

FÁBIO CAIRES CORREIA
JOÃO PAULO SIMÕES VILAS BÔAS
IGOR ADOLFO ASSAF MENDES
(ORGS.)

Sobre a(s) Democracia(s)

teorias - modelos - críticas



NÚCLEO DE ESTUDOS
**Violência, Democracia
e Direitos Humanos**



unesco

Cátedra de Juventude, Educação e Sociedade
Universidade Católica de Brasília

Sobre a(s) Democracia(s):

teorias - modelos - críticas

É NECESSÁRIO REFLETIRMOS SOBRE A DEMOCRACIA, SEUS CONTEXTOS, LIMITES E BARREIRAS. É JUSTAMENTE DIANTE DESTES CONTEXTOS QUE O NÚCLEO DE ESTUDOS SOBRE VIOLÊNCIA, DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS ORGANIZOU ESTE LIVRO, CUJO OBJETIVO É APRESENTAR DIFERENTES FORMAS DE OBSERVAR A DEMOCRACIA CONTEMPORÂNEA, DESDE O PONTO DE VISTA TEÓRICO ATÉ SUAS DIFERENTES FORMAS DE EFETIVAÇÃO: JURÍDICA, POLÍTICA OU CULTURALMENTE. TRATA-SE DE UMA PUBLICAÇÃO PLANEJADA ESPECIFICAMENTE PARA OFERECER CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS ORIGINAIS QUE ABORDEM O TEMA A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA AMPLA E INTERDISCIPLINAR.

OS ORGANIZADORES



NÚCLEO DE ESTUDOS
Violência, Democracia
e Direitos Humanos



Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico



unesco

Cátedra de Juventude, Educação e Sociedade
Universidade Católica de Brasília



Editora Fundação Fênix



**Sobre a(s) democracia(s)
teorias – modelos – críticas**

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fabio Caires Correia

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Lenno Francisco Danner

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

Thadeu Weber

Fábio Caires Correia
João Paulo Simões Vilas Bôas
Igor Adolfo Assaf Mendes
Organizadores

Sobre a(s) democracia(s)
teorias – modelos – críticas



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2024

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Série Filosofia – 136

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Sobre a(s) democracia(s) [livro eletrônico] :
teorias, modelos, críticas / organização Fábio
Caires Correia, João Paulo Simões Vilas Bôas,
Igor Adolfo Assaf Mendes. -- Porto
Alegre, RS : Editora Fundação Fênix, 2024.
-- (Série filosofia)
PDF

Bibliografia.
ISBN 978-65-5460-129-0

1. Democracia 2. Democracia - Aspectos morais e
éticos 3. Participação política 4. Política
I. Correia, Fábio Caires. II. Bôas, João Paulo Simões
Vilas. III. Mendes, Igor Adolfo Assaf. IV. Série.

24-192510

CDD-321.8

Índices para catálogo sistemático:

1. Democracia 321.8

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415

DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601290>



Organização
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura .

Cátedra UNESCO de Juventude,
Educação e Sociedade

The authors are responsible for the choice and presentation of information contained in this book as well as for the opinions expressed therein, which are not necessarily those of UNESCO and do not commit the Organization.

Sumário

Apresentação	13
Diferentes abordagens sobre a(s) democracia(s) contemporânea(s) <i>Os Organizadores</i>	
1. Tolerância e Democracia	23
<i>Manfredo Araújo de Oliveira</i>	
2. Hierarquização burocrática das democracias espetaculares	51
<i>Castor M.M. Bartolomé Ruiz</i>	
3. Por uma democracia ecológica: a responsabilidade como imperativo político a partir de Hans Jonas	73
<i>Jelson Oliveira</i>	
4. La disputa por la autonomía: Para un socialismo democrático, a partir de Benjamin y Adorno	91
<i>Emiliano Gambarotta</i>	
5. O Catalisador Democrático no Conceito de “Ditadura Radical do Proletariado” de Karl Marx: a luta pela soberania dos produtores sobre o trabalho	109
<i>Norman R. Madarasz</i>	
6. Sobre as dificuldades de uma cultura democrática hoje	159
<i>Douglas Garcia Alves Júnior</i>	
7. Hegel e a importância da arte na democracia contemporânea	167
<i>Adriano Bueno Kurle</i>	
8. Pensando a Democracia com Jacques Rancière	199
<i>Oneide Perius</i> <i>Fábio Caires Correia</i>	

9. Entre institucionalismo e classes sociais, Estado democrático de direito e ativismo político: sobre crítica da ideologia, racionalidade política e hegemonia social	213
<i>Fernando Danner</i>	
<i>Leno Francisco Danner</i>	
10. Normatividade imanente e institucionalização das práticas sociais de participação política em Iris Marion Young	233
<i>Wesley Fernandes Araujo Freire</i>	
11. Não há educações ambientais sem as radicais democracias: ou das perspectivas ecologistas em educação contra os fundamentalismos	263
<i>Rodrigo Barchi</i>	
12. Participação das crianças na escola de educação infantil e as discussões sobre o tema	285
<i>Natalí Angela Zanfelice</i>	
<i>Laura Noemi Chaluh</i>	
13. Uma nova profissão em A República de Platão	301
<i>Estevan de Negreiros Ketzer</i>	
14. Educação, formação e democracia na sociedade administrada	315
<i>Cleudes Maria Tavares Rosa</i>	
15. Participação Política Intrapartidária, Metamorfoses da Juventude em Moçambique: caso partido Frelimo na cidade de Quelimane entre 2010-2015	331
<i>Alda Silvano Davane</i>	
<i>Álvaro Veloso F. Bô</i>	
16. A descentralização como mecanismo de inclusão social em moçambique: do central ao local	349
<i>Luis Diogo Alberto</i>	

17. Autodeterminação de Moçambique, sua opção pelo Socialismo e derrocada na Democracia	359
<i>Alda Silvano Davane</i>	
<i>Álvaro Veloso F. Bô</i>	
<i>Abdala Mussa Inaque</i>	
18. O que o terrorismo em cabo delgado pode ensinar para uma possível sadcnização da região da África austral	381
<i>Arcénio Francisco Cuco</i>	
<i>Felizardo António Pedro</i>	
19. O daimon como o outro da democracia ocidental: uma leitura anarqueológica	395
<i>Tiago Brentam Perencini</i>	
20. O declínio dos preceitos da democracia liberal face às dinâmicas do capitalismo	419
<i>Cremildo de Abreu Coutinho</i>	
21. Os discursos e a democracia do século XXI: as novas ascensões dos governos de direita	439
<i>Lorena da Silva Bulhões Costa</i>	
22.O debate entre J. Habermas e R. Rorty	465
<i>Sâmara Araújo Costa</i>	
23.Neoliberalismo e as crises das democracias no século XXI: reflexões e alternativas	
<i>Adriano Rodrigues de Oliveira</i>	481
Sobre os/as autores/autoras	513

Apresentação

Diferentes abordagens sobre a(s) democracia(s) contemporânea(s)

O presente volume resulta de uma série de atividades propostas pelo Núcleo de Estudos Violência, Democracia e Direitos Humanos – CNPq Processo 409234/2022.2 – com sede no Instituto de Biociências, Departamento de Educação, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus Rio Claro, tendo como instituições parceiras nacionais as Universidades Federal do Tocantins, Federal do ABC, Católica de Brasília, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Centro Universitário Católica do Tocantins, e como parceiras internacionais, as Universidades dos Açores, em Portugal, e Púnguè, em Moçambique. Um volume, portanto, gestado por uma rede de pesquisadores e pesquisadoras movidos pelo interesse de levar ao público – especialmente aos não-especializados – uma análise crítica dos fenômenos sociais, com o intuito de fomentar programas e materiais que contribuam para a formação em direitos humanos, cidadania e o combate à violência em suas mais variadas modalidades de apresentação. Ao CNPq, nossos mais sinceros agradecimentos pela disponibilização dos recursos, sem os quais essa publicação não seria possível.

Esse segundo número tem por objeto de estudo a democracia. Em doze de junho de 2023 faleceu o político italiano Silvio Berlusconi, cuja trajetória foi profundamente marcada por um contexto político, social e discursivo que mesclou, entre outras características, um sentimento generalizado de repúdio à classe política, uma inegável proximidade com a extrema-direita e também a expectativa popular da ascensão de um homem íntegro, não contaminado pelo sistema corrupto da política tradicional, que tomaria o poder para colocar o país “no rumo certo”. A ascensão de Berlusconi ao poder se deu como uma consequência direta da operação mãos limpas, na qual a justiça italiana fez amplo emprego da grande mídia para influenciar diretamente a opinião pública e as sentenças dos magistrados, criando uma imagem fictícia de que os procuradores estariam engajados numa cruzada contra a corrupção, cujo objetivo maior seria o de limpar o país da velha classe política, a qual estaria corrompida até a raiz. A continuidade deste legado político na Itália é visível

até hoje na figura da atual primeira-ministra Giorgia Meloni, a qual é considerada por grande parte da opinião pública como representante da extrema-direita.

O caso italiano não é isolado. A ascensão popular e posteriores governos de figuras como Donald Trump nos EUA, de Jair Bolsonaro no Brasil, Javier Milei na Argentina, entre outros casos ao redor do mundo, mostra que o enfraquecimento das democracias acaba inevitavelmente abrindo espaço para a ascensão de figuras extremistas e populistas. Os acontecimentos imediatamente subsequentes às respectivas derrotas políticas de Trump e de Bolsonaro em suas reeleições – marcados pela violência, depredação do patrimônio público e ameaças aos estados de direito – bem como os contextos de polarização política radical evidentes nesses países, mostram de forma inegável que a ameaça representada por esses extremismos políticos não se esgotou com a derrota nas urnas, mas permanece mais viva e forte do que nunca, sendo continuamente reforçada pelo amplo emprego das mídias sociais como instrumentos de propagação de discursos claramente antidemocráticos.

É necessário refletirmos sobre a democracia, seus contextos, limites e barreiras. É justamente diante deste contexto que o Núcleo de Estudos sobre Violência, Democracia e Direitos Humanos organizou este livro, cujo objetivo é apresentar diferentes formas de observar a democracia contemporânea, desde o ponto de vista teórico até suas diferentes formas de efetivação: jurídica, política ou culturalmente. Trata-se de uma publicação planejada especificamente para oferecer contribuições teóricas originais que abordem o tema a partir de uma perspectiva ampla e interdisciplinar.

No total, são vinte e três textos apresentados por autores de diferentes áreas e abordagens e que podem servir de referência para qualquer estudante ou estudioso de política.

O primeiro texto, escrito por Manfredo de Oliveira, discute as relações entre tolerância e democracia. Entre as questões levantadas pelo autor, destaca-se a compreensão da tolerância em contextos democráticos e como ela de fato se apresenta na realidade. A busca por consenso é um desejo para as democracias liberais? Ou o direito à diferença é mais relevante?

Castor Ruiz apresenta no segundo texto desta coletânea, intitulado "Hierarquização burocrática das democracias espetaculares", uma discussão sobre a espetacularização da política a partir de referenciais teóricos como M. Foucault, G. Agamben e C. Schmitt. O governo, em especial o democrático moderno, constitui-se não somente a partir de burocracias estatais, mas também a partir de uma espécie de teatro que eleva ritos e cerimônias a ferramentas essenciais para a manutenção do poder em virtude da opinião pública.

Jelson Oliveira nos apresenta um texto que discute a visão do filósofo Hans Jonas sobre a responsabilidade política em relação à crise ambiental. Segundo a visão do filósofo, a democracia atual, moldada pelos interesses do capitalismo neoliberal, não é capaz de responder adequadamente à crise ecológica. Ele propõe uma reforma dos modelos de democracia para integrar a urgência da responsabilidade ambiental. Jonas defende uma política não antropocêntrica, onde o ser humano é reconhecido como vinculado solidária e relacionalmente com os demais organismos, e a natureza e o futuro da humanidade são vistos como novos desafios para a convivência humana no planeta Terra.

Em "*La disputa por la autonomía: Para un socialismo democrático, a partir de Benjamin y Adorno*", o autor Emiliano Gambarotta discute a noção de socialismo democrático no pensamento dos autores citados no título, concentrando-se nos processos que impedem sua realização. Adorno critica os processos culturais antidemocráticos e defende a autonomia do indivíduo como requisito para a democracia. Tal concepção é questionada por Benjamin em cartas que ambos os autores trocaram. Ele indica que a autonomia e a individualidade são ameaçadas por culturas antidemocráticas e propõe uma nova maneira de perceber e entender a democracia. Também são discutidos diferentes modos de recepção cultural, incluindo a recepção sensacionalista, o julgamento prático-autônomo e o fanatismo.

O quinto texto, de autoria de Norman R. Madarasz, apresenta um estudo sobre a visão de democracia presente em Karl Marx e sua relação com o conceito de ditadura radical do proletariado. A análise é feita a partir da luta pela soberania dos produtores sobre o trabalho e na organização dos trabalhadores em um governo próprio. O autor critica a filosofia política acadêmica vigente, que se baseia na lógica

aristotélica e na doutrina dos direitos humanos abstratos, para negar a possibilidade de outras formas de organização política que visem a igualdade econômica e social.

Ainda apresentando uma discussão sobre os limites da democracia contemporânea, Douglas Alves Júnior discute os desafios e as ameaças ao sistema político predominante a partir de uma perspectiva histórica e filosófica. Ao revistar os conceitos de democracia desenvolvidos pelos gregos antigos e, posteriormente, pelos pensadores iluministas, ele destaca seus aspectos fundamentais, para nos apresentar como há uma cultura antidemocrática no século XXI que provoca retração do modelo. Segundo o autor, a maior parte da população expressa desejos não-democráticos com aversão à igualdade, à diversidade e à ecologia, todas questões emergentes.

Ainda no campo da cultura, deslocando a discussão para o campo da arte, Adriano Kurle no texto "Hegel e a importância da arte na democracia contemporânea", discute o papel da arte na democracia contemporânea a partir da filosofia hegeliana, especialmente sua teoria da arte como forma de Espírito Absoluto. O autor defende que a arte é uma mediação cultural importante para as democracias, pois permite a expressão e o reconhecimento da diversidade, da individualidade e da crítica social. A arte, em suas diferentes formas, colabora para a autocompreensão de grupos sociais, sua apresentação estética e, assim, com a identificação e comunicação de suas expectativas e condições de vida.

O oitavo texto da coletânea, escrito por Oneide Perius e Fábio Caires Correa, apresenta as principais ideias do autor Jacques Rancière sobre o conceito de democracia, que ele entende como um princípio de diluição do poder e de interrupção da ordem social desigual. Segundo os autores, Rancière critica as formas de pós-democracia que reduzem o modelo democrático a uma forma de sociedade ou a um sistema político consensual. Os autores concluem que a defesa da democracia implica preservação do espaço político onde diferenças e conflitos possam se manifestar. Também destacam a resistência às tentativas de naturalização à exclusão do poder, pois são essencialmente anti-democráticas.

Fernando Danner e Leno Francisco Danner apresentam uma discussão sobre como o liberalismo político, baseado na imparcialidade, na impessoalidade e na neutralidade das instituições e dos sujeitos, não é suficiente para enfrentar o

crescimento do fascismo nas democracias contemporâneas. O artigo analisa como o liberalismo político de Rawls e Habermas busca justificar as instituições públicas a partir de um procedimento racional que respeita a diversidade e a diferença, mas que também exige uma separação entre as concepções de bem particulares e o Estado democrático de direito. O artigo propõe um complemento ao liberalismo político que vem do marxismo, a saber, a afirmação da condição de classe dos sujeitos sociopolíticos, que permite uma crítica da ideologia e uma luta política contra as formas de dominação e exclusão que o liberalismo não consegue enfrentar adequadamente.

Em "Normatividade imanente e institucionalização das práticas sociais de participação política em Iris Marion Young", Wescley Freire argumenta que Habermas apresenta uma compreensão limitada e ambivalente do potencial normativo da sociedade civil e da esfera pública, que não reconhece a capacidade de autodeterminação, autodesenvolvimento e auto-organização das formas de vida coletivas. Como alternativa ao pensamento habermasiano, ele destaca as principais teses de Young sobre a relação entre democracia e justiça, participação e representação, organização da sociedade civil e democracia associativa, e a crítica do ideal de integração e solidariedade diferenciada. As práticas sociais da sociedade civil devem ser entendidas como fontes de normatividade imanente, que expressam os conteúdos dos processos de aprendizagem política, tais como a autocompreensão normativa, o autodesenvolvimento e a auto-organização.

Explorando o tema da relação entre ecologia e democracia, Rodrigo Barchi inicia o seu artigo nos provocando a compreender a diferença entre radicalismo e fundamentalismo, propondo que a radicalidade, diferente do fundamentalismo, não se baseia numa raiz única e imutável, mas num movimento de conexão e transformação, inspirado por autores como Deleuze, Spinoza e Freire. O autor defende que as ecologias políticas e as educações ambientais são expressões de uma democracia radical, que se opõe aos fundamentalismos e às destruições da vida no planeta, e que se articula com as multidões que lutam por liberdade e justiça.

Deslocando nossos olhares sobre a democracia como sistema de visões filosóficas e históricas, as autoras Natalí Angela Zanfelicce e Laura Noemi Chaluhs apresentam uma pesquisa narrativa sobre o protagonismo infantil a partir de

práticas de participação e protagonismo com estudantes de uma escola de educação infantil em Rio Claro (SP). O artigo apresenta algumas considerações sobre a importância da escuta responsiva, da gestão democrática e do trabalho coletivo para a promoção da participação das crianças na escola, bem como os desafios e possibilidades para a transformação das práticas pedagógicas. A prática educativa fundamentada em participação e interação aqui se apresenta como momento formativo essencial para cidadãos de uma democracia, desenvolvendo em crianças práticas discursivas, escuta, gestão de conflitos e manifestação coletiva.

Em "Uma nova profissão em *A República* de Platão", o autor Estevan de Negreiros Ketzer, explora as ideias de Platão sobre a educação, a justiça, a virtude e a política na sua obra *A República*, contrastando-as com a situação da democracia ateniense e da modernidade. Dominada por burocracias, a democracia contemporânea não se dedica a pensar respostas a questões concretas, pois se afastou da filosofia, tornando-se mais demagógica.

Cleudes Tavares Rosa nos leva novamente a reflexão sobre a relação entre democracia e educação. Sua análise é tecida a partir da teoria crítica da sociedade e o artigo discute como a racionalidade instrumental relacionada aos processos de educação e formação humana tem sido questionada e tensionada na sociedade administrada. A autora reflete sobre as contradições e os desafios da democracia como expressão de autonomia e liberdade dos indivíduos, e como a educação crítica pode contribuir para a superação da heteronomia e da manipulação.

Realizando uma reflexão que entrelaça os temas de participação política e juventudes, os autores Alda Davane e Álvaro Bô nos apresentam um estudo sobre a participação intrapartidária de jovens na cidade de Quelimane, em Moçambique. A partir do conceito de participação política, revisitando diferentes autores e abordagens, os autores traçam um parâmetro para compreender o papel da juventude engajada em diferentes espaços de incidência democrática e seus desafios.

Ainda no cenário político moçambicano, o autor Luís Diogo Alberto discute o tema da descentralização política como mecanismo de inclusão social. O autor argumenta que a descentralização apoia-se na iniciativa e na capacidade das

populações, e que promove o desenvolvimento local, a transparência, a prestação de contas e a qualidade dos serviços públicos.

Em “Autodeterminação de Moçambique, sua opção pelo Socialismo e derrocada na Democracia”, os autores Alda Davane, Álvaro Bô e Abdala Inaque questionam a compatibilidade entre o socialismo científico e os valores africanos de unidade, solidariedade e comunitarismo, e como isso gerou contradições e conflitos no país. O artigo analisa o processo de transição democrática em Moçambique, as dificuldades de consolidação das instituições democráticas e os desafios de construção da nação.

Encerrando as análises específicas sobre a democracia em Moçambique, Arcénio Cuco e Felizardo Pedro nos apresentam, a partir de uma abordagem exploratória de fontes secundárias, uma análise sobre os desafios das tentativas de integração regional na SADC (Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral) e o terrorismo em Cabo Delgado, província do norte de Moçambique. Os autores argumentam que a SADC tem sido uma organização fraca e burocrática, que não consegue promover a coesão, a solidariedade e a participação dos seus cidadãos, e que falhou em responder adequadamente à crise de segurança nacional.

No texto de autoria de Tiago Brentam Perencini, intitulado “O daimon como o outro da democracia ocidental: uma leitura anarqueológica”, o autor apresenta uma discussão a respeito da experimentação daimoniaca, uma abordagem que desafia a nossa compreensão convencional de política, educação e filosofia. Ela vai além da concepção humanista de política como uma atividade puramente humana e racional, propondo uma nova maneira de nos relacionarmos com a vida e o pensamento. Segundo o autor, a resistência à forma performática e discursiva da democracia grega leva o daimon a nos incitar a desobedecer à política humana em busca de um tipo de insurreição espiritual que estabeleça outras relações com o comum.

Abordando os limites da democracia liberal, o texto de Cremildo Coutinho propõe fazer uma revisão sobre as teorias sobre democracia liberal e comparar como a realidade se comporta em termos de preservação e manutenção de um sistema democrático. Escrito no formato de ensaio, não é necessário cavar muito para compreender como certas reações aos “locais” que a democracia tem nos levado nos últimos anos se afastam de um governo “pelo povo” e como isso será

virtualmente impossível num sistema capitalista. O artigo também propõe uma alternativa de socialismo democrático, baseado na propriedade pública e na administração coletiva do Estado, que visa emigrar da igualdade utópica da democracia liberal para a igualdade factual.

O texto da autora Lorena Costa revisita, na coletânea, o tema cultura neoliberal e democracia a partir do caso específico do Brasil. A autora propõe uma análise de discursos do ex-presidente Jair Bolsonaro, demonstrando que as falas antidemocráticas se relacionam com elementos da ideologia neoliberal. Segundo a argumentação da autora, as ideias neoliberais são essencialmente antidemocráticas e serviriam de base para uma implementação de regimes autoritários. Explicando as diferenças entre liberalismo e neoliberalismo, ela propõe que o ex-presidente assimilou elementos constitutivos da ideologia liberal nos seus discursos e estes serviram de incentivo a ações de uma parcela da população, culminando nos atos do 8 de janeiro de 2023. Segundo a autora, esse discurso só foi acolhido porque a cultura da população brasileira possui elementos da ideologia neoliberal, como o individualismo exacerbado, o indivíduo empresa e o preconceito contra minorias sociais

Em “O debate entre J. Habermas e R. Rorty”, a autora Sâmara Costa propõe um debate de ideias entre dois autores que se debruçaram sobre a teoria democrática e nos propõe uma reflexão relevante para a compreensão que temos do que é a democracia: o consenso democrático é baseado na verdade ou na justificação? A autora apresenta uma discussão das visões de Habermas e Rorty sobre o assunto, apontando os diferentes raciocínios destes dois autores.

A coletânea se encerra com o artigo de Adriano Rodrigues de Oliveira. A partir da discussão sobre a relação entre neoliberalismo e democracia liberal, ele propõe que a crise da democracia seja, na verdade, uma crise do neoliberalismo e sua incapacidade de responder às necessidades e demandas contemporâneas, em especial a desigualdade social e a crise socioambiental. Na verdade, a partir de pesquisa bibliográfica, o autor propõe que essas crises são geradas pelo próprio modelo neoliberal de economia que também se torna uma “forma de viver”, uma ideologia incorporada não só nos pensamentos, mas nas atitudes dos indivíduos.

Encerra o texto sugerindo que o modelo chinês é uma possível alternativa para o futuro, ou que no mínimo irá rivalizar com o modelo neoliberal.

A partir desta coletânea de textos, esperamos trazer contribuições diversificadas sobre a democracia contemporânea e os temas aqui tratados, que discutem tanto em âmbito teórico como prático os seus limites. Percebemos que em todas essas discussões a relação entre o "eu" e o "outro" são essenciais. Seja do ponto de vista da formação dos cidadãos em termos de cultivo de uma cultura democrática; seja no âmbito no convívio com o diferente; seja no âmbito dos arranjos institucionais necessários para que o "outro" não seja silenciado; ou ainda, de que forma a democracia contribui para a integração entre diferentes sujeitos e ideologias, bem como seus limites num sistema capitalista neoliberal. Diferentes respostas, diferentes perspectivas.

Os organizadores gostariam de agradecer aos autores desta coletânea pela contribuição dada e esperamos que os artigos aqui presentes sirvam de referência para diferentes públicos interessados em compreender o tema.

Encerramos essa apresentação com uma citação do teórico N. Bobbio, que dedicou sua trajetória acadêmica ao estudo da democracia, onde demonstra tanto as virtudes quanto os limites do sistema democrático:

E o que é a democracia senão um conjunto de regras (as chamadas regras do jogo) para a solução dos conflitos sem derramamento de sangue? E em que consiste o bom governo democrático se não, acima de tudo, no rigoroso respeito a estas regras? Pessoalmente, não tenho dúvida sobre a resposta a estas questões. E exatamente porque não tenho dúvidas, posso concluir tranquilamente que a democracia é o governo das leis por excelência. No momento mesmo em que um regime democrático perde de vista este seu princípio inspirador, degenera rapidamente em seu contrário, numa das tantas formas de governo autocrático de que estão repletas as narrações dos historiadores e as reflexões dos escritores políticos. (BOBBIO, N. O Futuro da Democracia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009, pp. 170-171)

Os Organizadores

Fábio Caires Correia

João Paulo Simões Vilas Bôas

Igor Adolfo Assaf Mendes

1. Tolerância e Democracia¹



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-01>

Manfredo Araújo de Oliveira²

Introdução

Certamente a ideia de tolerância é um elemento fundamental da cultura jurídica e política do ocidente desde sua primeira formulação como o alicerce da cidade helênica no contexto da teoria aristotélica sobre a amizade (*Ética a Nicômaco* livros VII e VIII)³. Na filosofia política contemporânea, ela aparece associada à questão do “reconhecimento” que já desde os gregos constituía uma questão fundamental de uma filosofia política já que para os gregos, como mostra A. Honneth⁴, no centro do ideal comunitário de vida está o reconhecimento como livres e iguais dos seres humanos, que participavam da esfera política, embora não dos que estavam fora dela.

No entanto, foi na modernidade que esta palavra adquiriu seu significado ético e político específico a partir da própria forma de civilização que se articulou nesta época e os novos desafios daí provenientes para a configuração da vida coletiva. Daí a pergunta pertinente de Ch. Taylor⁵: por que somente na modernidade isto se constituiu como um problema?

Duas mudanças fundamentais produziram para ele esta situação: a) O colapso das hierarquias sociais alicerçadas na ideia de “honra” do “ancien régime”

¹ Texto originariamente publicado em ROHDEN, L; VALLS, Álvaro (Orgs.). *Entre a Filosofia Dialética e a gestão: Festschrift em homenagem ao Pe. Marcelo Fernandes de Aquino, S.J.*, São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2018.

² Universidade Federal do Ceará – UFC. <http://orcid.org/0000-0003-1593-5573>

³ Cf. UTZ K., *Freundschaft. Eine philosophische Theorie*, Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh, 2012, p. 183-198.

⁴ Cf. HONNETH A., *The social dynamics of disrespect: on the location of critical theories today*, in: *Disrespect: the normative foundations of critical theory*, Cambridge: Polity Press, 2007, p. 63-79.

⁵ Cf. TAYLOR Ch., *A política do reconhecimento*, in: *Argumentos filosóficos*: São Paulo: Loyola, 2000, p. 241-274. Cf. a respeito: CENCI A. V., *Reconhecimento, realização de si e paideia: sobre o sentido atual de um antigo ideal*, in: BOMBASSARO L. C./DALBOSCO C.A./KUIAVA E. A. (orgs.), *Pensar Sensível. Homenagem a Jayme Paviani*, Caxias do Sul: Educs, 2001, p. 319-321.

que legitimava privilégios e criava uma configuração social profundamente desigual e uma concepção de vida que a naturalizava. A modernidade vai contrapor a isto a ideia de dignidade que dizia respeito ao ser humano enquanto tal, fundamento do igualitarismo que constitui a base das sociedades democráticas; b) Nova compreensão da identidade individual. Compreendia-se a identidade nas sociedades tradicionais a partir do lugar que o indivíduo ocupava na sociedade e dos papéis e atividades que se vinculavam a esta posição social.

Aqui era o estamento social em que uma pessoa nascia que a situava numa determinada categoria de pessoas a partir de onde se definia se ela merecia ou não honra. Na modernidade, para Taylor há um deslocamento fundamental: da identidade socialmente determinada, estabelecida e garantida pela estrutura social (dependência da sociedade) para a “identidade individualizada” que não está garantida a priori, portanto, não é algo socialmente imposto, mas é algo assumido pela pessoa e vai depender do relacionamento com os outros que pode fracassar.

Mais tarde se vai acentuar o fato de que cada indivíduo precisa reconhecer seu próprio modo de ser humano e assim escolher e definir sua identidade mesmo marcado pelo sentimento de pertença a diferentes grupos. “Para Taylor essa nova noção de Identidade, surgida no fim do século XVIII, vincula um *ideal de autenticidade*, de acordo com o qual o modo de ser de cada indivíduo tem de ser gerado interiormente, orientado pela aspiração de ser fiel a si mesmo. Cada indivíduo teria de descobrir em si próprio sua maneira original de ser...⁶”. Assim, cada ser humano possui seu modo próprio de ser humano e tem o direito de viver de acordo com ele. Por isto, “...em uma sociedade moderna é *cada indivíduo* que está legitimado para decidir *quais pertenças considera mais identificadoras*”⁷... Desta forma, as condições do reconhecimento não estão mais garantidas pelo contexto social⁸. Neste contexto, então, a identidade para Taylor possui três características: ela é moral, pessoal e intersubjetiva. Aqui surge a questão específica de nosso tempo

⁶ Cf. CENCI A. V., *Reconhecimento, realização de si e paideia: sobre o sentido atual de um antigo ideal*, op. Cit., p. 320.

⁷ Cf. CORTINA A., *Cidadãos do mundo para uma teoria da cidadania*, São Paulo: Loyola, 2005, p. 156.

⁸ A respeito de em que perspectivas o reconhecimento é tratado hoje nas dimensões políticas da justiça cf. MENDONÇA R., *Reconhecimento*, in: AVRITZER L. (org.), *Dimensões políticas da justiça*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 117.

que põe desafios inteiramente novos: vivemos hoje em sociedades cada vez mais pluralistas e complexas onde grupos feministas, religiosos, diferentes minorias lutam pelo respeito ou pelo reconhecimento de suas particularidades. Justamente neste contexto de sociedades multiculturais o reconhecimento, com suas diferentes dimensões, torna-se uma das necessidades básicas, uma necessidade humana fundamental, uma vez que sua negação diminui a capacidade do diferente de ser aceito em suas particularidades⁹.

A questão do pluralismo nas sociedades atuais

Com as palavras pluralismo e complexidade os cientistas sociais querem estabelecer as diferenças fundamentais, apontadas pelo menos desde M. Weber, que marcam as sociedades modernas em contraposição às sociedades tradicionais que se configuravam como um todo homogêneo, orgânico. Numa perspectiva semelhante a Ch. Taylor, para P. Valadier¹⁰, a sociedade moderna emergiu pela desintegração da sociedade de ordens em que dominavam estruturas hierárquicas. Isto significa dizer que estas estruturas situavam os indivíduos e os grupos em um conjunto em que cada um encontrava seu lugar relativo.

Ora, a desagregação deste tipo de sociedade significa a destruição de uma formação social em que seus elementos constitutivos são compreendidos como componentes de uma totalidade. Para Valadier "pode-se afirmar que uma sociedade chega à modernidade quando os domínios globais cessam de ter eficiência sobre o conjunto social e deixam os elementos (grupos, campos do saber, indivíduos) atuarem com sua própria autonomia, exigindo que da negociação constante entre eles nasça um equilíbrio, instável, mas viável"¹¹.

Ora nesta sociedade desapareceu a unidade de sentido na vida humana e, como consequência, ocorre uma concorrência ilimitada de sentidos, ou seja, entre os diferentes universos simbólicos ou interpretações globais da realidade em diferença clara com as sociedades tradicionais em que havia a hegemonia de uma

⁹ Cf. RIBEIRO E. V., *Reconhecer-se reconhecido: o problema do reconhecimento enquanto questão antropológica, ética e política*, in: Síntese vol. 43 n. 137 (2016) 387-400.

¹⁰ Cf. VALADIER P., *Catolicismo e Sociedade Moderna*, São Paulo: Loyola, 1991, p. 32-33.

¹¹ Cf. VALADIER P., *Catolicismo e Sociedade Moderna*, op. cit., p. 33.

interpretação global que estruturava toda a vida social, porque agora os que discordam estão inseridos na mesma sociedade. Frequentemente, não se trata apenas de diferenças, mas de “oposição” entre os múltiplos códigos culturais com seus múltiplos valores e costumes que podem conduzir a indiferença frente ao outro, a conflitos, tensões e até guerras.

Aqui o risco permanente é a “intolerância” que assume um lado e nega o outro, procurando suprimir outras formas de vida inclusive como defesa da sociedade o que torna uma questão fundamental a convivência eficaz entre os diferentes numa mesma sociedade marcada por uma pluralidade de culturas. Nas sociedades contemporâneas a questão se aprofunda levando à necessidade de distinguir entre dois tipos de pluralismo¹²: o pluralismo a respeito da diversidade de concepções sobre a vida digna e o pluralismo a respeito da multiplicidade de identidades sociais específicas culturalmente.

Níveis de emergência da questão da tolerância nas sociedades modernas

As sociedades modernas enquanto sociedades pluralistas levantaram desafios específicos à questão da tolerância. Pode-se distinguir três níveis em que estes desafios emergiram:

a) Pluralismo religioso

O problema foi posto a partir do surgimento de guerras entre confissões cristãs diferentes no fim do século XVII na Inglaterra que levou a perseguições religiosas. Testemunho fundamental desta problemática e da tentativa de fundamentar a tolerância religiosa foi a “Carta sobre a tolerância” de J. Locke publicada em 1689. Locke fundamenta o caráter irracional da perseguição religiosa a partir do fato de que a religião é essencialmente uma questão de crença e, portanto, de consciência individual. Consequentemente, o perseguidor viola a natureza da religião quando, por meio da força, tenta levar as pessoas a abraçar uma determinada

¹² Cf. CITTADINO G., *Pluralismo*, in: PAULO BARRETO V. de/CULLETON A. (coordenação), *Dicionário de Filosofia Política*, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 397.

crença religiosa. Aqui o tratamento da questão da tolerância fica restrita a esta problemática e seus argumentos pressupõem a separação entre a comunidade religiosa (igreja) e a comunidade política (Estado). No entanto, para Locke a tolerância não se estendia a pessoas cujas convicções poderiam ameaçar as instituições sociais como os ateus que, por não acreditarem em Deus, não poderiam prestar juramento público, fazendo-se, assim, incapazes de estabelecer acordos e cumprir compromissos na sociedade civil e os católicos porque submetidos a um soberano de uma potência estrangeira, o papa¹³.

b) Pluralismo moral: pluralismo das concepções de bem

A questão da tolerância ultrapassou a esfera dos conflitos religiosos e se deslocou para a esfera da convivência dos cidadãos em sociedades pluralistas. O filósofo francês Bayle, num dicionário ¹⁴, apresentou uma das justificativas fundamentais da concepção moderna de tolerância: é o que se denominou de "direito da consciência errada" que é o direito que tem um indivíduo de defender posições que ele em consciência considera verdadeiras mesmo que se contraponham às doutrinas religiosas ou políticas hegemônicas em suas sociedades.

Esta perspectiva foi aprofundada pelo "liberalismo político" que encontrou no pensamento de S. Mill uma formulação que exerceu profunda influência no pensamento político ocidental a partir do século XIX. Mill parte da questão sobre os direitos que garantem ao indivíduo uma vida livre levando em consideração expressamente o pluralismo que marca as sociedades modernas o que o vai levar a pôr a questão da tolerância em geral e do valor da diversidade o que significa defender a tolerância no contexto do direito à defesa de uma opinião individual frente a opinião pública majoritária. Para ele a condição irrecusável para se alcançar a vida livre são os direitos que se originam no exercício da autonomia individual, irrecusável para a convivência dos cidadãos.

Portanto, sua referência não são mais as questões religiosas, mas a coexistência de posições morais e políticas distintas. Trata-se para ele da defesa da

¹³ Cf. PAULO BARRETO V. de, *Tolerância*, in: PAULO BARRETO V. de/CULLETON A., op. cit., p. 512.

¹⁴ Cf. BAYLE P., *De la tolerance, commentaire philosophique*, Paris: Presses Pockets, 1992.

liberdade e ele o faz articulando um princípio muito simples. Só existe uma razão para legitimar o uso da força por uma comunidade contra um de seus membros: impedi-lo de prejudicar os outros, pois cada um é soberano sobre si mesmo, sobre seu corpo e seu espírito. Os indivíduos, em muitos aspectos, são diferentes uns dos outros e o Estado não pode intrometer-se na vida dos indivíduos a não ser para os proteger. Desta forma, ele apela para duas razões na defesa da tolerância: a soberania do indivíduo e a diversidade dos seres humanos. Está pressuposta aqui a aceitação do pluralismo moral (cada um tem o direito de buscar o que concebe como o ideal de vida) e isto faz da tolerância uma exigência moral¹⁵.

Na filosofia política contemporânea, o liberalismo político (Rawls, Dworkin, Larmore) parte da ideia básica de que nas sociedades democráticas contemporâneas há uma coexistência de concepções a respeito do bem. Uma tese central do liberalismo político é que o Estado deve ser neutro frente às concepções de ser humano e de bem defendidas pelos diferentes grupos que nele convivem¹⁶.

Para Rawls¹⁷, uma sociedade moderna é essencialmente marcada por uma pluralidade de interesses e perspectivas diversas de compreensão do mundo que ele denomina "doutrinas abrangentes" que estabelecem a melhor forma de vida para os seres humanos, ou seja, seu bem supremo. Não se trata aqui de um evento simplesmente histórico ou passageiro, mas de uma característica permanente de uma cultura pública de uma sociedade democrática, de uma sociedade, portanto, com instituições livres¹⁸ que criem as condições que permitam a seus cidadãos viverem de acordo com suas convicções. Considerando a forma ética própria do Estado, Cortina fala aqui "de um "liberalismo radical", disposto a defender a *autonomia* dos cidadãos como irrenunciável para uma convivência pluralista"¹⁹,

¹⁵ Cf. MENDUS S, *Tolerância*, in: CANTO-SPERGER M. (org.), *Dicionário de ética e política*, vol. 2, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, p. 701.

¹⁶ Para Cortina, os teóricos do liberalismo político defendem a tese de que "um Estado liberal neutro... deve evitar afirmações antropológicas e conformar-se em proteger a liberdade privada, o bem-estar pessoal e a segurança dos cidadãos". Cf. CORTINA A., *Cidadãos do mundo*, op. cit., p. 160.

¹⁷ Cf. RAWLS J., *Die Idee des politischen Liberalismus*. Aufsätze 1978-1989. Ed. por Hinsch W., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

¹⁸ Cf. RAWLS J., *Die Idee des politischen Liberalismus*, op. cit., p. 334-336. HÖFFE O., *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München:, 1999, p.206-207.

¹⁹ Cf. CORTINA A., *Cidadãos do mundo*, op. cit., p. 160.

uma forma que possibilita a convivência do número mais amplo possível de formas de vida.

Isto mostra, como afirma P. Ricoeur²⁰, que Rawls percebe que a complexidade crescente do mundo moderno já não possibilita uma visão substancial do bem ou uma visão transcendental do justo que sirva de cimento ao laço social. Numa palavra, “de modo distinto ao que ocorria nas sociedades tradicionais, não há mais como eleger hoje uma forma de vida única como modelar²¹”. As fontes desta situação de diferenças de opinião é o que Rawls²² denomina as “cargas da razão”, isto é, as inúmeras casualidades que inevitavelmente ocorrem no exercício correto e escrupuloso de nossas capacidades racionais no curso de nossa vida política.

Uma questão fundamental neste contexto é que cada sistema de instituições sociais é limitado no campo dos valores de tal modo que uma certa escolha se faz necessária a partir do conjunto de valores morais e políticos que podem ser efetivados. O resultado é que as sociedades modernas pluralistas são marcadas por diferentes códigos culturais e morais donde se conclui a exigência de um aprendizado de uma convivência no seio desta multiplicidade de posturas.

A única alternativa a esta situação para ele seria a imposição de uma única visão do mundo por um regime tirânico, ou seja, através do uso repressivo do poder estatal, ou a guerra de todos contra todos. Por isto, a única saída razoável, levando a sério o pluralismo como característica permanente de sociedades democráticas, é o liberalismo político que trabalha com a ideia de uma liberdade política livre de sua matriz metafísica.

Neste contexto emerge, então, uma questão fundamental: fundamentar sentenças que tornem possível configurar a vida coletiva como “cooperação equitativa” entre os cidadãos enquanto pessoas livres e iguais. Desta forma, a resposta do liberalismo político aos desafios do pluralismo contemporâneo é um consenso político fundamental legitimado por uma concepção neutra de justiça, ou seja, sem base metafísica, que se aplica à estrutura de base da sociedade. Seu

²⁰ Cf. RICOEUR P., *Après Théorie de la justice de John Rawls*, in: *Le Juste*, Paris: Éditions Esprit, 1995, 114-115.

²¹ Cf. CENCI A. V., *Reconhecimento, realização de si e paideia: sobre o sentido atual de um antigo ideal*, op. Cit., p. 319.

²² Cf. RAWLS J., *Die Idee des politischen Liberalismus*, op. cit., p. 337-339.

objetivo é garantir a todos os cidadãos as mesmas liberdades fundamentais para além de sua origem cultural, suas convicções religiosas e metafísicas, suas formas individuais de vida o que torna premente uma ordenação jurídica que possa garantir a efetivação destes direitos.

Numa palavra, para além das discordâncias sobre o bem (pluralismo moral) os indivíduos, na postura do liberalismo político, enquanto seres racionais, portadores de uma razão comum e de capacidades semelhantes de pensar, de julgar e de argumentar, são capazes de encontrar princípios de associação política que tornem uma convivência racional possível, portanto, podem chegar a uma política e a uma legislação comuns, ou seja, a uma tolerância civil que é uma virtude civil, uma necessidade fundamental ou antes uma condição sem a qual não há democracia. Isto significa dizer que uma tolerância em relação às questões últimas da vida humana é um componente indispensável do liberalismo político²³ de tal modo que cada um possa agir de acordo suas convicções. Desta forma se faz necessário que os poderes públicos renunciem a impor às pessoas qualquer concepção de bem o que torna possível que os indivíduos possam livremente pautar suas vidas.

c) Pluralismo de identidades sociais e culturais

Na filosofia política mais recente se põe em primeiro plano uma outra dimensão do pluralismo não trabalhada pelo liberalismo político: a questão da existência de uma pluralidade de "identidades sociais". É esta a questão que se porá no centro da posição de filosofia prática denominada de "comunitarismo" (M. Sandel, M. Walzer, A. MacIntyre, Ch. Taylor) que parte da afirmação de que vida humana se efetiva no seio de comunidades que se gestam a partir de práticas sociais e tradições culturais comuns no horizonte de uma mesma compreensão compartilhada da realidade em determinados contextos históricos. Isto levou os pensadores desta posição a considerar o liberalismo político como uma postura abstrata e individualista por não considerar as tradições e a cultura das diferentes sociedades

²³ Cf. VITA A. de, *Sociedade democrática e tolerância liberal*, in: Novos estudos CEBRAP, n. 84 (2009).

que são particulares e não universalistas. Há propostas diferenciadas desta postura e tomamos aqui como um exemplo o pensamento de M. Walzer²⁴.

Seu ponto de partida não são as concepções de bem, mas é a diversidade de identidades sociais presentes nas sociedades modernas que se compreendem a partir das construções culturais que são essencialmente comunitárias. Concebendo o ser humano como um ser culturalmente produzido prioriza a comunidade frente ao indivíduo. Por esta razão, a característica básica da humanidade é o particularismo e conseqüentemente a validade das normas que orientam a vida humana só pode ser determinada e legitimada no seio de uma tradição cultural específica no contexto de sua visão do mundo.

Assim, "... os sujeitos primários dos valores são as comunidades históricas específicas _ a correção desses valores resultado exclusivo de sua efetiva aceitação_ , os indivíduos estão integralmente vinculados às culturas que eles criam e compartilham²⁵". Princípios universais, para além e acima dos desacordos de nossas formas de vida, da pluralidade de culturas, valores e costumes, violam o particularismo das identidades sociais e o pluralismo de valores incompatíveis entre si que são essenciais ao ser humano. Pode-se ler aqui implicitamente uma crítica radical ao que Cortina denomina de "universalismo homogeneizador" do Iluminismo que estava convencido de que há "uma só civilização, uma só cultura _ a da Europa ilustrada_ e que ampliá-la é um autêntico dever missionário". O progresso da humanidade implicaria o desaparecimento das culturas não ilustradas e o triunfo inexorável da razão moderna²⁶.

Nas sociedades liberais modernas, que são fundamentalmente fragmentadas, isto leva a esta diversidade. Para Cortina, em sociedades poliétnicas "convivem diferentes visões de mundo, diferentes formas de conceber o sentido da vida, da felicidade, da justiça e a organização social. Esses não são problemas meramente políticos ou jurídicos, mas morais e metafísicos"²⁷.

²⁴ Cf. WALZER M., *The Communitarian Critique of Liberalism*, in: *Political Theory* vol. 18 n. 1 (1990) 6-23; *Esferas da justiça. Uma defesa do pluralismo e da igualdade*, São Paulo: Martins Fontes, 2003; *Politics and passion. Toward a more egalitarian liberalism*, Yale: Yale University Press, 2004.

²⁵ Cf. CITTADINO G., *Pluralismo*, op. cit., p. 399.

²⁶ Cf. CORTINA A., op. cit., p. 145.

²⁷ Cf. CORTINA A., op. cit., p. 150-151.

A consequência é, então, que os indivíduos nestas sociedades estão divididos tanto na esfera privada quanto na pública onde os indivíduos divergem em relação a valores diferentes, incomensuráveis e incompatíveis, defendidos pelos diferentes grupos. Hoje se fala de “multiculturalismo” para se referir à existência nas sociedades contemporâneas de pessoas de culturas distintas. Por outro lado, o indivíduo humano tem hoje diante de si todo o mundo com seus diferentes povos e diferentes culturas. Com a sociedade mundial em formação surgem muros entre seres humanos, entre povos e culturas que frequentemente desembocam em regionalismos e nacionalismos inconciliáveis.

Nesta situação, emerge o problema da convivência difícil entre os diferentes grupos num mesmo contexto social e se começou a falar da justiça para com a identidade de pessoas que se identificam como pertencentes a uma cultura²⁸. Esta situação gera nas pessoas o medo em diferentes formas: medo da dissolução de valores, de tradições e crenças, medo do isolamento, da fragilidade e da opressão. A única maneira de neutralizar estes medos é a tolerância já que é o medo que está na raiz dos antagonismos sociais. O reconhecimento da diversidade de mundos plurais é o objetivo da tolerância. Fala-se aqui do direito à proteção da particularidade.

Há muitas formas de efetivar a tolerância nas sociedades plurais de hoje, todas elas vinculadas, segundo esta posição, não a princípios abstratos universalistas, mas a circunstâncias históricas. No entanto, no contexto do pluralismo societário não está à nossa disposição outra saída: estamos obrigados a ser tolerantes. Isto implica, em contraposição ao particularismo estrito, a formulação de um princípio universalista: somos obrigados a reconhecer a diferença²⁹ de tal forma que, assim, a tolerância emerge como um princípio moral. A partir daqui, a intolerância, que se revela como a não aceitação da convivência de diferenças e oposições e constitui risco permanente, mostra-se como inaceitável por violar a característica básica do ser humano: sua identidade culturalmente gestada. Daí a inaceitabilidade do uso da coerção sobre grupos minoritários que torna o existir em comum de pessoas diferentes simplesmente impossível.

²⁸ Cf. CORTINA A., *Cidadãos do mundo para uma teoria da cidadania*, op. cit., p. 140 e ss.

²⁹ Ch. Taylor, na mesma direção, apresenta o reconhecimento das diferenças como uma necessidade fundamental das sociedades multi-culturais de hoje. Ele é, nestas sociedades, uma necessidade humana vital. Cf. TAYLOR Ch., *Argumentos filosóficos*, São Paulo: Loyola, 2000, p. 241-274.

A tolerância para ele possui também uma função fundamental na esfera política uma vez que abre espaço para a confrontação civilizada das diferentes crenças e convicções e enquanto tal constitui um elemento central de uma sociedade democrática. É precisamente a tolerância que torna possível a coexistência pacífica de identidades sociais irreduzíveis umas às outras.

Reflexão normativa

Nestas três esferas de emergência da questão da tolerância se põe um problema de fundo: como legitimar a tolerância para além de um simples arranjo pragmático? Pode-se ou deve-se falar aqui de uma exigência ética que se revela nesta situação histórica? A ética, enquanto reflexão sobre os critérios legitimadores de nossa ação no mundo, tem um ponto de partida incontornável: nosso próprio mundo histórico. Na realidade, as práticas individuais e coletivas dos seres humanos são marcadas por regras implícitas, possuem, portanto, uma referência a normas, valores e princípios que se gestam no mundo vivido das comunidades humanas. Isto é o que os gregos chamaram de "ethos", ou seja, a esfera ou o meio, marcado por tradições, em que as comunidades humanas estão inseridas e a partir de onde ordenam suas formas de relacionamento e as instituições que regem suas vidas.

A reflexão ética brota deste contexto como uma espécie de avaliação da vida individual e coletiva, ou seja, seu objetivo é perguntar sobre a validade dos princípios que subjazem implicitamente às ações individuais e coletivas e às instituições por elas produzidas uma vez que o simples fático não pode responder a esta pergunta, pois ele mesmo é objeto do questionamento sobre sua validade. Assim, sua tarefa originária é realizar um julgamento da vida fática das comunidades humanas.

No que diz respeito à tolerância especificamente muitas questões foram levantadas a respeito de seu sentido e de seu caráter ético. A objeção mais radical diz que ela não possui qualquer legitimação objetiva uma vez que sistemas morais têm apenas uma validade relativa a seus códigos culturais e não podem por isto reivindicar validade universal. Experimenta-se hoje um processo de dissolução da objetividade de normas e valores reduzidos a puras convenções sociais e uma crise

das instituições sociais³⁰. Defende-se que o máximo que se pode atingir são consensos arbitrários a respeito de um ordenamento jurídico como mera regra do jogo de uma convivência possível. Não há verdade moral, por isto a tolerância parece ser a resposta mais apropriada à situação de um pluralismo radical.

Uma outra postura hoje muito difundida é do decisionismo, por exemplo, de C. Schmitt que nega qualquer possibilidade de fundamentação racional de normas e valores que na realidade para ele resultam de decisões a partir do nada e por esta razão não têm como fundamento a não ser a própria decisão de considerá-los válidos. Trata-se, portanto, nessa posição de um voluntarismo puro³¹. Ao contrário, no processo reflexivo é a própria razão humana que deve responder à pergunta; que devo fazer?

Por outro lado, a tolerância pressupõe e exige a neutralidade do Estado frente às diferentes concepções de vida digna numa sociedade plural. Ocorre que os valores não são simplesmente diferentes, mas antagônicos de modo que incompatíveis pelo menos em parte. Neste caso tudo indica que os diferentes modos de vida não podem todos ser igualmente buscados numa mesma sociedade por mais tolerante que ela pretenda ser. Estamos, assim, diante de um paradoxo: por um lado, a busca de um consenso, que pressupõe a tolerância, em meio à imensa heterogeneidade das sociedades contemporâneas, parece ser a única alternativa inclusive porque a intolerância implicaria privar os outros das condições indispensáveis para a efetivação de uma vida autônoma; por outro lado, em virtude da incompatibilidade dos valores não aparece a tolerância como uma grande ilusão? Daí a conclusão que tira S. Mendus: “o pluralismo torna a tolerância ao mesmo tempo necessária e inviável³²”...

O pano de fundo de nossa reflexão é nossa própria situação histórica: não podemos sem mais, para legitimar nossa resposta, recorrer a tradições de vida específicas, pois, além de elas serem nossa facticidade histórica, sujeita a

³⁰ Cf. KUTSCHERA F. von, *Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit*, Walter de Gruyter: Berlin/New York, 1998, p.19-23. A respeito de seus argumentos em defesa da liberdade de ação e da liberdade da vontade cf. p. 201-215.

³¹ Cf. ARRUDA J. M. *Carl Schmitt: Política, Estado e Direito*, in: *Filosofia Política Contemporânea*, op. Cit., p. 61.

³² Cf. MENDUS S., op. cit., p. 703.

questionamento a respeito de sua validade, temos ainda o complicador de vivermos em sociedades multiculturais com formas de vida diferenciadas assim que qualquer esforço de estabelecimento de normas para nosso agir pode, em princípio, levantar a suposição de universalização de uma forma cultural específica com sua imposição às outras e conseqüentemente sua discriminação.

Esta situação do mundo pluralista já é, em si mesma, difícil, mas tem um agravante: a resignação, que se torna cada mais disseminada, a convicção, intensamente enraizada, de que é impossível fazer qualquer coisa uma vez que o ser humano é inapto para fundamentar qualquer sentido, que legitime uma tomada de posição frente à realidade de sua vida. Na modernidade se acatava a razão, assim como o fez toda a tradição do ocidente, como a instância capaz de constituir critérios a partir de onde seria possível situar-se criticamente no mundo.

A pós-modernidade levanta a pretensão de nos persuadir da impossibilidade de tal projeto. Não existe a razão única e universal, o campo da vida humana é o mutável, o contingente, o provisório: existimos numa multiplicidade de inúmeras razões, subsistemas e jogos de linguagem. Não há uma unidade na realidade que possibilite a articulação de um sentido unitário para a existência humana e com isto desaparece um dos elementos centrais da cultura política do ocidente, ou seja, a ideia de que o direito se fundamenta na razão. No lugar de uma "grande narrativa", capaz de fundar os outros discursos, como foi a pretensão da filosofia da tradição, apresenta-se hoje uma série de pequenos relatos, sempre a partir de perspectivas locais, de jogos de linguagem diversos, cada um com seu sistema específico de regras.

Neste contexto passam para o primeiro plano a heterogeneidade e a diferença, a fragmentação e a indeterminação do pensar como potências emancipadoras da vida humana em oposição ao caráter opressor e nivelador de todo discurso que se pretende universal. A verdade não resulta da razão, mas dos regimes de poder: estabelecer uma verdade é um ato essencialmente político, é a execução de um poder. Daí porque não tem sentido procurar os fundamentos de inteligibilidade da vida humana enquanto vida histórica: não existe essência alguma a se efetivar na história, não há uma ordem que subjaz a tudo que acontece como não há um propósito único para o qual tudo deve encaminhar-se. A história humana, portanto,

não tem uma meta, é desprovida de uma significação que possa alicerçar as ações dos seres humanos já que não há instância fundante.

Todas as situações são estritamente contingentes e é absolutamente infrutífera qualquer tentativa de dotá-las de um fundamento. A história, assim, não pode ser concebida como o empenho pela autorrealização da humanidade, pois a própria humanidade é uma das quimeras que se extinguiram. Desta forma, todas as éticas são inevitavelmente contingentes, limitadas, diferenciadas sem qualquer pretensão de instituição de normas e fins últimos aplicáveis a todos os seres humanos.

Em última instância a ética se converte numa criação de cada um, a pluralidade é o único valor legítimo e qualquer unidade última está sob a suspeita de ser uma ilusão metafísica. O grande mérito da pós-modernidade não é aguçar nossos sentidos para captar as diferenças, para compreender as formas diferenciadas de conceber e apresentar a verdade? Uma cultura pós-metafísica não prescinde mesmo da verdade? Numa situação de não verdade, a tolerância é a única atitude adequada uma vez que ela significa que nada vale, nada se justifica. Assim, "a tolerância passou a representar um tipo de reducionismo de todas as ideias e convicções, como se todas tivessem o mesmo valor"³³.

No entanto, perguntas inconvenientes permanecem: se o homem pós-moderno se contenta com as ciências, como responde ele às questões da fome e da injustiça, ou seja, ao clamor do que grita: tenho fome, por isso exijo justiça? Liberdade e justiça não são simplesmente mitos que desapareceram? E que dizer diante do fato de que seres humanos, sobretudo mulheres e crianças, perdem nome e dignidade e se transformam em mercadorias num mercado global que lhes dá um preço?³⁴ Que se pode dizer aos milhões de excluídos, de silenciados e de marginalizados? Por que não se pode perguntar pelo sentido último da existência humana, de suas conquistas e de sua história, da técnica, da vida e da morte? Não é esta proibição nela mesma

³³ Cf. PAULO BARRETO V. de, *Tolerância*, in: PAULO BARRETO V. de/CULLETON A. (coordenação), *Dicionário de Filosofia Política*, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 514.

³⁴ Cf. BRIESKORN N., *Die Menschenrechtskultur in der Zeit der Globalisierung, der Unverbindlichkeit und der Unsicherheit*, in: FORNET-BETANCOURT R. (org.), *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität: Dokumentation des VII. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms Nord-Süd*, Frankfurt: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2000, p. 25.

um ato totalitário, realizado precisamente por aqueles que se contrapõem (em nome de que?) a todo totalitarismo?

O cerne da questão é a liberdade e sua efetivação na vida humana. Assim, nossa própria situação histórica nos aponta para a necessidade de uma reflexão radical que, sem negar a riqueza das situações humanas específicas, seja capaz de detectar o humano comum do ser humano capaz de orientar nosso ser numa sociedade que se tornou global. A problemática implica muitos pressupostos, pois aqui se explicitam as questões essenciais da vida humana uma vez que o que em última instância está em jogo neste emaranhado de práticas é a efetivação do ser humano como ser racional e livre.

Nesse debate está, então, em jogo em última instância uma concepção do ser humano, do sentido de sua vida, da razão de ser do que ele faz no mundo. O cerne da questão é a liberdade e sua efetivação na vida humana. Isto significa dizer que a reflexão ética não pode realizar sua tarefa sem pressupor uma antropologia, que por sua vez, não é articulável a não ser no contexto de uma teoria geral do mundo, ou seja, de uma ontologia³⁵.

a) O lugar do ser humano no universo e sua dignidade

A filosofia não é um conhecimento que trabalha puramente a priori nem também trabalha na base de experimentos como fazem as ciências, mas parte do "mundo da vida", isto é, parte da compreensão do mundo e da autocompreensão expressas na linguagem natural o que não significa que ela assume simplesmente estas compreensões ou as deixa assim como são recebidas. Aqui apenas principia seu trabalho de reflexão crítica sobre o recebido na busca da maior coerência (conectividade) e inteligibilidade possíveis destes dados.

Recebemos estes dados de nosso saber cotidiano e das ciências. Neste contexto, o ser humano individual como uma pessoa é compreendido intuitivamente como um ente portador de uma unidade muito especial e possuidor de um centro em que se radica sua capacidade de dizer eu, ou ser seja, como um ente que é um

³⁵ Cf. OLIVEIRA M. A, *Desafios éticos da globalização*, 2a. ed., São Paulo: Paulinas, 2002, p. 140 e s.

sujeito ³⁶. Aristóteles utilizou para compreendê-lo a categoria ontológica de "substância" que se revelou como uma categoria ininteligível e por isto inaceitável. L. B. Puntel propôs como alternativa a categoria de "configuração" que designa um fato complexo composto de uma pluralidade de elementos. No caso do ser humano individual como pessoa são dois os fatores essenciais de onde se partiu que exigem uma aclaração do conceito de configuração para que ele possa dar conta do ser pessoal: uma unidade bem especial e um centro que fundamenta a fala do eu sujeito. A questão de fundo aqui é então: como deve precisamente ser concebida a configuração que constitui o indivíduo humano como pessoa humana? Quais são seus elementos? Como classificá-los? Como pensar esta unidade altamente complexa que é o indivíduo humano? Que fator constitui esta unidade?

Não é o lugar aqui para enfrentarmos adequadamente todas estas questões, mas nos vamos limitar à consideração do que neste contexto é simplesmente irrecusável para delinear o horizonte normativo implicado na questão da tolerância. Em primeiro lugar, o ser humano se manifesta como uma parte da natureza, um corpo orgânico, caracterizado por uma configuração corporal-biológica específica, portanto, portador das qualidades que estão presentes em qualquer ser material e das estruturas características dos organismos. O ser orgânico consiste fundamentalmente na capacidade de acolhida do outro, de abertura ao outro³⁷, de estar em contato com a alteridade. Ele tem sempre um "meio ambiente" determinado, restrito, inultrapassável: ele não pode garantir sua autoconservação sem receber o outro e agir sobre ele.

Desta forma, a corporalidade humana se mostra mediação irrecusável das relações dos seres humanos entre si e com o mundo, pertence, portanto, ao ser humano como componente essencial, porém, sempre numa concretização determinada, isto é, pressupõe um determinado lugar, um determinado tempo etc. Assim, o corpo humano não é simplesmente um objeto entre outros, mas é: "... o próprio homem e, ao mesmo tempo, é, justamente, o homem no seu envolvimento no mundo da alteridade e, portanto, também no mundo do não-sujeito, no mundo da

³⁶ Cf. PUNTEL L. B., *Estrutura e Ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008, p. 352 e ss.

³⁷ Cf. ARISTÓTELES, *De Anima* III, 2.

natureza³⁸". Por esta dimensão, a subjetividade se situa na esfera da *particularidade* espaço-temporal do mundo, tanto do mundo exterior pelo corpo, como do mundo interior pelo psiquismo.

Uma consideração rigorosa do comportamento humano revela, no entanto, que alguns de seus momentos decisivos não são simplesmente explicáveis material ou biologicamente e não se situam, portanto, num horizonte restrito. Seus atos mostram a aptidão por ele possuída de se distanciar do mundo e de si mesmo e de alargar com isto as possibilidades que lhe são abertas. Suas perguntas, que se estendem em princípio a tudo, manifestam que ele não vive simplesmente na imediatidade, pois pode em princípio destruir a imediatidade de suas intuições por pôr tudo em questão e com isto elevar-se acima de tudo numa reflexão radical sobre tudo, desligar-se, "descolar-se" de tudo inclusive de si mesmo, de suas representações, motivações, seus impulsos, padrões de comportamento etc. Este alargamento constitui precisamente a potencialidade do que chamamos o "espírito" humano.

Por isto, compete ao ser humano enquanto ser espiritual uma "coextensionalidade intencional com o universo" ou com o ser como aquele "todo que abrange simplesmente tudo³⁹", não só com o universo existente, pois a potencialidade do espírito vai além do existente na medida em que inclui todas as potencialidades dos infinitos outros universos não realizados precisamente enquanto são inteligíveis. A "intencionalidade" se mostra, assim, como uma estrutura espiritual fundamental.

Assim, o ser humano enquanto ser espiritual é total no sentido de coextensivo ao ser e com isto "eu livre" na medida em que transcende tudo, não está preso por nenhum ente particular enquanto tal e isto constitui a condição de possibilidade de seu relacionamento com os entes. Desta forma, o ser subjetivo, afirmando-se como ser espiritual, ou seja, como *conhecimento* (ser para a verdade, para o acolhimento do ser) e *liberdade* (ser para o bem, para o valor, para o consentimento ao ser) só se compreende adequadamente enquanto correlação ao todo. Enquanto tal, o ser

³⁸ Cf. OLIVEIRA M. A de, *Filosofia Transcendental e Religião. Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner*, São Paulo: Loyola, 1984, p. 235.

³⁹ Cf. PUNTEL L. B., *Estrutura e Ser*, op. cit., p. 367.

humano não pode ser pensado como uma entidade simplesmente física, pois a coextensionalidade com o todo está para além de tudo o que identificamos como realidade física. Precisamente a partir daqui se determina o lugar específico que o ser humano ocupa no sistema do universo, ou seja, a posição absolutamente única que ele ocupa enquanto ser coextensivo com o universo.

Isto implica uma consequência fundamental na determinação da constituição ontológica do ser subjetivo: enquanto coextensivo com o universo ele não pode se reduzido a um elemento que é simplesmente meio para os outros elementos do universo. Porque coextensivo com o universo ele é, então, o "ponto de referência do universo" e, enquanto tal, não pode ser reduzido a puro meio. Ele é o ente que é fim em si mesmo num sentido estritamente ontológico. Para exprimir esta realidade a tradição empregou o conceito de "pessoa". Que o ser humano não seja tratado como fim em si mesmo se contrapõe à sua constituição ontológica equivalendo, portanto, a uma degradação ontológica⁴⁰.

b) A liberdade é o fundamento dos direitos humanos

O ser humano é liberdade, isto é, ele é, por sua constituição ontológica, aberto a um processo de conquista de si mesmo, de afirmação de si mesmo enquanto ser livre através de suas ações que fazem emergir as obras em diferentes dimensões através de que ele efetiva seu ser. Hoje, "essa afirmação da liberdade", como diz A. Touraine: "...se exprime, antes de tudo, pela *resistência* ao domínio crescente do poder social sobre a personalidade e a cultura... Contra todos esses poderes, que constroem ainda mais os espíritos do que os corpos... que impõem uma imagem de si e do mundo mais do que pela lei e regulamento, o sujeito resiste e afirma-se ao mesmo tempo por seu particularismo e por seu desejo de liberdade, isto é, criação de si mesmo como ator, capaz de transformar seu meio ambiente⁴¹".

⁴⁰ Para Honneth, Kant fez do conceito de "respeito" o princípio supremo de toda moral: sempre tratar uma pessoa humana como um fim em si mesma. No entanto, foi Hegel que fez do "princípio do reconhecimento" a pedra angular de uma ética o que teve consequências fundamentais até hoje. Cf. HONNETH A., *Reconhecimento*, in: CANTO-SPERBER M., *Dicionário de ética e filosofia política*, São Leopoldo: Editora Unisinos, vol. 2, 2003, p. 473.

⁴¹ Cf. TOURAINE A. *O que é a Democracia ?*, Petrópolis: Vozes, 1996, p. 24.

Quando se fala de valor em relação a qualquer entidade, isto significa na realidade uma medida determinada por sua constituição ontológica para suas possibilidades de realização⁴² e se compreende a partir do fato de que nenhuma realidade está aí simplesmente já pronta e acabada, mas antes é portadora de uma constituição ontológica que lhe abre um espaço de efetivação de suas possibilidades. Cada entidade estabelece, então, a partir de si mesma, este parâmetro que constitui o que se pode chamar de seu valor ontológico o que significa negação radical do antropocentrismo entendido como a postura que defende a tese de que todos os seres não têm valor em si e por si mesmos, mas só valem na medida em que se ordenam ao ser humano que, assim, pode dispor deles de acordo com os fins que se propõe em sua vida. Toda e qualquer realidade, na medida em que possui uma constituição ontológica, possui, então, um valor intrínseco que estabelece o parâmetro da realização de seu ser próprio e do desenvolvimento de suas potencialidades.

Enquanto ser inteligente e livre, coextensivo ao ser em seu todo, que se possui a si mesmo e é fim em si mesmo, o ser humano possui um valor incondicional e conseqüentemente o valor intrínseco supremo o que de forma alguma significa negar o valor próprio dos outros seres. Do valor ontológico de cada entidade resulta seu valor moral. Assim, os direitos do ser humano são a expressão ética de sua dignidade ontológica específica. Desta forma, os direitos são direitos da pessoa enquanto pessoa, cuja constituição ontológica se caracteriza por vincular a mais radical individualidade com a maior universalidade enquanto abertura à totalidade do ser.

Enquanto pessoa, o ser humano é, em primeiro lugar, um ser singular já que seu processo de individuação é positivo e interior: ele se fundamenta na liberdade enquanto aquela relação em que o ser humano se possui a si mesmo na forma da tarefa indeclinável de configurar seu próprio ser. Pessoa é liberdade, finalidade em si mesma e dignidade intrínseca suprema independente de sua condição étnica, econômica etc. Sua defesa é obrigação inevitável de cada um⁴³. Por outro lado, na

⁴² Cf. PUNTEL L. B. *Estrutura e Ser*, op. cit., p. 396 e ss.

⁴³ Cf. BOFF L., op. cit., p. 57: "Nenhum fim ou propósito cultural ou religioso é superior em dignidade ao ser humano".

base de sua espiritualidade a pessoa é mais aberta de que qualquer outro ente e sua autoefetivação ocorre na construção de obras comuns na história.

Enquanto pessoa, ser inteligente e livre, o ser humano é portador de direitos inalienáveis que são vinculados essencialmente à constituição ontológica do ser pessoal e enquanto tais devem ser considerados como naturais. Todos os seres humanos são por sua constituição ontológica portadores de dignidade e conseqüentemente dos direitos nela fundados. Isto diz respeito, portanto, ao ser humano enquanto tal e por isto é o fundamento da igualdade essencial de todos os seres humanos. Todos são iguais enquanto seres inteligentes e livres e por isto devem ser tratados de acordo com esta dignidade ontológica fundamental. Não pode, portanto, haver uma hierarquia de dignidade entre os seres humanos: todas as pessoas são iguais em dignidade. O universalismo é aqui irrestrito.

Daí porque a efetivação dos direitos universais do ser humano é o alicerce da efetivação da liberdade, da justiça e da paz no mundo⁴⁴. Neste sentido, o sistema do direito tem, segundo E. Dussel, dentro do sistema político, a função específica de ser a referência formal ou a institucionalização de deveres e direitos, que todos os membros da comunidade política, enquanto seres livres, têm que cumprir. A constituição é então a institucionalização dos direitos fundamentais e através disto a base do direito positivo em todas as suas esferas⁴⁵.

Precisamente porque a pessoa é essencialmente um ser histórico, os direitos são sempre uma obra a se realizar na história. A consequência disto que há sempre novos direitos a serem positivados e efetivados. Dussel nomeia alguns destes direitos de que nos tornamos conscientes na atual situação do mundo: direitos da natureza, da mulher, dos homossexuais, das raças não brancas, dos marginalizados, dos excluídos, dos países e povos da periferia deste mundo, dos migrantes, das

⁴⁴ Cf. HABERMAS J., *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos*, in: *Sobre a constituição da Europa*, São Paulo: Ed. Unesp, 2012, p. 17: "...a dignidade humana é um sismógrafo que mostra o que é constitutivo para uma ordem jurídica democrática – a saber, precisamente os direitos que os cidadãos de uma comunidade política devem se dar para poderem se *respeitar* reciprocamente como membros de uma associação voluntária de livres e iguais. *Somente a garantia desses direitos humanos cria o status de cidadãos que, como sujeitos de direitos iguais, pretendem ser respeitados em sua dignidade humana*".

⁴⁵ Cf. DUSSEL E., *Derechos humanos y ética de la liberación*, (*Pretensión política de justicia y lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos*), in: FORNET-BETANCOURT R. (org.), *Menschenrechte im Streit*, op. Cit., p.110.

vítimas da globalização. A partir desta consciência, pode-se entender a tensão que existe entre o sistema de direito positivo e aqueles que, dentro deste sistema, não têm direito (Los "sin-derechos")⁴⁶.

Isto constitui aquilo que poderíamos chamar de "instância de base" da exigência ética da tolerância: nenhuma tolerância se legitima se não implicar reconhecimento da dignidade incondicional do ser humano e dos direitos universais. A dignidade da pessoa humana constitui o horizonte irrecusável em que a tolerância se deve efetivar. A dignidade é algo irrenunciável para uma convivência pluralista. Daí porque ela é "a virtude axial das sociedades pluralistas e democráticas"⁴⁷. Desta forma, tudo aquilo que significar não reconhecimento, negação desta dignidade, não pode ser tolerado: violação da dignidade, redução do ser humano em diferentes formas a coisa, portanto humilhação sistemática da pessoa humana, é algo intolerável.

c) Liberdade e Diferenças: além do Liberalismo Político

A história humana se revela de ponto de vista normativo como o campo de luta pela efetivação de direitos, ou seja, sua transformação em direitos reais, criação de instituições que positivem, reconheçam e garantam direitos, portanto, pela efetivação dos seres humanos enquanto seres livres e conseqüentemente iguais. "O ser-no-outro que constitui o ser humano como ser espiritual significa, então, em sentido pleno, "ser-com-o-outro-sujeito" em efetivação da singularidade e reflexividade no processo de comunhão que culmina enquanto "nós"⁴⁸... A conquista da humanidade do ser humano passa pela conjugação entre igualdade e liberdade e enquanto tarefa histórica isto significa o enfrentamento de todo tipo de desigualdade e servidão.

⁴⁶ Cf. DUSSEL E., op. cit., p. 11.

⁴⁷ Cf. BOFF L., *Virtudes para um outro mundo possível., Vol. II: Convivência, Respeito e Tolerância*, Petrópolis: Vozes, 2006, p. 86.

⁴⁸ Cf. OLIVEIRA M. A. de, *Antropologia Filosófica Contemporânea. Subjetividade e inversão teórica*, São Paulo: Paulus, 2012, p. 253.

Isto significa dizer que a liberdade encontra seu grau supremo de efetivação na conquista da subjetividade dos sujeitos na esfera da cultura⁴⁹, isto é, do mundo das relações sócio-políticas construído pelo ser humano, o que constitui a tarefa ética suprema. Isto acontece na medida em que os sujeitos superam qualquer forma de coisificação, de alienação, e se reconhecem mutuamente como seres fundamentalmente iguais e livres. “Neste sentido, consciência universal significa superação de pontos de vista particularistas e a construção de uma vida coletiva que efetiva, nas diversas dimensões da vida humana, o reconhecimento de todos como seres de igual dignidade⁵⁰”. Ser homem significa conquistar-se como ser livre e o caminho para chegar aí é a construção uma sociabilidade simétrica que seja síntese da identidade (todos sejam considerados como fins em si mesmos) e da diferença (todos sejam reconhecidos nas diferenças que não destroem a igualdade básica)⁵¹.

É a partir deste horizonte que se mostra que universalidade (identidade) e particularidade (diferença) não constituem mundos inteiramente dicotômicos. Do ponto de vista ético, é o universal que abre o espaço a uma posição crítica, ou seja, torna possível a efetivação do autenticamente humano, pois a insistência no puro particular, na pura diferença, pensada sem qualquer referência à universalidade, confirma situações de degradação da vida humana, a perpetuação de guetos e marginalização.

Aqui se impõe uma síntese de opostos: por um lado, a negação do universal nos conduz a um relativismo insustentável, porque contraditório. Por outro lado, o universal ainda é uma esfera abstrata. Assim, a dignidade incondicional da pessoa humana é um universal sem o que não se evitam os diferentes tipos de violência o que significa, porém, respeitar o universal, a dignidade humana, nas diferentes situações históricas, respeitar as diferenças em que o humano se efetiva, não pode

⁴⁹ Hegel, retornando aos gregos, vai recuperar o que ele denomina a dimensão objetiva da liberdade, ou, *liberdade objetiva*, que é o conjunto de instituições e comunidades através de que a liberdade se efetiva no mundo da cultura, criado pelo ser humano. Cf. OLIVEIRA M.A de, *Hegel: Normatividade e Eticidade*, in: *Ética e Sociabilidade*, 5ª. ed., São Paulo: Paulinas, 2015, p. 207 e ss.

⁵⁰ Cf. OLIVEIRA M. A. de, *Antropologia Filosófica Contemporânea*, op. cit., p. 258.

⁵¹ Cf. BOFF L., *Virtudes para um outro mundo possível*, op. Cit., p. 84-85: “O núcleo de verdade contido na tolerância no fundo se resume a isso: cada pessoa tem direito de viver e conviver no planeta Terra. Ela é uma expressão da Terra e tem direito de estar aqui com sua diferença específica. Esse direito antecede qualquer expressão da vida como as visões de mundo, as crenças, as ideologias, a estética e os gostos”.

ser deduzido a priori. Assim, o universal é um momento necessário do agir ético, algo que não pode faltar, pois o que está em jogo aqui é a própria efetivação do ser humano enquanto ser livre, mas insuficiente por não levar em consideração as realizações particulares do ser humano na história.

O ser humano só é enquanto marcado pelo mundo de relações, sempre diferentemente configuradas, em que está inserido assim que cada sujeito é guiado por seu mundo histórico específico, ou seja, ele é um ser culturalmente produzido. Hoje, isto significa situar-se num mundo onde coexistem diferentes visões de mundo, diferentes culturas que constituem a fonte de diferentes formas de pensar e de viver, de conceber o sentido da vida e da morte, de diferentes normas e valores, de práticas e instituições. Isto constitui o segundo nível de consideração da questão da tolerância: o mundo das diferenças em que as pessoas são chamadas a conviver.

A perspectiva normativa aqui é aquela já expressa sinteticamente antes: "respeitar o universal, a dignidade humana, nas diferentes situações históricas, respeitar as diferenças em que o humano se efetiva"⁵². A. Cortina descreve o grande desafio de nosso tempo como um "*conservar o melhor do universalismo e da sensibilidade diante do diferente* em um "terceiro que os supere, sem desperdiçar a riqueza que um e outra oferecem" ⁵³. Ela denomina este terceiro de "cidadania intercultural" que significa que a questão das diferenças é tanto uma questão de justiça⁵⁴ quanto de riqueza humana.

Na realidade, trata-se aqui de uma decorrência da finitude ontológica fundamental do ser humano: nenhuma efetivação do ser humano na história é capaz de esgotar suas potencialidades. Portanto, em princípio, as diferenças se explicam enquanto diferentes formas de efetivação e manifestação da grandeza ontológica do ser humano e enquanto tais devem ser respeitadas. Daí a exigência de tolerância em princípio frente às diferenças, pois nelas está em jogo o processo de conquista da

⁵² Ribeiro fala neste contexto de busca de uma via média. Cf. RIBEIRO E. V., op. cit., p. 397: "Via de respeito à diversidade e a salvaguardar os direitos fundamentais, especialmente, das minorias".

⁵³ Cf. CORTINA A., op. cit., p. 146.

⁵⁴ Honneth chama atenção à redefinição do conceito de justiça com a introdução da problemática do reconhecimento uma vez que ela não se reduz à repartição justa ou injusta dos bens materiais, mas deve integrar em si, de maneira essencial, nossas concepções sobre a maneira como os sujeitos se reconhecem uns aos outros e o mútuo reconhecimento de suas identidades. Cf. HONNETH A., *Reconhecimento*, op. cit., p. 473.

identidade de indivíduos e culturas. Nas sociedades contemporâneas estas diferenças se constituem a partir de fatores étnicos, religiosos e políticos fonte de inúmeros conflitos entre grupos sociais e nações o que se revela de forma mais clara na crise que eclodiu em vários países a respeito do tratamento com minorias étnicas e religiosas.

Foi isto, como diz Paulo Barreto⁵⁵, que exigiu na atualidade uma redefinição da ideia de tolerância e se articulou o conceito de “tolerância social” que explicita uma problemática além da “tolerância política” do liberalismo político (reconhecimento igualitário), pois diz respeito à convivência numa mesma sociedade política de comunidades sob muitos aspectos diferenciadas (reconhecimento das diferenças)⁵⁶. Passa agora para o primeiro plano a convivência numa sociedade pluralista e democrática de diferentes culturas e valores. Taylor fala aqui de reconhecimento universal da identidade singular, isto é, da condição de ser distinto o que implica que não discriminar é tratar diferentemente os diferentes⁵⁷.

Já que as diferenças são momentos constitutivos do processo de conquista de si mesmo do ser pessoal se pode perfeitamente falar aqui de “direitos das diferenças” o que não significa que todas as diferenças sejam igualmente portadoras da mesma dignidade, pois há diferenças que devem ser rejeitadas. Aqui está o critério de avaliação, fundamento de uma convivência pacífica entre os diferentes nas sociedades pluralistas: toda diferença compatível com a dignidade fundamental do ser humano é tolerável.

Referências bibliográficas

ARRUDA, J. M. Carl Schmitt: política, Estado e direito. In: OLIVEIRA, Manfredo; AGUIAR, Odílio; SAHD, L.F. (Org.) *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 56-86

ARISTÓTELES, *De Anima* III, 2.

⁵⁵ Cf. PAULO BARRETO V. de, *Tolerância*, op. cit., p. 514.

⁵⁶ Cf. TAYLOR Ch., *Argumentos Filosóficos*, op. cit., p. 250-253.

⁵⁷ Cf. TAYLOR Ch., *Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento*, Lisboa: Instituto Piaget, s/d, p. 61.

BAYLE, Pierre. *De la tolerance, commentaire philosophique*, Paris: Presses Pockets, 1992.

BOFF L., *Virtudes para um outro mundo possível., Vol. II: Convivência, Respeito e Tolerância*, Petrópolis: Vozes, 2006.

BRIESKORN N., *Die Menschenrechtskultur in der Zeit der Globalisierung, der Unverbindlichkeit und der Unsicherheit*. In: FORNET-BETANCOURT R. (org.), *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität: Dokumentation des VII. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms Nord-Süd*, Frankfurt: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2000, p. 25.

CENCI, A. V. Reconhecimento, realização de si e paideia: sobre o sentido atual de um antigo ideal. In: BOMBASSARO, L. C; DALBOSCO, C.A; KUIAVA, E. A. (orgs.), *Pensar Sensível. Homenagem a Jayme Paviani*, Caxias do Sul: Educs, 2001, p. 319-321.

CITTADINO, G. Pluralismo. In: PAULO BARRETO, V. de/CULLETON, A. (coordenação), *Dicionário de Filosofia Política*, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 397.

CORTINA, Adela. *Cidadãos do mundo para uma teoria da cidadania*, São Paulo: Loyola, 2005.

DUSSEL, Enrique. Derechos humanos y ética de la liberación, (Pretensión política de justicia y lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos). in: FORNET-BETANCOURT, R. (org.). *Menchenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a.M. / London, 2000.

HABERMAS, J., *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos*, in: *Sobre a constituição da Europa*, São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

HÖFFE, O., *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: 1999, p. 206-207.

HONNETH, Axel. The social dynamics of disrespect: on the location of critical theories today. In: *Disrespect: the normative foundations of critical theory*. Cambridge: Polity Press, 2007, p. 63-79.

HONNETH, Axel. *Reconhecimento*, in: CANTO-SPERBER M., *Dicionário de ética e filosofia política*, São Leopoldo: Editora Unisinos, vol. 2, 2003, p. 473.

KUTSCHERA, F. von, *Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit*, Walter de Gruyter: Berlin/New York, 1998, p.19-23.

MENDONÇA, R., *Reconhecimento*, in: AVRITZER L. (org.), *Dimensões políticas da justiça*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

MENDUS, S. *Tolerância*, in: CANTO-SPERGER M. (org.), *Dicionário de ética e política*, vol. 2, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, p. 701.

OLIVEIRA, Manfredo. *Desafios éticos da globalização*, 2a. ed., São Paulo: Paulinas, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo. *Antropologia Filosófica Contemporânea. Subjetividade e inversão teórica*, São Paulo: Paulus, 2012, p. 253.

OLIVEIRA, Manfredo. *Hegel: Normatividade e Eticidade*. In: *Ética e Sociabilidade*, 5ª. ed., São Paulo: Paulinas, 2015.

OLIVEIRA, Manfredo. *Filosofia Transcendental e Religião. Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner*, São Paulo: Loyola, 1984.

PAULO BARRETO V. de, *Tolerância*, in: PAULO BARRETO V. de/CULLETON A. op. cit., p. 512.

PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

RAWLS, J., *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*. Ed. por Hirsch W., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

RIBEIRO, E. V., *Reconhecer-se reconhecido: o problema do reconhecimento enquanto questão antropológica, ética e política*, in: Síntese vol. 43 n. 137 (2016) 387-400.

RICOEUR, Paul. *Après Théorie de la justice de John Rawls*, in: *Le Juste*, Paris: Éditions Esprit, 1995, 114-115.

ROHDEN, L; VALLS, Álvaro (Orgs.). *Entre a Filosofia Dialética e a gestão: Festschrift em homenagem ao Pe. Marcelo Fernandes de Aquino, S.J.*, São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2018.

TAYLOR, Charles. *A política do reconhecimento*, in: *Argumentos filosóficos*: São Paulo: Loyola, 2000, p. 241-274.

TOURAINÉ, A. *O que é a Democracia?* Petrópolis: Vozes, 1996.

UTZ, Konrad. *Freundschaft. Eine philosophische Theorie*, Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh, 2012.

VALADIER, P., *Catolicismo e Sociedade Moderna*, São Paulo: Loyola, 1991, p. 32-33.

VITA, A. de. *Sociedade democrática e tolerância liberal*, in: *Novos estudos CEBRAP*, n. 84 (2009).

WALZER, M. *The Communitarian Critique of Liberalism*, in: *Political Theory* vol. 18 n. 1 (1990) 6-23.

WALZER, M. *Esferas da justiça. Uma defesa do pluralismo e da igualdade*, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WALZER, M. *Politics and passion. Toward a more egalitarian liberalism*, Yale: Yale University Press, 2004.

2. Hierarquização burocrática das democracias espetaculares



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-02>

Castor M.M. Bartolomé Ruiz¹

Introdução

As democracias contemporâneas estão sendo tensionadas em diferentes direções, que tendem a descaracterizar o poder democrático das democracias. De um lado, assistimos na atualidade, com certa perplexidade, à emergência e consolidação de movimentos autoritários, com forte componente neo-fascista. Estes movimentos neo-autoritários têm muitas roupagens e maquiagens ao longo do planeta, porém todos eles vestem a roupagem comum do populismo de massas arrastadas por líderes que a modo de novos *führer* se apresentam como salvadores de pátrias e Estados supostamente caóticos. Os novos movimentos autoritários têm em comum que emergem dentro das margens das democracias, porém aspiram a corroer as democracias por dentro por considerá-las regimes decadentes que devem ser suplantados por um outro suposto modelo eficiente de poder, uma espécie de “democracia autocrática”. Para legitimar-se socialmente, esta tendência corrosiva das democracias preconiza um discurso xenófobo, racista, que constrói inimigos invisíveis; produz um discurso anti-sistema baseado em relatos mirabolantes e até conspiranólicos de todo tipo, propondo-se como alternativa salvacionista. Estes movimentos autoritários estão longe de fazer uma crítica construtiva das democracias modernas, e seu objetivo não é expandir a democracia. Muito pelo contrário, o ponto de chegada destes movimentos autoritários é a morte da democracia e o esplendor do autoritarismo.

Por outro lado, há uma linha crítica que deve ser explicitada em relação aos atuais modelos das democracias modernas, em virtude do déficit democrático que carregam desde sua origem. Contudo, há que estabelecer uma diferenciação muito

¹ Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. <http://orcid.org/0000-0002-6826-1560>

clara entre a crítica construtiva que aqui propomos, com intuito de expandir a democracia e democratizar a vida pública ao máximo, e a crítica dos novos movimentos autoritários que se utilizam das falhas das democracias modernas para tentar sepultar a própria democracia e instaurar regimes autocráticos com seus correspondentes *führer* ou *Duche*.

A crítica construtiva das democracias modernas que aqui propomos está fundamentada no déficit democrático estrutural e programático que desde suas origens é objeto de muitas lutas sociais e políticas. Desde a constituição, no século XVIII, as democracias modernas carregam um déficit democrático constante que está na origem de muitas das lutas sociais e políticas por tornar a democracia algo efetivo e não meramente formal.

A democracia se constituiu na Grécia antiga criando uma inovação histórica nas relações sociais uma vez que se propunha um espaço público isonômico para todos os cidadãos. No espaço público da democracia não haveria hierarquias nem subordinações sociais, já que estas eram próprias das *oikos* e do resto de instituições sociais. Só no espaço público da Ágora democrática ficavam abolidas todas as hierarquias sociais, possibilitando que todos os cidadãos pudessem ser e expressar-se em igualdade de condições. A abolição das hierarquias era uma condição *sine qua non* para a existência da própria democracia como um invento do espaço público com igualdade deliberativa de todos os cidadãos.

Já na origem, a despeito deste empenho isonômico das democracias gregas para abolir as hierarquias no espaço público da Ágora, a própria delimitação de quem poderia ser considerado cidadão obedecia a uma forte estrutura hierárquica da sociedade antiga. As mulheres foram expulsas da democracia por considerar que sua natureza era inferior ao varão, da mesma forma artesãos, metecos, trabalhadores e certamente a massa de escravos eram desprovidos da cidadania e conseqüentemente do direito à isonomia política. A forte estrutura da hierarquização social prevaleceu nas democracias antigas para limitar o espaço público isonômico a uma minoria de homens, livres e provenientes das boas famílias (*genos*).

Contudo, o valioso das democracias gregas é que inovaram de modo muito singular a possibilidade de pensar e criar um espaço público isonômico, no qual a

abolição das hierarquias sociais possibilitava o exercício de uma nova forma de poder (*kratos*) pelos cidadãos, povo, (*demos*).

As democracias modernas se constituem olhando para o passado das democracias gregas. Decidem abolir as hierarquias estamentais do modelo social feudal, que prevaleceu por mais de um milênio, e constituir uma nova forma de poder público onde a cidadania se caracteriza pela abolição das hierarquias sociais e o reconhecimento da isonomia no espaço público. Contudo, desde o início das democracias modernas também foram estabelecidos fortes hierarquizações prévias para poder aceder à cidadania. Assim, as mulheres continuaram a ser consideradas seres de segunda categoria sem direito a nenhum tipo de participação pública. Um dos registros históricos mais veementes da obstinação moderna em negar a cidadania à mulher por considerá-la naturalmente inferior ao homem está na luta de Olympe de Gouges que em plena revolução francesa reivindicou, junto com um coletivo de mulheres, o direito de cidadania plena e inclusive redigiu uma "Declaração dos direitos da Mulher Cidadã", (GOUGES, 2007); seu destino final foi ser guilhotinada por defender esta causa. Foram longos séculos de lutas sociais que permitiram expandir, bem entrado o século XX, o *kratos* para reconhecer as mulheres como *demos*.

Da mesma forma, as democracias modernas restringiram a potencialidade democrática através de constantes hierarquizações sociais que impediam ou limitavam a cidadania e como consequência a isonomia necessária para o exercício do poder público. Assim, as democracias modernas se constituem como democracias censitárias, ou seja, só aqueles homens que demonstrem serem proprietários de um número mínimo de bens, poderão exercer a cidadania. Com esta hierarquização se excluía a grande massa de trabalhadores. Foram as lutas operárias e a organização sindical que ao longo do século XIX foi expandindo o sentido da democracia para incluir nela a todos os cidadãos, homens, independentemente dos bens possuídos.

Ainda, as democracias modernas proclamaram nas suas declarações e constituições a igualdade de todos os homens ao nascer, porém não viam quaisquer contradição em continuar com a escravidão e o colonialismo. Inclusive após as lutas pela abolição da escravidão durante os séculos XVIII e XIX não se conseguiu que as

democracias modernas reconhecessem e integrassem os ex-escravos e seus descendentes como cidadãos de plenos direitos. Em seu lugar, muitos regimes políticos modernos, denominados democráticos, instituíram as políticas da segregação racial (*apartheid*), entre eles um dos símbolos por excelência da democracia ocidental, EEUU. Só depois de muitas e longas lutas sociais de séculos, bem avançada a segunda metade do século XX, se conseguiu a extinção da segregação política do Estado de direito e a integração com cidadania completa a todos os afrodescendentes. Da mesma forma as democracias modernas continuaram a implementar colonialismos de todo tipo, considerando, por exemplo as legislações dos EEEUU, Canadá, Austrália, entre muitos outros, os indígenas como seres inferiores que não merecem a cidadania plena.

A história das democracias modernas vem mostrando que o sentido da democracia leva consigo uma constante luta para ressignificar e ampliar a democratização das democracias. Ao longo destes séculos das democracias modernas, as lutas foram permanentes para retirar as diferentes hierarquizações que limitam o exercício da democracia dentro das democracias. As democracias atuais aparentemente aboliram as hierarquizações dos séculos passados reconhecendo cidadania plena às mulheres, aos trabalhadores, abolindo escravidão. Contudo a realidade nos mostra que há um déficit de democracia no funcionamento das democracias atuais e devemos analisar de modo interno os dispositivos através dos quais as novas hierarquias se estabelecem por dentro dos procedimentos formais das democracias atuais, a tal ponto que essa hierarquização invisibilizada continua a restringir a potencialidade das democracias, constringendo-as a funcionar como meros arcabouços formais de legitimação dos governos.

Chegados a este ponto, cabe nos questionar quais são os dispositivos através dos quais as democracias contemporâneas do século XXI são conduzidas para a sombra dos autoritarismos. Neste ponto gostaríamos de destacar três dispositivos que deslocam as democracias atuais do seu sentido democrático e as conduzem para um comportamento autoritário. hierarquização burocrática; massificação espetacular; aclamação.

Hierarquização burocrática das democracias

Foucault já mostrou nas suas pesquisas que na modernidade houve a constituição bipolar das categorias povo e população (FOUCAULT, 2008). O povo foi considerado sujeito da soberania e da cidadania, enquanto a população foi concebida como a massa biológica que deve ser governada a partir de suas tendências naturais. Esta bipolaridade permanece inerente aos atuais dispositivos de poder modernos e atravessa o funcionamento deficitário das atuais democracias. O povo é concebido como sujeito da soberania e foram desenvolvidas formas institucionais de legitimar e exercer essa soberania, que constitui propriamente o que denominamos Estado democrático de direito. Contudo e concomitantemente a esse processo, também foram implementadas formas de governamentalização da população, técnicas através das quais se consegue dirigir as preferências e até a liberdade de escolha da população, levando em conta seus instintos ou tendências mais naturais. O paradoxo é que todos somos concomitantemente povo e população, ou seja, somos formalmente sujeitos da soberania política e também nos governamentalizam diariamente em nossos comportamentos para conduzir nossas decisões. Este poder bipolar erode de modo significativo a liberdade dos cidadãos que se torna mais uma conduta de consumidores. Por sua vez, a governamentalização da população faz que nossas democracias atuais mantenham uma hierarquização invisível que produz uma massificação comportamental. Esses dois aspectos constroem as democracias a serem meros produtos de um mercado de oferta de candidatos que consumimos como população.

Por esta palavra 'governamentalidade', entendo o conjunto de instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008, p. 143).

Esta bipolaridade impacta de modo decisivo em dois aspectos que consideramos cruciais para as democracias modernas, a saber, a substituição do povo pela população e o desenvolvimento da opinião pública como tecnologia para gerenciar a conduta da população. A seguir, analisaremos como as atuais democracias transformaram-se no oximoro representado nas democracias de massas e posteriormente nas democracias espetaculares, como consequência direta e imediata dos dispositivos de governamentalização amplamente disseminados pelo conjunto do tecido social.

As democracias modernas carregam um duplo sentido, nem sempre percebido. Quando falamos de democracia: "pode significar uma de duas coisas diferentes: um modo de constituir o corpo político (em este caso estamos falando de direito público) ou uma técnica de governo (caso em que o nosso horizonte é o da administração prática)" (AGAMBEN, 2011b, p. 1). Nessa dupla acepção da democracia encontram-se implícitas as duas dimensões do poder moderno, a saber, o poder soberano e a técnica de governar. A rigor, a bipolaridade soberania e governo está implícita no modo como designamos à democracia atual. Esse duplo sentido da democracia já está presente na Grécia antiga em que o uso do termo *politeia* significava tanto a constituição (poder soberano) como o governo. Essa bipolaridade do sentido da democracia ressurgiu nos primeiros teóricos da modernidade (AGAMBEN, 2011b, p. 3).

O poder moderno se constitui a modo de uma máquina bipolar que articula a soberania e o governo. Os dois eixos da máquina bipolar têm em comum a captura e o governo da vida humana. A soberania captura a vida humana sob a forma de exceção, enquanto o governo a gerencia como um insumo biológico. A vida humana é, para a máquina bipolar, o referente a ser capturado e governado; por isso o poder moderno é intrinsecamente biopolítico (MCGOVERN, 2011, p. 213-23; PRIMERA, 2015). Há importantes aspectos dos dispositivos biopolíticos da economia política que interferem e penetraram nas democracias modernas tornando-as "democracias espetaculares" esvaziando as democracias do princípio originário do *cratos* em relação a *demos* (ROSS, 2006, p. 74-85). Como consequência, as democracias são transformadas num espetáculo em que o povo tornou-se um espectador que participa no ato de opinar. "O 'devir da imagem do capital' não é senão a última

metamorfose da mercadoria, na qual o valor de troca, desde então, eclipsou totalmente o valor de uso e, depois de ter falsificado toda produção social, pode agora aceder a um estatuto de soberania absoluta e irresponsável sobre toda a vida" (AGAMBEN, 2015, p. 74). Entre outros aspectos que descaracterizam o sentido democrático das atuais democracias, destacamos neste estudo dois: a hierarquia burocrática e os dispositivos de glorificação.

Para compreendermos a eficiência dos dispositivos do poder moderno, devermos levar a sério a 1ª tese de Walter Benjamin "Sobre o conceito de história" (BENJAMIN, 2012, p. 7-21), na qual assinala que a teologia, por mais que hoje apareça como feia e sem importância, contém potencialidades políticas importantes para analisar nosso tempo presente. Inclusive para entendermos os fios ocultos do poder moderno devermos trazer à luz as assinaturas que este poder incorporou da própria teologia para legitimar-se como poder. Por isso a genealogia da economia política moderna deve retroagir até os debates teológicos cristãos dos séculos III e IV d.C. em relação ao problema da criação livre do mundo por Deus e a liberdade humana, assim como o governo livre do mundo e dos homens por Deus (KOTSKO, 2014, p. 107-114). Nesta dupla dimensão divina, a teologia cristã cristalizou, de um lado, o sentido da soberania divina que transcende o mundo, de outro lado, a imanência de Deus no mundo através do seu governo. "Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo de qualquer outro aspecto social" (AGAMBEN, 2011, p. 13).

Dos vários elementos condizentes com a governamentalidade moderna, há que prestar especial atenção à burocracia, algo que as pesquisas de Foucault já tinham localizado como relevante, porém sem um desenvolvimento explícito mais amplo (FOUCAULT, 2008, p. 383-417). Para compreendermos muitos dos processos modernos de burocratização da gestão temos que nos remeter aos tratados teológicos cristãos, que se preocuparam em analisar como Deus pode governar o mundo através de intermediários, para melhor entendermos a genealogia da governamentalização das condutas contemporâneas.

Ao longo do pensamento filosófico encontramos ampla produção discursiva a respeito da temática da soberania, porém há pouca reflexão filosófica sobre o

governo. Diferentemente da filosofia, durante séculos não cessaram de se escrever tratados de teologia entorno à temática do governo e suas diversas questões. A problemática teológica do governo abrange tanto as questões filosóficas a respeito da liberdade, quanto às questões práticas entorno da burocracia (TOSCANO, 2011, p. 125-136). A genealogia do poder moderno oculta as assinaturas teológicas secularizadas (AGAMBEN, 2009), porém a suposta secularização não desativou a vigência dessas assinaturas que continuam ativas dentro dos dispositivos de poder modernos (LUDUEÑA, 2011, p. 99-113). Primeiramente, há que desvendar essas assinaturas teológicas para entendermos como operam as novas formas de dominação social.

No caso da burocracia, também encontramos na teologia a matriz genealógica desta importante questão para a governamentalidade (GIGNAC, 2019). Um primeiro aspecto a ser destacado da genealogia da burocracia é o conceito de hierarquia. Toda burocracia, diferente da democracia, opera por hierarquias. Foi Dionísio de Areopagita quem dedicou um tratado completo ao tema da hierarquia com o título “*A hierarquia celeste*” (DIONÍSIO AREOPAGITA, 2015). “A invenção do termo *hierarchia* é a contribuição específica do autor, cujo vocabulário é, de resto, fortemente dependente de Proclo. Como Tomás observa oportunamente, o termo não significa “ordem sagrada”, mas “poder sagrado” (AGAMBEN, 2011, p. 170). Este tratado, mesmo sendo apócrifo, serviu de modelo para consolidar a hierarquia eclesiástica como imitação da hierarquia celeste. A rigor, o tratado oferece o modelo para todas as hierarquias, uma vez que as instituições não eclesiais imitarão o modelo burocrático da gestão hierárquica proposto pelo tratado, implementado com bom sucesso pela Igreja. O governo hierárquico de Deus se faz através dos anjos. Eis por que a doutrina sobre os anjos, hoje tão desprezada, teve uma grande importância durante séculos, pois dela dependia a compreensão correta do bom governo divino do mundo e das pessoas. Os anjos são os funcionários de Deus.

A introdução de um tema hierárquico na angelologia – ou antes a invenção do próprio termo “hierarquia” – é obra de um apócrifo, cujo gesto é uma das mistificações mais tenazes da história da literatura cristã e ainda espera para ser desvelado [...] De qualquer maneira, uma leitura que tenha se libertado do

anteparo da interpretação translaticia não deixa dúvidas quanto à estratégia do apócrifo, que apresenta logo depois de sua *Hierarquia celeste* uma *Hierarquia eclesiástica*: trata-se, de um lado, de hierarquizar os anjos, dispondo as fileiras segundo uma ordem rigidamente burocrática e, de outro, de angelizar as hierarquias eclesiásticas, distribuindo-as segundo uma gradação essencialmente sacral (AGAMBEN, 2011, p. 169- 170).

O tratado teve uma grande influência na organização da estrutura social durante toda a idade média e, posteriormente, a noção de hierarquia será incorporada ao governo moderno como elemento constitutivo da diferenciação funcional tanto no Estado, quanto na gestão corporativa. Cada gestor está submetido a um superior imediato, ao qual deve obedecer e dar resposta de todas suas ações corporativas.

Para a filosofia jurídica, a problemática do governo e sua estrutura burocrática estava ausente do seu horizonte reflexivo por ser considerada uma questão prática menor. Foi a teologia enquanto área do saber que lhe dedicou uma maior atenção e desenvolveu uma longa e densa reflexão sobre o sentido político da burocracia. A importância que Tomás de Aquino deu ao problema da burocracia e da hierarquia no opúsculo de *De gubernatione mundi*, em sua magna obra *Summa Teologica* (AGAMBEN, 2011, p. 147). Neste capítulo, Tomás de Aquino pensa como será a organização do governo do mundo por Deus a partir de uma sofisticada organização de intermediários. Deus teria seus ministros para governar, que seriam os anjos. O termo ministros e ministérios são oriundos da teologia cristã, eles são aplicados àqueles que exercem a função (funcionários) em nome de outro. Para Tomás, a utilização de ministros não diminui a potência do governo, senão que aperfeiçoa o modo de fazê-lo:

Isso é precisamente o que constitui a razão do seu ministério, porque o ministro é como um instrumento de caráter racional e o instrumento é sempre movido por outro e a outro também se ordena a sua ação. Por isso, as ações dos anjos são chamadas de ministérios; e por isso se diz que os anjos são enviados em ministério (AQUINO, 2001, C.112.a2).

Tomás de Aquino chega, inclusive, a conceber a distinção entre ministros assessores e ministros executores, que ele denomina como anjos assistentes e anjos administradores. Os primeiros estão diretamente na presença de Deus, na contemplação, e recebem as ordens diretamente de Deus. Os segundos estão numa escala hierárquica inferior e recebem as ordens dos primeiros. "Se os anjos superiores não são enviados em ministério exterior, será porque estes executam os ofícios divinos por meio dos inferiores. Mas, ao serem todos os anjos desiguais, como dissemos, para cada anjo há outro inferior, exceto para o último" (AQUINO, 2001, C.112.a2). Como mostra Agamben, nos tratados teológicos encontramos muitas categorias conceituais do governo utilizadas em nossos dias, assim como aprecia-se uma influência destes tratados no que será a burocracia moderna (AGAMBEN, 2011, p. 175).

Na medida em que a política moderna é capturada pela *oikonomia*, a democracia também é contaminada pelo princípio *oikonomico* da gestão burocrática das deliberações. Deste modo, a hierarquia penetra nas democracias contemporâneas através do caráter governamentalizador que as vai contaminando. Neste caso, e mais uma vez, nos confrontamos com um oxímoro de nossas democracias: a gestão burocrática das deliberações livres dos cidadãos. À medida que as democracias vão transferindo, cada vez mais, o dispositivo (democrático) da deliberação para o dispositivo (econômico) da burocracia, a democracia torna-se mais uma governamentalização *oikonomica* das condutas dos cidadãos realizada através da gestão hierárquica das decisões na forma da delegação de um poder vicário.

A dúplice (ou tríplice) estrutura da máquina governamental (Reino e Governo, *auctoritas e potestas, ordinatio e executio*, mas também a distinção dos poderes nas democracias modernas) adquire nessa perspectiva seu sentido próprio. O governo age vicariamente com respeito ao Reino; mas isso tem sentido só no interior de uma economia de funções, em que nenhum poder pode prescindir do outro (AGAMBEN, 2011, p. 156).

Temos aqui desenhado um ponto crítico de tensão entre a *oikonomia* e as democracias contemporâneas. Essa tensão ocorre porque as democracias, cada vez mais, são gerenciadas como espaços *oikonomicos* (AGAMBEN, 2011b, p. 4). Nas atuais democracias, o princípio da isonomia torna-se mais formal que real, prevalecendo sobre a isonomia da cidadania as hierarquias funcionais do aparato burocrático. Concomitantemente, e à medida que a economia vai-se sobrepondo sobre a própria democracia, os modelos corporativos de gestão vão substituindo os princípios democráticos de deliberação. Talvez possamos encontrar neste paradoxo da governamentalidade um dos aspectos pelos quais as democracias contemporâneas vão perdendo seu caráter de deliberação pública e se tornando, cada vez mais, um espaço de mera gestão de necessidades.

O espetáculo nas democracias de massas

A governamentalização da população propiciou o surgimento do conceito de "opinião pública". Esta formava parte da razão de Estado para conseguir dirigir os comportamentos da população. A questão chave desta problemática é saber: por que o poder necessita de glória? (AGAMBEN, 2011, p. 10). Esta questão pode se desdobrar interrogando como é que as democracias modernas necessitam apelar permanentemente para dispositivos de glorificação do poder a fim de manter a sua legitimidade? Por que a estabilidade de um poder democrático depende tanto de cerimônias, protocolos e liturgias, sem as quais sua legitimidade jurídica é insuficiente e poder balançar e até sucumbir? Agamben percebe que nestas questões há um nexo, muitas vezes oculto, entre a soberania e o governo, e se faz necessário desvendar esse elo oculto para termos uma leitura crítica da máquina bipolar do poder moderno.

Um dos nexos ocultos do poder moderno seria sua relação com os dispositivos de glorificação. A glória é um atributo divino e uma categoria teológica (DICKINSON, 2017). Contudo, ela já era amplamente utilizada nas formas clássicas de soberania absoluta. O soberano, para legitimar sua soberania perante os súditos, necessitava maquiar o poder com a fastuosidade das cerimônias. Embora as formas de glorificação da soberania pareçam ser algo superado pelo forte matiz religioso e

sagrado que carregam consigo, o poder moderno atualizou as formas de glorificação do poder, mas nunca renunciou a elas. Isso é mais um indício de que a pretensa secularização moderna não aboliu as assinaturas do sagrado das instituições ou práticas políticas modernas. As formas de glorificação utilizam-se dos ritos como significantes do poder. O rito é sempre uma expressão das formas de glorificação (KANTOROWITZ, 1998). O rito em muitos casos enaltece o poder, em outros, inclusive, o poder depende do rito. O poder moderno, que nunca se desprende das liturgias e seu caráter performativo, produziu uma infundável sequência de ritos através dos quais se consolida e até se legitima como poder. Os atos de investidura do poder talvez sejam um dos maiores exemplos da relação entre significante e significado ritual do poder. Alguém não poderá exercer legitimamente o poder se não tiver passado pelo rito da investidura. Sem a investidura o poder não pode ser exercido e através dela o poder é transferido numa espécie de performatividade significativa que se parece muito com o rito da liturgia sacramental. As liturgias são inerentes às formas de legitimação e exercício do poder moderno: "Nas recepções e nas cerimônias solenes, o presidente da república continua seguindo regras protocolares, cuja observância é delegada a funcionários especiais..." (AGAMBEN, 2011, p. 276).

De todas as formas rituais e litúrgicas do poder moderno, se destaca a importância da opinião pública como dispositivo moderno de glorificação do poder das democracias modernas. A opinião pública não só tornou-se uma técnica de governamentalização da população, senão que ela opera como um dispositivo de glorificação essencial para a estabilidade e permanência de qualquer poder moderno. A estabilidade dos governantes das democracias atuais depende da opinião pública, caso esta tenha índices muito baixos de aprovação, um governo coloca a risco sua própria sobrevivência. O dispositivo da opinião pública desdobrou-se em muitas facetas, por exemplo, as pesquisas de opinião dos eleitores podem decidir efetivamente uma eleição; a opinião de confiança dos consumidores mostra tendências comportamentais, etc. O poder depende, cada vez mais, dos dispositivos da opinião pública.

Outrossim, fica cada vez mais evidente que a opinião pública não existe de forma natural ou espontânea. Se desde o século XVIII já percebemos que a opinião

pública emergiu na teoria da razão de Estado como um espaço de intervenção do poder do Estado para seu próprio benefício, no atual estágio, a opinião pública sofre amplas interferências de múltiplos dispositivos de poder que se utilizam das mais sofisticadas tecnologias para influenciar as diversas opiniões das pessoas sobre qualquer aspecto relevante para a vida social. A opinião pública é fabricada, em grande parte, por dispositivos de comunicação. Quanto maior for o poder de penetração de um dispositivo de comunicação, mais influência terá na criação da opinião pública. Logo as democracias modernas estão reféns destes mecanismos de legitimação midiática. Esta dependência tão estreita faz das democracias atuais umas democracias espetaculares, como veremos a seguir.

O dispositivo da aclamação e os populismos "democráticos"

Há que analisar a importância política do ritual da aclamação, inerente à glorificação. Neste ponto temos que retomar, de forma crítica, o estudo de Carl Schmitt sobre o valor político da aclamação (SCHMITT, 2001). Em 1928 Carl Schmitt escreveu o ensaio *Referendum e proposta de lei de iniciativa popular*. Neste ensaio Schmitt analisa o valor jurídico das aclamações no direito público. Schmitt parte do princípio de que o povo só existe na publicidade, ou seja, quando se manifesta publicamente. Inclusive Schmitt associasse às teses da democracia direta de Rousseau, segundo as quais o povo não pode ser representado. Só o povo reunido de forma pública pode fazer a ação política por excelência, já que só esta expressa a vontade popular que, segundo Schmitt, se realiza na forma de "aclamação". A aclamação representa o ato de soberania popular por excelência. O povo reunido, ao aclamar das diversas formas possíveis, realiza o exercício pleno da soberania. Para Schmitt, a aclamação é a expressão clara do que ele denomina de *democracia pura*. "De fato, a verdadeira atividade, capacidade e função do povo, o núcleo de toda expressão popular, o fenômeno democrático originário, o que também Rousseau projetou como verdadeira democracia, é a aclamação, o grito de aprovação ou rejeição da massa reunida" (SCHMITT, 2001, p. 62). Fica evidente que por trás da democracia pura de Schmitt ecoam as experiências fascistas e nazista, assim como caudilhismos de todos os signos, de aclamação do líder.

De outro lado, o valor jurídico da aclamação no reconhecimento da soberania política remete, para Schmitt, ao sentido da aclamação litúrgica cristã. A liturgia cristã sempre entendeu que a aclamação é um rito através do qual se glorifica, de forma plena, a soberania divina. seguindo o estudo de Erick Peterson sobre a aclamação, este autor pergunta: o que é uma aclamação? Esta pode ser definida como uma "exclamação", que por sua vez pode ser de aprovação ou reprovação, de concordância ou discordância, de louvor ou crítica. Em Roma a aclamação vinha acompanhada de vários gestos como erguer a mão direita, o aplauso, agitar lenços. de Erik Peterson afirma que: "A fórmula *Heis theos* é uma aclamação e não uma profissão de fé" (AGAMBEN, 2011, p. 187). Desse modo, as aclamações da liturgia cristã remetem, de forma obscura, às aclamações dos imperadores romanos e ainda às aclamações com as quais, inclusive, saudavam a epifania de Dionísio nos rituais órficos. Segundo Peterson, a aclamação tem um nexos essencial que une direito e liturgia (AGAMBEN, 2011, p. 189). Como veremos a seguir, esta tese de Peterson será seguida por Schmitt e estaria vigente nas modernas formas de aclamação midiática.

Num outro argumento, Schmitt reconhece que nas sociedades atuais é impossível realizar as assembleias de todo o povo para aclamar. Por isso, segundo Schmitt, a aclamação sobrevive nas democracias contemporâneas na forma de "opinião pública". "A opinião pública é a forma moderna da aclamação [...] Não há nenhuma democracia e nenhum Estado sem opinião pública, assim como não há Estado sem aclamação" (SCHMITT, 1938, p. 320).

Segundo a tese de Schmitt, a aclamação litúrgica retornou ao espaço público das democracias puras na forma aclamatória da opinião pública. Neste ponto, Agamben conecta de forma crítica as teses de Schmitt com o atual formato das democracias burguesas, já que, de modo muito paradoxal, percebe-se que as democracias atuais aderiram às teses de Schmitt ao considerar, ainda que implicitamente, que a opinião pública é o dispositivo que confere estabilidade e legitimidade ao governo, porque ele expressa a vontade pública desse momento.

Essa descoberta científica da aclamação é o ponto de partida para uma descrição dos procedimentos da democracia direta ou pura. Não se pode menosprezar o fato de que, onde quer que exista uma opinião pública como

realidade social e não apenas como pretexto político, em todos os momentos decisivos em que o senso político pode afirmar-se, comparecem em primeiro lugar aclamações de aprovação ou de rejeição, independentes de um procedimento de votação, pois por intermédio de semelhante procedimento elas poderiam vir ameaçadas em sua genuinidade, enquanto a imediatidade do povo reunido que define tais aclamações acaba anulada pelo isolamento de cada votante e pelo segredo eleitoral (SCHMITT, 2001, p. 62).

Num outro deslizamento conceitual, há que relacionar as teses anteriores de Schmitt com os estudos de Guy Debord sobre *A sociedade do espetáculo* (DEBORD, 1992), para melhor compreender o atual alcance da opinião pública como dispositivo legitimador fático das democracias modernas. Debord constata que a economia capitalista transformou a política num imenso espetáculo a escala planetária “Tanto mais notável é o gesto com o qual Debord funda precisamente nesse traço flagrante sua análise da sociedade do espetáculo, isto é, o capitalismo que chegou a sua figura extrema” (AGAMBEN, 2015, p. 74). A política (e a democracia) teriam se tornado um ingente acúmulo de espetáculos em que tudo se transforma em imagem pré-elaborada. “Toda vida das sociedades nas quais reinam as condições modernas de produção, se anuncia como uma imensa produção de *espetáculos*. Tudo que é vivido se esvai na fumaça da representação” (DEBORD, 1992, p. 10). Agamben conecta a análise sobre o alcance do espetáculo com os estudos sobre a opinião pública, com objetivo de conseguir obter algumas conclusões críticas mais contundentes.

Uma nova e inaudita concentração, multiplicação e disseminação da função da glória como centro do sistema político. O que estava antes confinado às esferas da liturgia e dos cerimoniais concentra-se agora na mídia e, por meio dela, difunde-se e penetra em cada instante e em cada âmbito, tanto público quanto privado da sociedade. A democracia contemporânea é uma democracia inteiramente fundada na glória, ou seja, na eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pela mídia além do que se possa imaginar (AGAMBEN, 2011, p. 278).

Considerações abertas sobre as atuais democracias

A cooptação da política pelos dispositivos biopolíticos da economia insere na política a burocracia da governamentalização como dispositivo constitutivo da política contemporânea. A governamentalização burocrática inocula na política a gestão comportamental como elemento primário da política contemporânea. De tal modo que novas hierarquias se implantam no espaço político moderno ao conferir aos especialistas e técnicos o poder político da decisão governamental. Esse deslocamento hierarquizante da política se consolida nos diferentes espaços de decisão política, que estão reduzidos a decisões funcionais de técnicos através de instituições criadas e destinadas para essa finalidade. Destacamos, entre outras figuras jurídicas, o papel das "Agências governamentais" que proliferam em todas as dimensões decisórias da política como, estas agências substituem a decisão política de participação mais popular pela decisão prescritiva e com poder de governo de técnicos designados para essa finalidade. Através de diferentes agências, que são uma forma híbrida do público e do privado, se produzem novas hierarquias que se instalam dentro do modelo de decisão das atuais democracias. As hierarquias burocráticas afastam as pessoas comuns de decidir a respeito de questões que dizem respeito a sua vida concreta e transferem essas decisões para esferas sacralizadas do novo poder tecnocrata. A transferência hierarquizada do poder decisório se legitima em nome da eficiência e na prática contribui para manter uma hierarquia de classes nas decisões da vida pública, que deixam de ser democráticas. Esse esvaziamento do poder das democracias cria uma frustração em relação à própria política contemporânea.

Um segundo aspecto que merece destaque é que este estudo nos permite compreender criticamente o domínio espetacular da mídia sobre qualquer aspecto da vida social que transforma a opinião pública numa opinião midiática, ou melhor dizendo, numa opinião espetacular (LÓPEZ, 2016, p. 799). As possibilidades de ingerência midiática na elaboração da opinião pública tornaram-se do domínio do espetáculo. Tudo que é verdadeiro aparece como espetáculo, ou não mais será aceito como verdade. Este princípio espetacular atinge quase todos os aspectos das atuais democracias. "A sociedade do espetáculo – se denominarmos assim as

democracias contemporâneas – é, desse ponto de vista, uma sociedade em que o poder em seu aspecto “glorioso” se torna indiscernível com relação à *oikonomia* e ao governo” (AGAMBEN, 2011, p. 10).

A transformação da política atual e como consequência dos atuais modelos de democracia em democracias espetaculares se torna uma facticidade em vários elementos como a votação livre assemelha-se que cada vez mais à compra de um produto onde os candidatos têm que ser bons atores, com maquiagem, linguagem, roupagem, e um roteiro pré-escrito do que dizer e como dizer. O candidato com mais chances de ganhar é quem tem mais tempo de publicidade ou maior penetração nas redes midiáticas. Eis por que vemos a consumados atores, jogadores de futebol, radialistas, até humoristas e “influencers, transformar-se em políticos com altíssimo índice de votação. Por sua vez, o programa político se transformou num produto que se vende seguindo as estratégias de marketing de qualquer produto comercial, que estudam previamente o gosto dos consumidores; o programa político é fundamentalmente uma peça de marketing preparada a partir de estudos sobre aquilo que a população quer ouvir.

Por outro lado, ficou demonstrada a influência dos algoritmos nos resultados de eleições políticas de vários países de empresas especializadas em produzir robôs para envio de mensagens em grande escala para induzir a opinião das pessoas (DIEBEL-FISCHER, 2018, p. 8-19). Nas últimas décadas vemos consolidar-se o modelo de algoritmização da vida como método para induzir de forma altamente sub-reptícia o comportamento dos indivíduos (SADIN, 2015). As redes sociais, que parecia um terreno de liberdade e espontaneidade frente à mídia convencional, são altamente patrulhadas por empresas e dispositivos de formatação de opinião e conduta (ACIOLI, 2007, p. 8-19; RIVOLTELLA, 2008), para intensificar e aperfeiçoar a governamentalização massificada dos comportamentos da população.

A necessidade de sofisticadas tecnologias como ferramentas da burocracia é uma das maneiras de legitimar a prática governamental moderna como poder que sobrepõe à deliberação política. Neste debate, não se questiona a importância do uso das tecnologias para uma boa gestão, porém problematiza-se a inversão de sentido político dado às tecnologias, uma vez que o fato de serem imprescindíveis para a gestão das complexas sociedades contemporâneas não significa que possam

substituir o princípio da deliberação política pelas estratégias de gestão dos comportamentos. Outrossim, sempre é conveniente destacar que por mais sofisticadas e condicionantes que sejam as estratégias de governamentalização dos sujeitos, nunca conseguem capturar de forma absoluta a potência da deliberação. A potência da ação humana nunca se esgota no agir, contendo a possibilidade da imprevisibilidade na ação. Os dispositivos de controle amplamente desenvolvidos condicionam fortemente os comportamentos das populações, ao ponto de conseguirem direcionar com muita previsibilidade suas condutas. Mas, nunca existe o controle absoluto da ação humana, esta conserva uma potência inapreensível pelos dispositivos governamentais. Isso torna a potência da imprevisibilidade da ação humana uma linha de fuga aberta. Poderíamos dizer que as estratégias de controle deslocaram para a subjetividade humana um espaço nevrálgico do poder moderno. Nesse espaço há uma tensão sempre aberta entre as possibilidades do gerenciamento dos indivíduos e a imprevisibilidade potencial de sua ação.

Com base nestas realidades, entendemos a pertinência de pensar no lado sombrio das atuais democracias que se tornam, cada vez mais, democracias aclamatórias no sentido que Schmitt preconizava. Embora a crítica que Schmitt fez às democracias liberais perderia força ao constarmos que cada vez mais que a democracia liberal se desliza perigosamente para a semelhança do modelo de democracia pura proposto pelo próprio Schmitt. Esse deslizamento se confirma numa espécie de dinâmica circular que ao converter a democracia liberal numa democracia espetacular se transformou num novo tipo de democracia pura ou aclamatória, propugnado por Schmitt.

Se, partindo do termo grego para 'povo', *demos*, chamamos essa experiência de 'ademia', então ademia será, para o poeta e para o filósofo –ou melhor, para o poeta-filósofo e para ao filósofo-poeta-, o nome do nexo indissolúvel que une a poesia e a filosofia e, a um só tempo, o nome da política em que se vive (a democracia em que hoje vivemos é essencialmente *ademia* – é, portanto, uma palavra vazia) (AGAMBEN, 2018, p. 95).

Uma outra conclusão relevante é que, a importância adquirida pelos meios de comunicação nas democracias modernas não se deve só ao fato de que permitem o controle e produção da opinião pública, senão: "também e sobretudo porque administram e dispensam a Glória, aquele aspecto aclamativo e doxológico do poder que na modernidade parecia ter desaparecido" (AGAMBEN, 2011, p. 10)

O que ficava confinado nas liturgias e cerimônias da soberania glorificando-a como algo absoluto, agora concentra-se nos meios de comunicação através dos quais os novos ritos de aclamação da opinião pública realizam também um novo tipo de glorificação. "O caráter fundamentalmente tautológico do espetáculo decorre do simples fato de que seus meios são ao mesmo tempo seu propósito. Ele é o sol que nunca se põe no império da passividade moderna. Abrange toda a superfície do mundo e banha-se indefinidamente em sua própria glória" (DEBORD, 1992, p. 13). Estas novas formas de glorificação das democracias espetaculares permeiam os âmbitos tanto público quanto privado, que ao disseminar as formas de aclamação e glorificação do poder vigente contribuem para sua legitimação social. O poder espetacular tem por objetivo legitimá-lo socialmente como o melhor poder.

Este estudo nos leva a entender que as democracias modernas escorregam perigosamente para o espetáculo, tornando-se democracias espetaculares. Elas operam através da constante intervenção sobre a opinião pública como principal dispositivo de aclamação das massas. As democracias modernas substituíram o povo pela massa e a deliberação consciente e crítica pela fabricação da opinião pública. Não é, pois, de estranhar que possa se temer que as democracias atuais caminham perigosamente para o oxímoro de se tornarem, em muitos casos, democracias autoritárias.

Referências bibliográficas

ACIOLI, S. "Redes Sociais e Teoria Social: revendo os fundamentos do conceito". *Informação & Informação*. Universidade Estadual de Londrina, Vol. 12, 2007, p. 8-19.

AGAMBEN, G. "Em nome de quê?". In. Id. *O fogo e o relato*. São Paulo: Boitempo, 2018.

AGAMBEN, G. *Meios sem fim. Notas sobre a política*. Rio de Janeiro: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, G. *O reino e a glória. Uma genealogia da economia e do governo*. Homo Sacer II,2, São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, G. "Introductory note on the concept of democracy". In: ALLEM, Amy (org.). *Democracy in what state?* New York: Columbia University Press, 2011b,

AGAMBEN, G. *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.

BENJAMIN, Walter. "Sobre o conceito de História". In: Id. *Benjamin, o anjo da história*. São Paulo: Autêntica, 2012.

DEBORD, G. *La Société du Spectacle*, 3e édition. Paris: Les classiques des sciences sociales, 1992.

DICKINSON, C. *A glória como arcano central do poder e os vínculos entre oikonomia, governo e gestão*. Cadernos Teologia Pública IHU, Ano XIV – Vol. 14 – Nº 127, 2017.

DIEBEL- FISCHER, H. "Research Ethics in the Digital Age: Fundamentals and Problems". In: DOBRICK, FM. et al. (orgs.) *Research Ethics in the /digital Age*. Wiesbaden: Springer, 2018.

DIONISIO AREOPAGITA. *Hierarquia celeste*. São Paulo: Polar, 2015.

FOUCAULT, M. *Segurança, Território e população*. São Paulo: Martin Fontes, 2008.

GIGNAC, A. *Mistérios da economia (divina) e do ministério (engélico)*. São Leopoldo: Cadernos IHU Ideias, n. 280, vol. 17, 2019.

GOUGES, Olympe de. "DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DA MULHER E DA CIDADÃ". *Revista Interdisciplinar Interthesis*. Vol 4. N.1 Florianópolis, jan/jun., 2007.

HOBBS, T. *Behemoth or the Long Parliament*. Chicago: University Chicago Press, 1990.

KANTOROWICZ, E. *Os dois corpos do rei: um estudo de teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOTSKO, A. "Genealogy and Political Theology. On Method in Agamben's the Kingdom and the Glory". In: *Political Theology*. Vol 14, 2014, p. 107-114.

LÓPEZ, D. "Derecho, soberanía y biopolítica en Giorgio Agamben: eslabones indiferenciados de una misma 'cinta de Moebius'". In. *Quaestio Iuris*. vol. 09, nº. 02, Rio de Janeiro, 2016.

LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Capitalismo y secularización*. In: *Filosofía Unisinos*. 12. maio-agosto/2011. pp. 99-113.

MCGOVERN, M. "The Dilemma of Democracy: Collusion and the State of Exception" In. *Studies in Social Justice*. Volume 5, Issue 2, 2011, p. 213-230.

PRIMERA, G. "Economic Theology, Governance and Neoliberalism: Lessons of the Kingdom and Glory". In. *Praktyka Teoretyczna* 3(17)/2015
file:///C:/Users/User/Downloads/5414-10579-1-SM%20(1).pdf Acessado 29 março de 2023.

RIVOLTELLA, PC. *Digital Literacy: Tools and Methodologies for Information Society*. Hershey: IGI Publishing, 2008.

ROSS, D. "Democracy, Authority, Narcissism: From Agamben to Stiegler". In : *Contretemps*, Vol. 6, January 2006, p. 74-85.

SADIN, E. *La vie algorithmique. Critique de la raison numérique*. Paris: Ed. L'Échappée, 2015.

SCHMITT, C. *Democracia e liberalismo: referendum e iniziativa popolare*", Milão: Giuffré, 2001.

SCHMITT, C. *Versfassungslehre*. Berlin: Dunker&Humbolt, 1938.

TOMÁS de AQUINO. "De gubernatione mundi," In. Id. *Summa Teologica* Madri: BAC, 2001.

TOSCANO, A. Divine Management: Critical Remarks on Giorgio Agamben's The Kingdom and the Glory. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, v. 16, n. 3, 2011, pp. 125-136.

3. Por uma democracia ecológica: a responsabilidade como imperativo político a partir de Hans Jonas



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-03>

Jelson Oliveira¹

O presente texto é uma tentativa de abordar a dimensão política da responsabilidade, tal como desenvolvida pelo filósofo alemão Hans Jonas, principalmente em sua obra *Da Prinzip Verantwortung*, lançada em 1979. Jonas é, muitas vezes, acusado de não ter desenvolvido suficientemente essa dimensão de seu pensamento, nem sequer analisado como as teses de sua ética conduziram ao capô da política. A verdade, contudo, é que – se bem lida – a obra de 1979 apresenta inúmeros argumentos para afirmarmos precisamente o contrário: seja porque boa parte do livro ocupa-se de uma análise das duas formas de governo em vigor no seu tempo (socialismo e capitalismo), seja porque, conforme pretendemos demonstrar nesse texto, Jonas tenta refletir sobre a emergência ambiental em sua relação com a democracia – mais especificamente a partir da pergunta sobre a capacidade dos regimes democráticos para enfrentar a gravidade dos fatos ligado à crise ecológica. Nesses termos, sua reflexão se encaminha para uma negativa: a democracia, nos moldes como vem sendo praticada (ou seja, segundo os interesses do capitalismo neoliberal fundado sobre a dieta socioeconômica da produção e do consumo exacerbados) não teria condições de oferecer uma resposta adequada ao problema. Seria preciso, portanto, uma reforma dos atuais modelos de democracia².

Dessa forma, ao invés de ser reconhecido como um crítico da democracia ou mesmo como um dos seus detratores, Jonas é um democrata que pretende integrar à democracia a urgência da responsabilidade ambiental. Para tanto, lança mão de um conceito que foi especialmente polêmico: a ameaça de uma ditadura ecológica.

¹ Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR/CNPq/Cátedra Hans Jonas.
<https://orcid.org/0000-0002-2362-0494>

² Neste texto damos seguimento à reflexão iniciada em trabalho anterior, intitulado *A emergência climática, um desafio à democracia*, publicada em livro de homenagem ao prof. Ivan Domingues (OLIVEIRA, 2021).

Pretendemos, por isso, demonstrar que tal conceito equivale, no campo político, àquilo que foi, no campo ético, o conceito de “heurística do medo” (JONAS, 2006, p. 70), ou seja, uma advertência que, longe de significar uma recusa da democracia, manifesta apenas a urgência de que ela possa responder àquele que é o maior desafio da humanidade, qual seja, a sua própria existência no futuro. Por isso, uma verdadeira democracia deve ser um regime orientado para o futuro – e não fechada aos horizontes do modelo eleitoreiro, que leva os homens públicos a agirem apenas sob a pressão dos interesses da hora. Nesse ponto, seguimos Pommier (2022), para quem seria preciso livrar o debate de dois extremos: nem aceitar que a teoria jonasiana seja uma ética simplesmente abstrata e utópica; e nem recair em um pensamento político surdo às demandas ambientais. Isso exigiria compreender a política como o cuidado com o mundo comum e, em última instância, com a garantia das condições de existência da humanidade futura. É isso, precisamente, que deve entrar, em definitivo, na agenda política, inclusive pensar o bem humano como articulado com o bem de todas as demais espécies. Tratar-se-ia, afinal, de uma política não antropocêntrica, na qual o ser humano é reconhecido como vinculado solidária e relacionalmente com todos os demais organismos. Estaríamos, afinal, no campo de uma *grande política*: uma Política maiúscula, na qual a natureza e o futuro da humanidade são reconhecidos como novos desafios para a convivência humana no planeta Terra.

Para realizar tal análise, além da obra magna de 1979, lançaremos mão de uma importante e esclarecedora entrevista de Jonas, datada de maio de 1992, na qual o filósofo é questionado a respeito de suas posições. A questão se coloca, portanto, nos seguintes termos: o que pode ainda a democracia diante da emergência climática, no tempo do Antropoceno, diante da sua maior ameaça, que não é outra coisa senão a própria barbárie? E, ainda mais, o que devem fazer os homens públicos para garantir que a política continue sendo a arte do bem comum?

O que pode a democracia?

Enquanto inúmeras lideranças políticas mundiais se preparavam para viajar à Eco-92, a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o

Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro entre 3 e 14 de junho de 1992, Hans Jonas fora convidado para dar uma entrevista ao Jornal *Der Spiegel* a respeito de suas expectativas em relação ao evento. O autor de *O princípio da responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, publicado em 1979, foi convidado a fazer uma avaliação sobre os impactos de sua obra e sobre como a crescente consciência a respeito da crise ambiental se traduziram em medidas efetivas para o enfrentamento da situação e, mais ainda, para a sua superação. Jonas fora bastante pessimista, declarando que, embora a consciência dos indivíduos tenha crescido (o seu livro, pelo enorme impacto, teve importante contribuição para isso), pouco se tinha feito de efetivo ao longo de treze anos. O problema é que, segundo ele, “quem não se encontra ameaçado diretamente [pela catástrofe climática] não luta por uma revisão verdadeira da maneira de viver” (JONAS, 2001, p. 36) e seria esse, precisamente, o caso dos membros das elites políticas que estavam à frente das estratégias nacionais e internacionais que tentavam impedir a chegada do *pior*. Em outras palavras, as decisões nesse campo dependiam das elites pertencentes aos países ricos continuavam inativas e apáticas porque sabiam que suas nações seriam as últimas a serem afetadas e as que primeiro poderiam se proteger do pior. Além disso, o clima de apatia se explicava pelo fato de que as novas ameaças, embora crescentemente detectáveis e evidentes, chegavam aos poucos, silenciosas e paulatinamente, impedindo uma visão completa que eventos repentinos e assustadores como aqueles ligados à guerra nuclear, por exemplo, despertavam. Quando “a ameaça é aguda”, afirma o filósofo, as coisas são diferentes: “Quando começa uma irrupção vulcânica, se foge” porque “ante a ameaça direta o ser humano reage imediatamente, às vezes racionalmente, outras de forma irracional”, mas a chegada imprevista e súbita do pior tem a capacidade de chamar a atenção para o perigo e despertar atitudes pressurosas. “As perspectivas distantes”, como eram, naquele momento (porque sabemos que algo se agravou drasticamente desde então, embora a cegueira voluntária continue a mesma) os aspectos associados à crise ambiental, porque “afetam apenas as gerações futuras, não conduzem, evidentemente, a modificações de comportamento” (JONAS, 2001, p. 36). Em outras palavras, pouco se fez porque, no fundo, o problema ainda não havia sido sentido como próximo: afinal, tratava-se de gente com a qual as pessoas não têm relação

direta, com animais e plantas que estavam distantes da convivência humana e de números que, além de pouco críveis e compreensíveis, pareciam significar muito pouco no cômputo geral da economia da vida³.

“Chernobil foi um *shock*”, lembra o entrevistador para perguntar de forma “herética”: “A humanidade precisa de mais Chernobyl?” (JONAS, 2001, p. 36). Jonas não considera a pergunta injustificada, embora cínica. Para ele, na verdade, a recusa em tomar consciência dos fatos tem a ver com o medo de enfrentar as advertências que exigiriam uma mudança nos estilos de vida. Em outras palavras, ninguém quer acordar da “embriaguez das necessidades sempre crescentes e sua satisfação ilimitada” para retomar uma vida mais frugal, modesta e austera. Em vez disso, se dá preferência ao que hoje chamamos de negacionismo climático: o melhor é fazer vistas grossas, dar de ombros e continuar a viver do único modo como fomos convencidos que é o certo a fazer para alcançar a felicidade: comprando. Para Jonas, embora possa parecer tarde para isso, a tomada de consciência deveria levar a atitudes políticas que revisassem as estratégias do progresso desmedido, do consumo e da depredação ambiental. É precisamente aí que entram os senhores da Eco-92: até que ponto eles seriam capazes de fazer o que precisava ser feito, até que ponto estariam dispostos, se isso implicasse medidas drásticas no que diz respeito a muitas das políticas econômicas que eles mesmos não querem abrir mão, porque se sentem fiéis funcionários desse sistema. Além disso, Jonas acredita ser necessário uma reavaliação das políticas demográficas, dado que o crescimento desmedido da população e sua forma atual de vida, somadas, seriam as responsáveis por boa parte do problema em tela. Em uma das únicas vezes que Jonas trata do assunto, ele afirma: “Em tal caso, o crescimento [demográfico] anterior deveria inverter-se, voltando a uma diminuição da população mundial” (JONAS, 2001, p. 37). Essas seriam questões políticas de fato, que exigiriam debates e decisões urgentes para as quais, mais uma vez, Jonas desconfia que a humanidade não está preparada. O problema, para o filósofo, é que o adiamento da decisão e a indiferença ou descrença frente ao problema tem contribuído para o seu

³ Até hoje podemos dizer que a maior parte das pessoas acredita que o aumento da temperatura de 1 ou 2 graus não significa absolutamente nada do ponto de vista do impacto sobre algo tão grandioso como o planeta como um todo.

agravamento, dado que “a prodigalidade irrefletida no topo do nosso poder” (2001, p. 37) – ou seja, a cegueira ética que orienta a tecnologia contemporânea – tem nos colocado cada vez *mais perto de um perverso fim*, como sugere o título dessa entrevista. Como nada é feito, estamos mais próximos de um *fim* que é descrito por Jonas como um perigo sem precedentes, marcado por um “terrível empobrecimento” da riqueza de espécies vivas, pela pobreza, a morte e as matanças massivas que levariam à “perda de todos os tesouros da humanidade, que o espírito também engendrou, mais além de toda a exploração da natureza” (2001, p. 37).

A política como vocação ao bem comum

É nesse ponto que, segundo o filósofo, os senhores do Rio deveriam rever a sua própria vocação enquanto homens/mulheres públicos: caberia a eles/as tomarem decisões capazes de reverter o pior. Isso passaria por uma nova postura diante da política, como se lê em *O princípio responsabilidade* (2006, p. 246): transmutar o “entusiasmo pela utopia” em um “entusiasmo pela austeridade” com o fim de “romper com o hedonismo que [foi incutido ao capitalismo] graças ao estilo de vida afluyente” em vista de um novo tipo de objetivo ético-político, qual seja, “uma humanidade que trata de economizar”. Para que isso se efetivasse, Jonas acredita ser necessário despertar um novo tipo de “idealismo público”, baseado em uma “‘verdadeira consciência’ em expansão”, capaz de orientar a vida política das sociedades. Esse novo tipo de ideal político, para o qual Jonas afirma ser necessário um “novo Maquiavel”, que expusesse a sua “teoria de forma rigorosamente esotérica”, estaria fundado em uma capacidade de “voluntariamente aceitar sacrifícios em prol das gerações futuras dos seus descendentes e, também, em prol dos contemporâneos sofrendores de outros povos” (JONAS, 2006, p. 247). O problema é que a “situação privilegiada” dos tomadores de decisões ainda não garante esse tipo de ideal. O sacrifício seria o novo “credo da moral pública” (2006, p. 245), algo que Jonas antevê como possível no regime comunista, que teria, ao contrário do capitalista, preparado melhor a sua população para o novo tipo de compromisso político que a crise ambiental exige. Em outras palavras, em tempos como os nossos, nos quais a urgência exige a mudança de costumes, então uma coisa dessas só

poderia ocorrer na velocidade imposta pela emergência do que está em jogo, “mediante a lei pública e suas sanções” (2013, p. 79), ou seja, mediante o papel do Estado. É assim que, segundo o autor, o homem público, como político vocacionado para o bem comum, o qual inclui, agora, “a totalidade da vida da comunidade” (2006, p. 180) em sua articulação com a preservação de todas as demais formas de vida e suas condições naturais, deve assumir a sua responsabilidade. Dessa forma, cabe aos políticos profissionais, a tarefa de assumir, por primeiro, a responsabilidade e “ela se estende da existência física até aos mais elevados interesses, da segurança à plenitude, da boa conduta à responsabilidade” (2006, p. 180). Para Jonas, precisaríamos recuperar o que significa, de fato, ser *vocacionado* para a vida pública: um tal indivíduo deve ser motivado por um afeto que o faz, em comparação à autoridade parental (que Jonas considera o paradigma da responsabilidade), “‘filho’ do seu povo e da sua terra (do seu grupo social e assim por diante), por isso ‘irmão’ com todos aqueles que compartilham esses laços – os vivos, os que virão e mesmo os que morreram” (2006, p. 183). No político deveria haver, portanto, uma “identificação emocional com o coletivo, um sentimento de ‘solidariedade’”, dado que os assuntos coletivos exigem a capacidade de organizar os afetos públicos e de orientar as ações humanas coletivas em vista de respostas para os desafios impostos pela crise ambiental. Em outras palavras, se a natureza e o futuro se fizeram o *novum* da ética e se elas implicam uma ação coletiva (*cf.* Jonas, 2006, p. 35), então é no campo das decisões políticas que se encontra, prioritariamente, a capacidade de encontrar respostas a esses desafios.

A natureza e o futuro, na medida em que passam a ser compreendidos como um *bem comum*, são também o *novum* da política. É preciso, segundo Jonas, que os homens públicos pratiquem uma “política que desvie, a tempo, a trajetória da curva em direção à catástrofe” (2006, p. 204). Jonas é enfático nesse ponto: “toda arte de governar é responsável pela possibilidade de uma futura arte de governar” (2006, p. 201). Nesse ponto, vemos refletido o paradoxo que Jonas ressaltou no campo da economia (é missão da economia garantir a sua possibilidade futura), onde ele formulou, pela primeira vez o que seria, no fundo, a questão central da responsabilidade: no fundo, o princípio responsabilidade traduz a responsabilidade de que os homens do futuro sejam capazes de responsabilidade. O horizonte é

sempre o mesmo: nada do que fazemos agora deve impedir que haja uma humanidade futura e que ela seja responsável por suas próprias decisões. A política, portanto, torna-se o campo privilegiado para essas garantias.

É desse cenário teórico que nasce o imperativo político do homem público, "cujo agir tem conscientemente essa dimensão excessiva de futuro" (JONAS, 2006, p. 201), ou seja, traduz a sua vocação em garantir a continuidade da vida no futuro: "nada fazer que possa impedir o aparecimento de seus semelhantes; ou seja, não obstruir a fonte indispensável, mesmo imprevisível, da espontaneidade na coletividade, de onde poderão ser recrutados os futuros homens públicos" (2006, p. 201). Para Jonas, trata-se de assumir a realização de uma "responsabilidade integral" que também exige um "conjunto de tarefas particulares" (2006, p. 201). Uma tal tarefa, portanto, "é responsável não apenas por cumprir-se [enquanto tarefa], mas por garantir a possibilidade do agir responsável no futuro" (2006, p. 201). Jonas, vai além, e dá exemplo concreto desse novo imperativo, afirmando que é missão do homem público de agora "evitar que tanto em termos de seus objetivos, quanto ao longo dos caminhos trilhados, dê-se uma situação em que os candidatos possíveis à repetição do seu papel se tenham tornado lacaios ou robôs" (2006, p. 201). Vemos prevista aqui a pauta segundo a qual a política é dominada pelas tecnologias, em que os homens públicos são trocados pelos proprietários das *Big Techs*; em que, conseqüentemente, o compromisso com o bem público, que orienta a vocação do político, é substituída pelos interesses das elites tecnológicas; em que, afinal, a democracia é substituída pela tecnocracia – agora não apenas o governo da tecnologia, mas também e sobretudo, o governo das máquinas superinteligentes. O que ocorre, portanto, é que a crise ambiental, que está levando ao colapso da civilização tal como a construímos até hoje, também levará ao colapso da própria política e também isso está em questão quando falamos da responsabilidade dos homens públicos: eles devem contribuir para encontrar uma resposta para a crise antes que seja tarde, ou seja, antes que a própria política – para a qual eles estão vocacionados – seja substituída pela barbárie de uma situação que Jonas classificou como "ditadura ecológica", na qual a democracia e os outros valores que têm orientado a vida pública também entrem em colapso.

A responsabilidade democrática

Nesses termos, para Jonas, a responsabilidade política implica uma “visão ampla” (2006, p. 202) derivada da “particular envergadura causal das ações modernas”, ou seja, do avanço da tecnologia. Olhar o futuro, portanto, como tarefa política, implica a ampliação das perspectivas, na qual não se leva em conta apenas o cálculo de “efeitos de iniciativas isoladas”, mas “o resultado acumulado daquilo que se iniciou aqui [e que] conduz às interações recíprocas com todos os fatos da condição humana” (2006, p. 202). Ora, a ampliação do cenário complexifica ainda mais a situação, dadas as “muitas incógnitas da equação” diante das quais, segundo Jonas, seria necessário reconhecer a ignorância das consequências e utilizá-la como justificativa dos freios da ação: porque não sabemos exatamente os resultados das ações, as próprias ações deveriam ser suspensas. Há duas coisas, contudo, que são certas: há “determinadas possibilidades (eventualidades) causais que poderiam escapar ao controle” e há “enormes ordens de grandeza dessas possibilidades, que poderiam afetar a humanidade como um todo” (2006, p. 202). São essas duas “certezas” que ação política deve levar em conta “na busca de uma ética adequada ao excesso do poder sobre o saber”. Na verdade, hoje, sabemos mais e ao mesmo tempo menos em relação ao futuro: “mais, porque nosso conhecimento analítico-causal, com seu emprego metódico sobre o dado, é muito maior; menos, porque lidamos com um estado constitutivo de mudança, enquanto os antigos lidavam com um estado estático (ou que pelo menos assim lhes parecia)” (2002, p. 202). A marca da sociedade contemporânea é a dinâmica, portanto, com a qual o futuro se desenha de forma incerta e isso implica um conhecimento mais adequado e um esforço redobrado para que as decisões políticas, convenientes ao bem comum, sejam orientadas eticamente segundo o dever de responsabilidade: “o dinamismo é a marca da modernidade; ele não é um acidente, mas a propriedade imanente desta época e, até nova ordem, o nosso destino” (2002, p. 203).

Jonas reconhece que “mesmo no que concerne ao horizonte imediato, podemos dizer que hoje ele vai além daquilo com que podia contar a arte de governar e o planejamento humano no passado” (2006, p. 202). O filósofo é muito enfático nesse ponto. Para ele, a ação política exige que se leve em conta essa dinâmica que

faz com que o futuro seja desenhado de forma incerta: "temos de contar com o novo, embora não possamos calculá-lo" e "é certo que haverá mudança, mas não como será essa mudança", de forma que "esse x desconhecido de permanentes novidades é o fantasma que assombra todas as equações", principalmente aquelas que devem ser solucionadas no âmbito da política (2006, p. 203). Com isso, afirma Jonas, "a predição se transforma em política prática (...) na medida em que a ação ditada pela predição deve favorecer ou prevenir a sua realização" (2006, p. 204).

Em outras palavras, a incerteza e a ignorância a respeito das predições possíveis, devem orientar as ações práticas e, nesse caso, diante dos riscos em jogo e da grandiosidade do que está em questão, a previsão se torna não apenas uma virtude privada (como Jonas propõe em *Técnica, medicina e ética*) mas, sobretudo, uma virtude política própria dos regimes democráticos. Ele é bastante lúcido a esse respeito. Para ele, "a prevenção é, em geral, a *prima causa*, pois a predição como advertência é certamente um motivo mais forte para políticas governamentais, uma exigência mais coercitiva para a responsabilidade, do que a sedução de uma promessa" (2006, p. 204). É onde a promessa do progresso (que confirma todas as ações do presente) deverá ser substituída por uma austeridade derivada da capacidade de prever – mesmo diante das incertezas – o que há de ocorrer no futuro como resultado do presente. Jonas cita, por exemplo, as pesquisas demográficas que, segundo ele, "exigem providências para que as necessidades alimentares sejam supridas, evitando-se ao mesmo tempo a destruição do meio ambiente" (2006, p. 204). Situações gravíssimas de desnutrição e miséria derivadas da falta de comida ou do alto custo da alimentação somam-se, nos nossos dias, àquelas advindas do avanço da monocultura, da aspersão descontrolada de agrotóxicos, à poluição das águas, à erosão dos solos e, principalmente, à destruição das florestas estão, sem dúvida, entre as maiores evidências de que a política ainda carece dessa arte da prevenção, na medida em que nenhuma (ou raríssima) providência vem sendo tomada para enfrentar tais desafios. Note-se que, nesse ponto, mesmo sem usar o termo, Jonas se aproxima do debate sobre justiça climática e mesmo justiça intergeracional, cuja centralidade é o diagnóstico da íntima relação entre a destruição ambiental e as suas verdadeiras vítimas – geralmente comunidades e nações mais pobres e vulneráveis, além das demais formas de vida sobre as quais

as tragédias se abatem cotidianamente. É precisamente nesse ponto que Jonas politiza o seu argumento: para além daquilo que não pode mais ser revertido está “aquilo que ainda pode ser influenciado” e isso “demanda uma política que desvie, a tempo, a trajetória da curva em direção à catástrofe” (2006, p. 204).

A evidência da catástrofe

Ao falar em catástrofe, Jonas fala de uma “heurística do medo” (2006, p. 70) que se aplicaria ao âmbito da política. Se nas primeiras páginas de sua obra magna, o autor evoca a utilidade prática do medo em vista de despertar o “sentimento de responsabilidade” capaz de evitar que o mal imaginado venha a se concretizar⁴. Tratar-se-ia de utilizar a catástrofe de forma educativa, lançamento mão de “diagnósticos hipotéticos relativos ao que se deve esperar, ao que se deve incentivar ou ao que se deve evitar” (JONAS, 2006, p. 70). O mesmo se aplicaria no campo político: “a profecia do mal é feita para evitar que ele se realize; e seria o máximo da injustiça zombar de eventuais alarmistas, pois o pior não aconteceu: ter se enganado deveria ser considerado como um mérito” (2006, p. 204), precisamente porque essa é a função educativa/pedagógica da catástrofe. Distanciando-se da colapsologia que leva a uma estagnação das forças políticas, Jonas defende um “catastrofismo metodológico”⁵ ou, segundo a proposta de Dupuy (2002), amplamente inspirado por Jonas, um “catastrofismo esclarecido”. Para Dupuy, Jonas “contribuiu fortemente para difundir a ideia de precaução (*Vorsorge*) nos países do norte da Europa” (2002, p. 92) mas, mesmo assim, seus críticos passam a considerar o livro de 1979 como “o resumo de tudo o que há de excessivo e invalidante na postura catastrófica” (2002, p. 92), de forma que seria necessário repensar o conceito de catástrofe para compreender a grande contribuição de Jonas no debate político desde então. Para Dupuy o medo é uma estratégia de interpretação da nossa situação que nos leva a “assumir a nossa extrema responsabilidade”. Longe de nos levar a um comodismo no campo da política (como se não fosse mais possível mais do que aprender a viver *na* catástrofe

⁴ Trata- “resignar-se ao fatalismo é já perder a batalha” (2001, p. 153).

⁵ Sobre esse tema ver OLIVEIRA, 2023.

– e não agir politicamente para evitá-la), a precaução nascida do medo seria um método pelo qual a política poderia reorientar as suas decisões, como parte do esforço para evitar que o pior viesse a acontecer.

Na verdade, como sabemos, o homem público continua pouco disposto a isso, dando preferência ao prognóstico positivo e à esperança, fundada – além de sua própria indiferença – em uma “crença supersticiosa na onipotência da ciência” que leva a considerar que “nunca cessarão as surpresas positivas do progresso e alguma dessas surpresas sempre acabará por nos salvar do aperto a tempo” (2006, p. 205). Para Jonas, essa seria uma atitude irresponsável, tanto aquela que considera que “o homem se adapta a tudo” e que, sendo assim, haverá de aprender a conviver com a catástrofe. Ao contrário, Jonas afirma: “nós acreditamos que nos basearmos nessa certeza (uma vez aceita) é tão irresponsável quanto nos abandonarmos à incerteza” porque, fundo, destaca o filósofo, “a questão correta não é: ‘O homem vai se adaptar?’ (dever-se-ia temer que sim), mas: ‘A que o homem *deveria* se adaptar?’ ‘A que o homem deve ser forçado ou autorizado a se adaptar?’ ‘Que condições resultantes da sua adaptação devem ser permitidas?’” (2006, p. 206). Trata-se, portanto, de uma responsabilidade pelo que haverá de se seguir caso as ações humanas do presente não sejam alteradas. Nos termos jonasianos, “essas questões põem na ordem do dia a ideia de homem” (2006, p. 206): ou seja, trata-se de perguntar qual é a ideia de homem que está sob a nossa responsabilidade. A resposta, já se sabe, é que seja um homem capaz de responsabilidade. Essa é, precisamente, onde reside a maior das responsabilidades: garantir que o homem do futuro seja ainda capaz de responsabilizar-se por suas próprias ações. Podemos dizer que isso significa, precisamente, atuar politicamente: não há política onde não há liberdade e sua derivação maiúscula, a responsabilidade. Em termos inversos: onde não existe mais capacidade para responsabilidade, não há modo de atuação política, porque a política implica o reconhecimento do espaço *comum*, do *entre* que se aloca nas relações individuais e nos limites impostos por elas para o agir individual. Responsabilizar-se é colocar-se no âmbito do que *pode* ou *deve*, *não pode* e *não deve* ser feito, algo que se define não apenas por meio das interdições que marcam a vida pública, mas sobretudo pelas previsões das consequências das ações nesse âmbito. Em outras palavras, no âmbito político somos responsáveis por aquilo que

fizemos (imputação *post facto*) e, ainda mais, quanto por termos feito o que fizemos tendo já previsto, de alguma forma, os riscos implicados na ação (previsão estimativa de tipo *ex-ante*). Ao falar da ideia de homem nesse contexto de sua reflexão, não por acaso, Jonas afirma que “também sobre ela se estende a responsabilidade do homem público, seu conteúdo último e ao mesmo tempo o mais próximo, o núcleo da sua totalidade, o verdadeiro horizonte do seu futuro” (2006, p. 206).

O marco temporal da responsabilidade

Jonas reconhece, por fim, que “embora não haja [nem hoje nem no passado] uma receita para a arte de governar, o marco temporal da responsabilidade, bem como o do planejamento informado, ampliou-se de maneira considerável” (2006, p. 206). O problema é que, segundo Jonas, os governos modernos vivem, em geral, implicados em “planos quinquenais”, que se tornaram o seu “cardápio básico” e levam todos os políticos a atuarem segundo esse horizonte limitado de tempo. Além dos países ricos, que são responsáveis pelo atual estado de coisas, dado que cumpriram, antes de todos os demais, o programa baconiano e vêm usufruindo há mais tempo de suas benesses, também os países pobres passam a reivindicar o direito de ascensão ao estilo de vida dos países desenvolvidos, seguindo o mesmo caminho que, embora justo, implica a continuidade dos mesmos equívocos. Citando Jonas mais uma vez: “os líderes das nações que se tornaram independentes recentemente, os chamados ‘países em desenvolvimento’, podem fixar o objetivo de alcançar o progresso dos países industriais e dedicar a essa tarefa duas ou mais gerações” mas esquecem que, assim, estão “imitando modelos já testados” (o que pode facilitar) mas que implicam “incógnitas suficientes no cômputo geral” (o que pode dificultar muito o processo), as quais poderiam ser suficientes para uma mudança nos rumos do pretenso desenvolvimento. Ocorre que é esse mesmo modelo de progresso que agora se volta (primeiro e de forma mais terrível) contra os países em desenvolvimento, os quais se vêm diante de uma encruzilhada: ou continuam sonhando em ser como os outros, ou inauguram um caminho alternativo. Para Jonas, “a questão crucial em tudo isso é o fato de que a natureza do agir

humano transformou-se de tal maneira que surgiu uma responsabilidade cujo significado é inaplicável até hoje" porque "ela comporta um conteúdo inteiramente novo e um alcance nunca visto sobre o futuro, na esfera do fazer político e, conseqüentemente, da moral política" (JONAS, 2006, p. 207). Note-se, portanto, como, para o filósofo, a dramaticidade da emergência climática alcança o seu auge precisamente no campo da política, das macro-decisões, cujo âmbito é inédito e cujo ineditismo obriga à inauguração de novos caminhos. Nesse caso, repetir os erros dos outros pode ser o caminho mais cômodo e fácil a curto prazo, mas levará, indubitavelmente, *a um perverso fim*.

Nos termos jonasianos, a questão poderia ser resumida na seguinte assertiva: a responsabilidade implica uma nova relação entre o saber e o poder (2006, p. 209) e o futuro não pode mais ser tratado como algo dado, produzido pelo acaso, "abandonado ao destino e à estabilidade da ordem natural" (2006, p. 209). Aproximando-se de algumas preocupações do que hoje se chama de "longotermismo" ou "longoprazismo" Jonas chama atenção para o fato de que o futuro é assunto da política precisamente porque ele é resultado de decisões hodiernas, as quais exigem estratégias e, conseqüentemente, agentes dessas estratégias (os políticos), que devem concentrar suas atenções "em como agir corretamente em relação ao aqui e agora" de uma forma diferente do que aconteceu com os antigos soberanos que deveriam cuidar das suas dinastias ou mesmo em governos não hereditários (republicanos), empenhados em cuidar do equilíbrio entre liberdade e disciplina em vista da continuidade de uma paz duradoura, o que significava a escolha de uma constituição capaz de "fomentar a virtude dos cidadãos" (JONAS, 2006, p. 210). Agora, já não nos serve "imitar a sabedoria política dos antigos" (2006, p. 211), dado que algo mudou na relação entre saber e poder: hoje, afirma Jonas, o "seu poder exorbitante já está [sempre] em ação" (2006, p. 215), algo que – dado o que se sabe – deve ser confrontado com "o dever de nossa responsabilidade". Nesse caso, é preciso levar em conta que a passagem do *querer* ao *dever* é mediada pelo *poder* – um poder classificado por Jonas como "poder causal" (2006, p. 216), ou seja, um poder que tem conseqüências, embora esteja ligado ao saber e à liberdade: sabemos o que pode acontecer e decidimos se vamos ou não continuar fazendo. No caso humano, o poder se torna perigoso porque ele "se

emancipou da totalidade por meio do saber e do arbítrio" e esse é, ao mesmo tempo, o nosso fardo e a nossa bênção: no caso humano, "o seu poder é o seu destino e torna-se cada vez mais o destino geral" (2006, p. 217). Nesse caso, "o dever surge da vontade como autocontrole do seu poder", implicado no âmbito de uma liberdade que se orienta em direção à responsabilidade. É por isso que a ideia de homem se torna o primeiro dever do próprio homem. Em nome do princípio da finalidade que é o próprio homem, ele descobre a sua dupla vocação: fazer de si mesmo "o primeiro objeto de seu dever", ou seja, "não destruir (coisa que ele é efetivamente capaz de fazer) aquilo que ele chegou a ser graças à natureza, por seu modo de utilizá-la" (JONAS, 2006, p. 217) e, além disso, acolher a tarefa de ser "o fiel depositário de todos os outros fins em si mesmos, que se encontram sob a lei do seu poder" (2006, p. 217). Ora, se o poder é o vínculo, então, entre a vontade e o dever, então é ele também que "desloca a responsabilidade para o centro da moral" e, mais ainda, para o centro da política.

Considerações finais: *outra* democracia versus ditadura ecológica

Voltemos à entrevista de maio de 1992. Como há vimos, nela Jonas é questionado a respeito de sua esperança em relação à capacidade dos homens públicos de então em levar adiante o tipo de atitude que acabamos de descrever. Ele é confrontado pelos entrevistadores com sua polêmica tese a respeito da "ditadura ecológica": "o que podem fazer as elites políticas nas democracias para iniciar uma inversão dessa marcha?" Ao invés de defender a ditadura ecológica, Jonas afirma, mais uma vez, a urgência de que a democracia assuma a sua responsabilidade. Para ele, imaginar uma elite política capaz de alterar o rumo das coisas nos termos esperados, seria apenas um utopismo que ele mesmo parece recusar. "O que sim", diz ele, "eu posso imaginar é a irrupção de terríveis circunstâncias que conduzam a acordos de compromisso entre os grupos de poder econômico, político e social" (2001, p. 41). Ou seja, trata-se de aplicar o conceito de catastrofismo metodológico para afirmar a necessidade de que a própria democracia dê conta do problema, antes que seja necessário apelar para regimes ditatoriais. É da democracia, portanto, que se espera uma resposta, antes que seja tarde. "Acordos internacionais [como

aqueles que se anunciava na Eco-92] de renúncia global a disputar sob livre concorrência os limitados tesouros da Terra", seriam parte dessa resposta, acredita Jonas.

O problema, contesta o entrevistador, é que os governos democráticos estão limitados ao curto prazo, às eleições quinquenais... e isso pode levar à conclusão de que "os atuais sistemas democráticos de governo não são adequados para resolver os problemas ecológicos" (2001, p. 41). Jonas responde de forma breve, mas enfática: "Tenho a suspeita de que a democracia, tal como hoje funciona – com sua orientação a curto prazo – em longo prazo não é uma forma de governo adequada. Ainda que se deveria perguntar 'por que haveria de sê-lo?' 'Onde está escrito que com a democracia no estilo atual se encontrou a solução para a questão do bom governo?' (2001, p. 41). Para além da polêmica, o que gostaria de destacar são as duas formulações da dúvida presente nessa afirmação: a democracia "tal como funciona hoje" e "no estilo atual" – ou seja, sendo um democrata, Jonas assume que a própria democracia não é um regime pronto e acabado e pretendê-lo não é só um equívoco teórico como, sobretudo, uma forma irresponsável de escapar do problema ambiental. É preciso, antes de qualquer coisa, considerar a democracia um regime falível e, portanto, contestável, a fim de que ela mesma se renove, sob a ameaça de seu próprio colapso. A democracia deveria, precisamente, renovar-se por meio de uma pergunta pretensamente eficiente: "qual grau de liberdade se está disposto a renunciar" – ou seja, até onde os próprios arautos da democracia estariam dispostos ao sacrifício de seus próprios interesses eleitorais de curto prazo. Levando em conta que "a liberdade só pode existir desde que ela mesma se limite" (2001, p. 41) e, nesse caso, a questão ambiental só poderia ser enfrentada a partir de uma renúncia individual e mesmo, em certo sentido, por meio de uma "intromissão" do Estado nas pretensas liberdades individuais em nome de uma cidadania plena. Seria necessário, por exemplo, "fomentar a má consciência no hedonismo monstruoso da moderna cultura do prazer" (JONAS, 2001, p. 43) que se apossou do espírito moderno, em vista de uma revalorização do que está em jogo. No fim, Jonas parece concordar com a conclusão do entrevistador: "nem a democracia nem a economia de mercado formam um marco adequado para a sua ética da responsabilidade" (2001, p. 45). Jonas, contudo, mais uma vez, mostra que a política deve se orientar

não para essa ou aquela forma de governo, mas para a garantia de sua própria continuidade – para o futuro, portanto.

O entrevistador, não satisfeito, insiste, trazendo à conversa o que hoje se denomina como justiça ambiental/climática: “o diálogo que sustentamos aqui acerca da renúncia necessária, não é, quiçá, um diálogo próprio dos satisfeitos, dos beneficiários?” (2001, p. 43). Jonas concorda com o risco, reconhecendo que a modéstia e a renúncia encontram “grande margem de jogo” precisamente entre nos países ricos, que deveriam, inclusive, optar por um “decréscimo considerável” (2001, p. 44) que, mesmo assim, ainda os deixaria em uma situação “bastante elevada”. Para Jonas, “não se pode ir aos necessitados e famintos desta terra com não importa qual pretensão exagerada de que devem renunciar”, com a exceção do caso demográfico - “exceto com a reprodução: nesse caso se pode pedir limitações” (2001, p. 44)⁶. Todos esses temas dão bons indicativos de como o pensamento de Jonas pode ser útil para que pensemos os problemas que, trinta anos depois, ainda são os centrais das nossas agendas políticas. E de como ainda precisamos inventar uma *outra* democracia, uma democracia no/do Antropoceno.

Referências bibliográficas

DUPUY, J-P. *Pour un catastrophisme éclairé*. Quand l'impossible est certain. Paris: Seuil, 2002. Edição em português: DUPUY, Jean-Pierre. O tempo das catástrofes: quando o impossível é uma certeza. Tradução Lilia Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011.

DUPUY, J-P. *La catastrophe ou la vie*. Pensées par temps de pandémie. Paris: Éditions du Seuil, 2021.

JONAS, H. *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Trad. Illana Giner Comín. Madrid: Catarata, 2001.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUCRio, 2006.

⁶ Jonas, nesse caso, se opõe frontalmente às políticas de incentivo da natalidade e, mesmo, à moral da eclesial que proíbe a contracepção. Para ele, esse é “um crime contra a responsabilidade em relação ao mundo” e, em relação à posição do Papa, ele responde: “não entendo como alguém possa fazer algo assim” (2001, p. 45).

JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*. Sobre a prática do princípio responsabilidade. Tradução do Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013 (Col. Ethos).

OLIVEIRA, J. A emergência ambiental, um desafio à democracia. In: Carozzi, A.; Ratton, C.; Carvalho, H.; Oliveira, J. *Minas e horizontes do pensamento: ensaios em homenagem a Ivan Domingues*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2021, p. 229-242.

OLIVEIRA, J. *O catastrofismo metodológico de Hans Jonas*. *Revista Voluntas*, 2023.

POMMIER, Eric. *La démocratie environnementale: préserver notre part de nature*. Paris: PUF, 2022.

4. La disputa por la autonomía:

Para un socialismo democrático, a partir de Benjamin y Adorno



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-04>

*Emiliano Gambarotta*¹

La industria cultural impide la formación de individuos autónomos, que juzguen y decidan conscientemente. Estos individuos serían el presupuesto de una sociedad democrática, que sólo se puede mantener y desplegar con personas mayores de edad.

Theodor W. Adorno.

La cita del epígrafe es una de las pocas ocasiones en las que Adorno utiliza la noción de "democracia", sin embargo, ésta no es una cuestión ausente de su pensamiento, antes bien, puede considerarse que su preocupación por ella es uno de los ejes que atraviesan al conjunto de su obra. Pero en un gesto característico de su estilo, su mirada se concentra en los procesos que impiden que la promesa democrática se concrete en el presente, como el mismo epígrafe apunta en su cuestionamiento a la industria cultural que puede ser leído, entonces, como una crítica a procesos culturales anti-democráticos. Esta preocupación subyace a sus estudios sobre la industria cultural, así como a sus escritos sobre educación, es el foco de sus investigaciones sobre la personalidad autoritaria y de la dialéctica por la cual "la ilustración es totalitaria como ningún otro sistema" (HORKHEIMER y ADORNO, 2001, p. 78). Pues esa lógica totalitaria entraña la negación más acabada de la posibilidad misma de un lazo social democrático (GAMBAROTTA, 2014). A esta luz, la demanda por que los seres humanos orienten "su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido" (ADORNO, 2005, p. 334) puede ser entendida como la necesidad de orientar nuestro pensamiento y

¹ CONICET, IDAES/UNSAM, FaHCE/UNLP. <https://orcid.org/0000-0002-8526-4819>

acción en pos de una profundización de la democracia, combatiendo los procesos que obturan su concreción en el presente.

Una de las instancias de esa tarea es, entonces, propugnar la autonomía del individuo sin la cual la democracia no es posible. Ella es cancelada por la lógica totalitaria, así como erosionada en la personalidad autoritaria, pero éstos no son los únicos procesos que la amenazan, también se produce una apropiación de la autonomía y de la figura del individuo –si es que ambos términos son siquiera escindibles– por parte de culturas antidemocráticas. Esto último entraña una lucha por el sentido de la autonomía hoy, la cual cabe inscribir en el más amplio esfuerzo por elaborar una manera de percibir y aprehender la democracia que no sea apropiable por dichas culturas antidemocráticas.²

Autonomía del individuo y de los materiales

La manera en que Adorno concibe a la autonomía presenta una clara raíz kantiana, en tanto implica el abandono de un estado de minoridad de edad, para asumir, sin tutelajes, la propia voz, en su particularidad individual, a la hora de producir un juicio sobre el mundo social. En contraste, la industria cultural contiene la tendencia a la disolución de esa individualidad, al plantear una relación con la cultura que gira en torno a la producción masiva de mercancías para su consumo igualmente masivo. Que hoy nuestra relación con la literatura, el cine, etc. sea entendida bajo el prisma de los *consumos* culturales no deja de ser una expresión de este proceso. Por esta vía, entonces, la subjetividad adquiere el carácter de “masa”, pero donde “es la industria cultural quien las convierte en masas y a continuación las desprecia e impide su emancipación” (ADORNO, 2008, p. 302). A la vez, los materiales culturales mismos pierden su autonomía, en tanto producidos para su consumo en el mercado, antes que siguiendo la lógica interna de su propia esfera (la literaria, la cinematográfica, etc.). Proceso que tiene uno de sus rasgos más sintomáticos en la

² En este sentido, el presente trabajo es un elemento de una constelación que también tiene entre sus elementos centrales a la interrogación de la libertad (GAMBAROTTA, 2023a), de la igualdad (GAMBAROTTA, 2017), de la sorofraternidad (GAMBAROTTA, 2020b), del pluralismo (GAMBAROTTA, 2020a), de lo público (GAMBAROTTA, en prensa) y de la idea del socialismo (GAMBAROTTA, 2023b).

transformación de la categoría de *bestseller* –es decir, de una condición (exitosa) en el mercado– en un género literario, una lógica del material.

Esto también acontece cuando la industria cultural aborda a la política, en ficciones en las cuales “todo es privado” (ADORNO, 2009, p. 459), así, los conflictos políticos puestos en escena son representados como conflictos entre personas, que persiguen sus intereses privados y dan rienda suelta a sus vicios (avaricia, búsqueda del poder) o virtudes (heroísmo). Sin que se vea “nada de la dinámica objetiva”, como si todo fuese el sólo producto “de los defectos de carácter de políticos ambiciosos”, vía por la cual “se lleva a cabo una personalización infantil de la política” (ADORNO, 2009, p. 459). En este punto la pérdida de la capacidad para un juicio autónomo, por parte del individuo, se entrelaza con la pérdida de autonomía de los materiales culturales, al ser éstos subordinados a otra lógica, la de la industria cultural que produce mercancías para su consumo en el mercado.

Esta problemática está en el centro de una de las discusiones epistolares que Adorno mantiene con Benjamin (ADORNO y BENJAMIN, 2021), en tanto éste último elabora una crítica de esa idea de autonomía, cuyo estandarte para el mundo del arte está dado por la proclama de “*l’art pour l’art*”. Benjamin ve en ella una “teología del arte”, que tiene por centro “la idea de un arte ‘puro’ que rechaza [...] cualquier función social” (BENJAMIN, 1979, p. 26), diferenciándose así del “arte cultural” que cumplía una clara función en el marco del rito religioso. Esa “purificación” del arte sólo se consigue a través de una abstracción que la escinde de sus vínculos con las demás prácticas sociales, dando lugar a un arte autónomo, pero cuya autonomía es de carácter abstracto. Proceso que deriva en la estetización del arte, es decir, en la percepción de esa práctica (social) como teniendo únicamente una función artística, desvinculada del resto de la sociedad. Y es también esta autonomía abstracta la que subyace a la “estetización de la política” que Benjamin critica, pues en ella ya no una esfera social, sino la lógica de la sociedad en su conjunto, es percibida como autonomizada, respondiendo a una lógica propia que podemos contemplar (como quien contempla una pieza en el museo), pero no modificar. Se torna, en definitiva, una “segunda naturaleza”.

Adorno también cuestiona esta autonomía abstracta cuando subraya “el carácter doble del arte, como autonomía y como *fait social*” (Adorno, 2011: 303), pues

la primera puede (y suele) llevar a la negación del segundo y con ello a una escisión completa entre la práctica artística y una sociedad que permanece sin cambios. Es por ello que “el arte autónomo se ofrece mediante su repudio de la sociedad [...] también como vehículo de la ideología: en la distancia deja intacta a la sociedad que le horroriza (Adorno, 2011: 298). Por esta vía, entonces, arribamos a un uso ideológico de la noción de autonomía, uso que se asienta en un proceso de abstracción por el cual la institución de una lógica propia es percibida como carente o ajena a relación para con el resto de los procesos sociales, es decir, purificada de todo condicionamiento por y carente de toda consecuencia en el modo en que la sociedad se ordena y desordena a sí misma.

Este uso ideológico de la autonomía no sólo se pone en juego al abordar materiales culturales, también pesa sobre el modo en que se percibe al individuo, al (re)presentarse a este último en un aislamiento que lo escinde de todo lazo con lo social. Gesto propio de las “robinsonadas” que ya Marx le discutía a la economía política clásica y que, desde entonces, ha sido uno de los *leitmotiv* de la teoría crítica. Anverso cuyo reverso es una autonomización de la sociedad que (re)presenta a su lógica como algo ajeno al individuo y su práctica, en definitiva, como aquella segunda naturaleza a la que el concepto de estetización de la política remite. Frente a esto, “el pensamiento dialéctico se opone a toda cosificación también en el sentido de negarse a confirmar a cada individuo en su aislamiento y separación. Lo que hace es definir el aislamiento como producto de lo general” (ADORNO, 2001, p. 69). En este sentido, Adorno también afirma que “el sujeto que presuntamente es en sí está en sí mediado por aquello de lo se separa, la conexión de todos los sujetos” (ADORNO, 2005, p. 201). La actualidad de esta crítica, de raíz marxiana, a la autonomía abstracta es una marca que evidencia que la apelación a su función ideológica no ha perdido vigencia, por el contrario, ha ganado un nuevo protagonismo como uno de los pilares en los que se asienta el espíritu del neoliberalismo.

¿Autonomía o dependencia?

En efecto, la categoría de autonomía juega un papel central en lo que, con Boltanski y Chiapello (2010), podemos llamar “el nuevo espíritu del capitalismo”, el

cual surge como un cuestionamiento hacia el "espíritu" del capitalismo anterior, aquél que terminó de consolidarse en la Posguerra y dio lugar a los llamados "30 gloriosos". Dicho cuestionamiento tiene por eje la defensa de un nuevo lugar para el individuo, menos controlado por las grandes burocracias (estatales o privadas), cuyo reverso es la mayor responsabilidad que se le atribuye a ese individuo, tanto por sus actos como, en general, por su destino social. En suma, la innovación que presenta este espíritu del capitalismo neoliberal "consistirá principalmente en reconocer la validez de la exigencia de autonomía e, incluso, en hacer de ella un valor absolutamente central del nuevo orden industrial" (BOLTANSKI y CHIAPELLO, 2010, p. 280). Base sobre la cual se pone en discusión todo tipo de tutelaje sobre el individuo, especialmente el estatal pero también el proveniente de las grandes organizaciones burocráticas, sean éstas públicas (sindicatos, etc.) o privadas (como las grandes compañías que organizaban el conjunto de la vida de sus trabajadores), y ello en nombre de su autonomía, de su libertad para emprender "proyectos" siempre nuevos. En una reinención constante de la propia vida, que requiere estar desligado de todo vínculo o posición estable, pues, aun cuando ella nos prometa la estabilidad y seguridad de una carrera laboral, lo hace al precio de estancarnos en la realización de un trabajo siempre-igual. En esta perspectiva se considera preferible, por tanto, "posicionarse en una red de posibilidades más que quedarse paralizado en un trabajo dado" (SENNETT, 2000, p. 64).

En este contexto, "la autonomía ha sido intercambiada por la seguridad abriendo la vía a un nuevo espíritu del capitalismo que alaba las virtudes de la movilidad y de la adaptabilidad, mientras que el precedente se preocupaba, sin duda, más de la seguridad que de la libertad" (BOLTANSKI y CHIAPELLO, 2010, p. 294). Es así como se acepta y hasta valora el "riesgo" de una vida incierta, pues enfrentarlo es una marca de esa autonomía que no descansa en garantías que nos vienen dadas desde el exterior, de una sociedad administrada que atenta contra la individualidad y su capacidad de emprender constantemente cosas nuevas. De allí que su figura más potente sea la del "emprendedor", siempre dispuesto a iniciar nuevos proyectos, sin apego alguno por los viejos, enfrentando autónomamente el riesgo como un buen empresario de sí mismo, capaz de tornar capital no sólo sus habilidades sino también sus contactos personales y hasta sus *hobbies*. En una fantasía neoliberal según la

cual se hace del propio pasatiempo un emprendimiento, volviéndonos millonarios sin dejar de hacer aquello que nos entretiene. Esta nueva encarnación del mito del *self made man* –que acompaña al capitalismo desde sus orígenes– conlleva una redefinición del *homo œconomicus* que, según Foucault, es ahora entendido como un “empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos” (2016: 265).

En todos estos análisis del neoliberalismo la categoría de autonomía desempeña un papel central, la cual propicia una percepción de lo político que encuentra su fundamento en un individuo cuya libertad hay que defender, aun cuando ello implique resignar seguridad y garantías. Más aún, el riesgo es bienvenido en tanto prueba para la propia autonomía, marca de que no necesitamos la protección social brindada por las grandes organizaciones y sus burocracias. Pues ellas instituyen un mundo administrado, cuya racionalización no deja lugar a la creatividad individual, antes bien, con su tutelaje reducen a los individuos a apéndices de la maquinaria burocrática.

En este punto la defensa neoliberal del individuo, frente a su disolución en dicha maquinaria, parece coincidir con las críticas que el propio Adorno realiza al “mundo administrado”, en el cual “conceptos como autonomía, espontaneidad, crítica, se cancelan” (ADORNO, 2004, p. 129). Con esto se evidencia como el cuestionamiento neoliberal del espíritu del capitalismo de Posguerra entraña una particular apropiación de algunas de las críticas al capitalismo (no a uno de sus espíritus, sino al sistema en su conjunto), a partir de la cual se elabora una nueva justificación de las relaciones capitalistas, ahora en su expresión neoliberal (BOLTANSKI y CHIAPELLO, 2010; SENNETT, 2013).

Este espíritu del neoliberalismo, con su defensa de la autonomía (abstracta) y del individuo (aislado), muestra toda su potencia, entonces, en su crítica de las relaciones sociales preponderantes durante los “30 gloriosos”, que hacen del trabajo *en relación de dependencia* la fuente de seguridades y garantías, a cambio, justamente, de que se acepte dicha dependencia, resignando autonomía y libertad. La fortaleza de este espíritu sólo se acrecienta cuando se lo enfrenta desde aquellas narraciones a las que cabe denominar “dependentistas”, en tanto se caracterizan por propugnar una vuelta a esas garantías que se consiguen en la dependencia, trazando

un horizonte en el cual los trabajadores pueden volver a comer churrasco y tomarse una cervecita los sábados –por parafrasear una frase de campaña de Luiz Inácio Lula da Silva, que encuentra expresiones similares en la Argentina– siempre y cuando de lunes a viernes acepten la dependencia en el mundo laboral, es decir, lo que la tradición crítica llamaba “trabajo alienado”.

En definitiva, si el horizonte que hoy prometen los sectores progresistas o de centroizquierda es la seguridad en (y de) la dependencia, ¿cómo no reconocer la potencia de la promesa neoliberal de libertad y autonomía? Según la cual puedo emprender constantemente nuevos proyectos, pues “cada individuo no tiene un acotado círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, [...] con lo que [se] hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello” (MARX y ENGELS, 2017, p. 27). Esta cita, en la que Marx y Engels caracterizan a la sociedad comunista, nos indica nuevamente la apropiación por parte del neoliberalismo de motivos de la tradición crítica al capitalismo, sin embargo, ello no debe llevarnos a descuidar que de esa apropiación también extrae una potente promesa que opone autonomía a dependencia.

El recorrido anterior permite, en primer lugar, evidenciar la relevancia y actualidad de discutir hoy la cuestión de la autonomía, que ha sido apropiada por el espíritu del neoliberalismo y a la que, desde el “progresismo” o la “izquierda”, se la cuestiona apelando a un discurso dependentista, el cual gira en torno a la defensa de un espíritu anterior del capitalismo, el burocráticamente regulado y administrado. A la vez que esto nos indica, en segundo lugar, un camino a transitar: la apuesta por una autonomía no-capitalista, a la cual cabe caracterizar como “socialista”, en tanto esta noción contiene “una larga trayectoria histórica como designación preeminente de la alternativa al capitalismo” (FRASER, 2023, p. 211). Autonomía sin la cual la sociedad democrática no es posible, pero sí una autoritaria, como se desarrollará en el próximo apartado.

Autonomía en lo colectivo

La ausencia de autonomía individual es una de las preocupaciones que guía al estudio adorniano de la personalidad autoritaria, cristalizando en la variable "sumisión autoritaria" (ADORNO et al, 1965), a través de la cual se procura aprehender la tendencia de los encuestados a aceptar y subordinarse a la autoridad del colectivo y, en última instancia, del líder que lo personifique. Sin analizar, a través de un juicio autónomo, los mandatos de dicha autoridad ni las convenciones generales del colectivo del cual se forma parte, es decir, mostrando una actitud "convencionalista" (ADORNO et al, 1965). A la vez que toda visión otra, que no sea percibida como parte del "nosotros" colectivo, es entendida no como una manera otra de ver lo mismo (pluralismo), sino como la figura de un enemigo que amenaza al propio colectivo y, como tal, ha de ser erradicado, dando lugar, así a una "agresividad autoritaria" (ADORNO et al, 1965) para con el diferente. Conjunto de actitudes que producen un cierre comunitario del colectivo, generando lo que cabe entender como una "retribalización" (SENNETT, 1978, p. 420) de la política y, más en general, del espacio público, que hoy suele ser leída bajo la categoría de "polarización".

Ese autoritarismo, con su cierre comunitario, propugna una fuerte *identidad* política, si entendemos "identidad" en un sentido adorniano, es decir, no como cualquier relación entre elementos –en este caso, la relación del sujeto para consigo mismo y para con los otros–, sino aquella por la que se torna equivalente lo diferente, reduciendo todo a la unidad. Lógica propia de la ilustración, para la cual todo exterior representa la imagen del enemigo, por lo que desconfía de todo aquello que no pueda ser reducido a la unidad. Es en esa lógica identificante donde reside, en última instancia, el carácter totalitario de la ilustración.

Adorno desarrolla su crítica a la identidad en el terreno de una teoría del conocimiento (al abordar la dialéctica del concepto) y en su teoría del arte, abordando, en ambos casos, una relación sujeto-objeto. Lo que propongo es extender dicha crítica a la relación sujeto-sujeto, específicamente, aquella que se da en el lazo político, es decir, extenderla al terreno de la teoría de lo político (propuesta que he desarrollado en GAMBAROTTA, 2020b, cuyo argumento fundamental aquí

retomo). Sobre esta base puede caracterizarse a la identidad política como aquella relación, para con uno mismo y para con el otro, que no da lugar a la diferencia ni a la división como no sea externa, parte de un exterior percibido como amenazante, en tanto su no-identidad viene a relativizar la propia identidad política, el sentido del mundo que ella contiene, agrietando el cierre comunitario, en definitiva, atentando contra la propia tribu. Frente a lo cual la defensa de la propia identidad muestra su reverso en la "agresión autoritaria" para con aquel percibido como diferente, que no se reduce a la unidad.³

La retribalización de la política no es, entonces, tan sólo un escenario de polarización, "también es una identidad colectiva; es una manera de poder decir quiénes somos 'nosotros'" (SENNETT, 1978, p. 276), forjando así una personalidad colectiva, a partir de la cual se percibe al espacio público como una colección de personalidades enfrentadas (nótese el punto de contacto con la "personalización infantil de la política" que, según Adorno, la televisión propugna). Marco en el cual el "camino para estabilizar la apariencia propia es destruir al enemigo. La purga es la lógica de una personalidad colectiva" (SENNETT, 1978, p. 311). Desde el punto de vista que percibe a lo político a través de la categoría de identidad, nada escapa a esta lógica identificante, por la que todo acto se torna equivalente o bien de la propia personalidad, o bien de la del enemigo, que es tal porque amenaza a la mismidad comunitaria. En suma, "si cada acto es un símbolo de personalidad [...], entonces aquellos que no parecen llevar nuestros propios símbolos deben ser inauténticos, mentirosos, falsos y, por lo tanto, deberían ser destruidos" (SENNETT, 1978, p. 311), así como combatidos sus actos, en cualquier ámbito en que se produzcan.

Ahora bien, en esta lógica cultural de carácter autoritario lo comunitario se impone sobre la imagen de un individuo escindido, en tanto cada uno es parte de un "nosotros" con el que comparte un conjunto de visiones y valores a ser defendidos frente a visiones otras que lo amenazan, sean inmigrantes, diversidades o la "casta"

³ Por supuesto, no todo lo que coloquialmente denominamos bajo el término "identidad política" se ajusta a esta descripción, pero si consideramos que nuestra percepción del mundo social se encuentra mediada por las categorías a través de las cuales lo percibimos, entonces tenemos buenas razones para dar cuenta de las tendencias inscriptas en tales categorías, en pos de abrir nuevos horizontes de percepción, en una batalla por el sentido que es uno de los objetivos principales de toda crítica de la cultura.

política. Se trata, por tanto, de un modo y manera de la percepción distinta a la neoliberal, pero no por ello completamente incompatible, antes bien, su combinación da forma a una específica constelación de fuerte presencia en nuestro presente, que puede fomentar la autonomía (abstracta) del individuo (aislado), a la vez que brinda una sensación de pertenencia a un colectivo (tribal). Punto de vista para el cual el destino individual reside únicamente en las propias manos, en mi capacidad de emprender mi propio proyecto y si no consigo avanzar es por culpa de esa otra tribu, que no hace más que poner palos en la rueda, para su propio beneficio personal. La destrucción del enemigo, con su reafirmación de la identidad del colectivo comunitario, se torna, para esta perspectiva, en condición de posibilidad para la realización del individuo emprendedor.

Si esa articulación entre individuo y colectividad nos suena extraña, eso dice algo de nuestra actual manera de ver el mundo, pues la mediación del individuo autónomo por la lógica social en la que se inscribe y, viceversa, la producción y configuración de lo social a través de las prácticas y juicios del individuo, es el horizonte (utópico) hacia el que ha tendido siempre la tradición de la teoría crítica. Pues, en última instancia, "la felicidad individual no es posible si no incluye virtualmente la felicidad de la sociedad en su conjunto", lo cual lleva al "reconocimiento de la sociedad, del todo, como el verdadero sujeto de la felicidad" (ADORNO, 1962, p. 89). En suma, la constelación entre neoliberalismo y el actual autoritarismo puede plantear la posibilidad de una autonomía enlazada a lo colectivo y de un colectivo que posibilita esa autonomía. Frente a lo cual la perspectiva crítica que apuesta por un socialismo democrático no sólo ha de cuestionar la dimensión ideológica de esa autonomía, así como el carácter autoritario de semejante colectivo tribal, sino que también ha de evitar tirar al niño con el agua sucia y caer en una defensa del dependentismo que abandona la preocupación por alcanzar una autonomía del individuo, sin la cual la democracia no es posible.

Una autonomía en y por la práctica

Llegados a este punto se vislumbra una tarea para la crítica: desplegar una lucha cultural acerca del sentido de la autonomía del individuo, en contra de su

disolución en una relación de dependencia o en esa subjetividad a la que Adorno llama "masa", a la vez que se rompe con la percepción abstracta de dicha autonomía. Esto último implica señalar sus condiciones de posibilidad sociohistóricas, primer paso para la defensa y extensión de dichas condiciones y, con ellas, de la posibilidad de una autonomía, que ya no es pura (abstracta), sino condicionada por tales condiciones, es decir, que se produce en relación a ellas. Esta autonomía relativa de los individuos –así como de los materiales culturales– no se sitúa, entonces, de espaldas a lo sociohistórico, sino que se conquista dentro de él, en una inmersión en sus lógicas, cuya captación es, al mismo tiempo, una autorreflexión sobre aquello que nos condiciona, vía por la cual puede abrirse un sendero que nos permita dejarlo atrás. En un gesto coextensivo a la dialéctica negativa adorniana y, en particular, a la "segunda revolución copernicana" por él propuesta. La libertad, la felicidad e incluso la autonomía no pueden ser conquistadas individualmente, sino a través de la sociedad, en la medicación con ésta y, sobre todo, luchando contra los procesos que, en ella, impulsan la heteronomía, como es el caso de la industria cultural y, en general, de la estetización.

Sin embargo, un planteo como el del párrafo anterior puede ser tachado de "teoricista", en tanto presupone esa relación distanciada para con el mundo, propia del punto de vista teórico, base sobre la cual se conseguiría dar cuenta de los condicionamientos que pesan sobre la autonomía. El propio Adorno señala esto al sostener que "el que vive distanciado se halla tan implicado como el afanoso; frente a éste no tiene otra ventaja que la conciencia de su implicación y la suerte de la menuda libertad que supone tener ese conocimiento" (ADORNO, 2001, p. 23). Afirmación cuyo reverso es que el afanoso ni siquiera podría tener acceso a esa "menuda libertad", esto es, se mantiene encerrado en su relación de implicación con el mundo. Por eso "los únicos que pueden oponérsele espiritualmente son aquellos que él no haya modelado completamente. La crítica del privilegio se convierte en privilegio: así de dialéctico es el curso del mundo" (ADORNO, 2005, p. 48). En suma, es adquiriendo ese punto de vista privilegiado que se puede si no romper al menos agrietar la relación de implicación con el mundo, y la heteronomía que tal relación entraña.

El problema de esta postura es, entonces, que no pareciera haber otro camino más que el de adoptar el punto de vista propio del teórico crítico, o bien quedar encerrado en la pseudoindividualidad de la masa. Sin embargo, en torno a esta cuestión puede inscribirse otra arista de la discusión epistolar que Benjamin y Adorno mantienen, pues aquél señala elementos que contienen la potencialidad de propiciar –lo que cabe entender como– una autonomía en la práctica y por la práctica. En efecto, Benjamin considera que la reproductibilidad técnica del arte (que no equivale a la industria cultural), la masividad que ella genera, posibilita “acercar espacial y humanamente las cosas” (BENJAMIN, 1979, p. 24). Un acercamiento espacial, por el cual cualquiera tiene a mano una película, mientras que el original de una pintura se encuentra, con suerte, en un único museo en todo el mundo, y ello posibilita el acercamiento humano. Pues permite que se tenga una experiencia del material cultural en cuestión, signada por su uso habitual, a través del cual se establece una relación no-aurática, es decir, no marcada por la lejanía, por más cerca que tengamos al material. Esto es lo que da lugar a esa “recepción táctil” de la que Benjamin habla, la cual “no sucede tanto por la vía de la atención como por la de la costumbre” (BENJAMIN, 1979, p. 54).

Se trata de una relación con los materiales culturales muy distinta a aquella propiciada por la de la estetización del arte y de la política, en tanto ésta produce un efecto de lejanía, que mantiene distante al receptor, quien se limita a contemplar algo que no puede tocar (como un cuadro en un museo), que no puede alterar ni hacerlo propio. La recepción táctil, en cambio, es el producto de una relación de uso para con esos materiales culturales, sean éstos artísticos o políticos. Un vínculo dado por la práctica habitual, la cual posibilita la producción de un juicio semiexperto sobre dicho material, como aquél que Benjamin señala al afirmar que “es propio de la técnica del cine, igual que de la del deporte, que cada quisque asista a sus exhibiciones como un semiexperto [*halber Fachmann*]” (BENJAMIN, 1979, p. 39, traducción modificada). En suma, la relación habitual, propiciada por la cercanía con esos materiales, posibilita dicho conocimiento semiexperto de ellos, de la lógica que les es propia, en definitiva, genera las condiciones para la percepción de ese material en su autonomía (relativa),

produciendo un juicio, por parte del receptor, que puede responder a su propia evaluación de lo así percibido, es decir, un juicio (semi)autónomo.⁴

Aún hoy, en ese nuevo espacio público que configuran las redes sociales, incluso cuando el mismo se encuentra privatizado –en tanto compañías privadas son dueñas de esos espacios– y mercantilizado –pues se procura monetizar lo que allí circula– el cine y el deporte siguen generando discusiones y debates asentados en lo que cabe considerar un juicio práctico autónomo. Me refiero, por ejemplo, no a los muchos videos que pueden encontrarse en Youtube® que hacen un recorte de las mejores jugadas de un partido de fútbol o de un combate de box, o bien de las mejores escenas de una película, recortes que se concentran en la espectacularidad de las imágenes, apelando a una lógica sensacionalista como la que Benjamin cuestiona, en tanto versión extrema de lo que él denomina “información” (BENJAMIN, 1986a; GAMBAROTTA, 2020c). Es decir, una forma de comunicación que transmite piezas aisladas de contenido que no necesitan de un contexto mayor para ser entendidas, por lo que son comprensibles de suyo, y que, una vez que han producido su espectacular impacto, no dejan rastros en el receptor, como no sea la tendencia a seguir consumiendo más imágenes sensacionalistas. Me refiero, en cambio, a lo que cabe caracterizar como “video-ensayos” (GAMBAROTTA, 2022), ya que son piezas que pretenden analizar uno o varios aspectos de un filme o de una competición deportiva, planteando una tesis de lectura de esos materiales (cuál fue la estrategia de un boxeador en un determinado combate, aprovechando las falencias de su oponente; cuáles son los defectos del guion de un filme que llevan a la pérdida de su sentido narrativo, entre otras), para sostener a la cual se desarrolla un argumento que se mete dentro de la obra en cuestión, mostrando imágenes y proponiendo análisis que dan sustento a la tesis planteada. Aún cuando estos video-ensayos no necesariamente dan lugar a una crítica de ese material, sí contienen una relación para con él que rompe con el vínculo superficial e inmediateista que caracteriza al sensacionalismo.

⁴ Juicio al que cabe considerar como opuesto a la “semiformación” de la que Adorno habla (2004), en tanto ésta última conduce a la disolución de aquellas condiciones que posibilitan la producción de un juicio, mientras que en Benjamin podemos encontrar elementos para aprehender las condiciones que lo posibilitan, en y por la relación práctica (de uso) con los materiales.

Por esta vía se puede delinear, en nuestro presente, una recepción táctil, que no reitera la lógica del individuo aislado, quien desde su distancia, que es también una desconexión, *contempla* un determinado material cultural, frente al cual se sitúa. Antes bien, aquí el individuo se mete dentro de la lógica de ese material, al cual hace propio, lo usa, a la vez que da cuenta de características específicas de esa lógica, en su relativa autonomía, que es también reconocerle a ese material dicha autonomía.

Si la relación sensacionalista se asocia a una recepción de carácter consumista, en tanto los materiales se consumen completamente en cuanto son recepcionados, dando lugar a un ciclo de permanente búsqueda de “novedades” que son siempre iguales (dinámica que tiene su quintaesencia en la moda), el juicio práctico-autónomo del semiexperto se asocia con la figura del aficionado, en quien “coinciden la actitud crítica y la fruitiva” (BENJAMIN, 1979, p. 44), es decir, coincide “la actitud de quien opina como perito” (BENJAMIN, 1979, p. 44) con el disfrute de ese material, al que la etimología de la palabra “amateur” hace referencia y la voz brasilera “amador” subraya. Dos modos de recepción distintos al que cabe agregar un tercero: el hincha o fanático, quien, al acercarse a un determinado material cultural, pone en primer lugar su interés no en la lógica de ese material, sino en la propia identidad, compartida con otros, a través de lo cual se genera un “nosotros” opuesto a un “ellos”. Un modo de recepción que pone en un segundo plano la cuestión de la calidad de un deportista (o de un director de cine o una banda musical), pues el primero lo ocupa la defensa u ataque de ese deportista, según sea considerado integrante del “nosotros” o parte de “ellos”. Se trata, en definitiva, de una recepción identitaria del material cultural, que lo percibe como parte del enfrentamiento entre tribus (GAMBAROTTA, 2023c).⁵

Estamos, una vez más, en el terreno por el cual la autonomía del individuo, junto con su capacidad de juzgar, se encuentra tensionada, por un lado, por la lógica mercantil que ve autonomía en el aislamiento, del individuo o de fragmentos de material que quedan fuera de todo contexto, de toda tradición. Y, por el otro, por una lógica identificante que todo lo percibe a partir de una mirada tribal, para la cual una

⁵ Por supuesto, estos tres modos de recepción, aun cuando analíticamente diferenciables, pueden coexistir en un mismo individuo empírico, no sólo de forma sucesiva, sino incluso simultáneamente. Pero en una coexistencia no exenta de tensiones que pueden iluminarse, justamente, a través de esta diferenciación analítica.

perspectiva otra es ya la imagen de un enemigo a ser combatido. Frente a lo cual se plantea el desafío de propugnar esa autonomía práctica propia de la recepción táctil y el conocimiento semiexperto, a partir de la cual puede concretarse, aquí y ahora, una politización del arte –que incluye al cine–, de los deportes y de la política. Sin que ésta última se diluya en una recepción óptica, que estetiza la política, al presentarla como un espectáculo a sus propios protagonistas, ni se la destruya en el enfrentamiento entre hinchas, cuyo rechazo de todo lo que no se reduzca a la unidad, a la propia identidad, es un paso en el camino hacia una cultura autoritaria. Propiciar que las miradas distintas de lo mismo, que se guían por orientaciones valorativas diferentes, se expresen a través de juicios práctico-autónomos, asentados en un conocimiento semiexperto del material (artístico, deportivo, político) en cuestión, presentándose de este modo en la escena pública, que es también combatir la creciente estetización y tribalización de esta última, es, entonces, una tarea impostergable para la teoría crítica que apuesta por la democracia socialista.

Referencias bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ariel, 1962.

ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. Madrid: Taurus, 2001.

ADORNO, Theodor W. *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

ADORNO, Theodor W. *Escritos sociológicos I. Obra completa, 8*. Madrid: Akal, 2004.

ADORNO, Theodor W. *Dialéctica negativa*, en *Obra completa, 6*. Madrid: Akal, 2005.

ADORNO, Theodor W. *Crítica de la cultura y sociedad I. Obra completa, 10/1*, Madrid: Akal, 2008.

ADORNO, Theodor W. *Crítica de la cultura y sociedad II. Obra completa, 10/2*, Madrid: Akal, 2009.

ADORNO, Theodor W. *Teoría estética. Obra completa, 7*. Madrid: Akal, 2011.

ADORNO, Theodor W. et al., (1965), *La personalidad autoritaria*, Buenos Aires: Editorial Proyección.

ADORNO, Theodor W. y Walter BENJAMIN. *Correspondencia 1928-1940*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2021

BENJAMIN, Walter. "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus, 1979.

BENJAMIN, Walter. "Sobre algunos motivos en Baudelaire", en *Sobre el programa de la filosofía futura*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1986a.

BENJAMIN, Walter. "El narrador", en *Sobre el programa de la filosofía futura*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1986b.

BOLTANSKI, Luc y Eve CHIAPELLO. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE, 2016.

FRASER, Nancy. *Capitalismo caníbal*. Buenos Aires: Siglo XXI, año.

GAMBAROTTA, Emiliano. *Hacia una teoría crítica reflexiva*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.

GAMBAROTTA, Emiliano. *Bourdieu y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2016.

GAMBAROTTA, Emiliano. "Jacques Rancière y el problema acerca de cuándo 'hay política'. La igualdad como fundamento y sus consecuencias (des)politizantes". *Astrolabio. Nueva Época* 19, 2017: 118-143.

GAMBAROTTA, Emiliano. "Pluralismo y absolutismo en la crítica. Dialéctica reflexiva y política democrática a partir de M. Horkheimer y Th. W. Adorno". *Trans/form/ação. Revista de filosofía* 43 número especial, 2020a: 99-118.

GAMBAROTTA, Emiliano. "Mímesis e identidad política. Una problematización adorniana de la democracia". *Kritherion. Revista de filosofía* 146, 2020b: 381-402.

GAMBAROTTA, Emiliano. "Educar para la democracia: autonomía y juicio a partir de Theodor W. Adorno y Walter Benjamin". En GLAYDES GUIMARÃES DE FARIA, G. y CASTRO CHAVES, J. (orgs.), *Fundamentos dos processos educativos e formação humana*. Editora da Imprensa Universitaria: 2020c, pp. 35-48.

CASTRO CHAVES, J. "La educación en los tiempos del espíritu del neoliberalismo". *Perspectiva*, 40(1), 2022: 1-15.

CASTRO CHAVES, J. "Sobre la libertad hoy. Neoautoritarismo y neoliberalismo a la luz de la pandemia". *Intersticios Sociales*, N° 25, 2023a.

CASTRO CHAVES, J. "Otra idea del socialismo, a partir de la concepción de la democracia de Axel Honneth". *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 12(1), 2023b: 11-21.

CASTRO CHAVES, J. *Crítica corporal de lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2023c.

CASTRO CHAVES, J. "Para una *Realpolitik* de lo público. Reflexiones a partir de la perspectiva de Pierre Bourdieu". *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, en prensa.

HORKHEIMER, Max y Theodor W. ADORNO. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta, 2001.

MARX, Karl y Friedrich ENGELS. *La ideología alemana*, Madrid: Akal, 2017.

SENNETT, Richard. *El declive del hombre público*. Barcelona: Península, 1978

SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama, 2000.

SENNETT, Richard. *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama, 2013.

5. O Catalisador Democrático no Conceito de “Ditadura Radical do Proletariado” de Karl Marx: a luta pela soberania dos produtores sobre o trabalho¹



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-05>

Norman R. Madarasz²

A finalidade da visão política de Karl Marx para a democracia não pode ser negada. Verifica-se no *Manifesto Comunista*, o futuro best-seller da filosofia escrito em coautoria com Friedrich Engels em 1848. No penúltimo parágrafo, os autores afirmam que os comunistas “trabalham pela união e pelo entendimento dos partidos democráticos de todos os países. (*Die Kommunisten arbeiten endlich überall an der Verbindung und Verständigung der demokratischen Parteien aller Länder*)” (MARX/ENGELS, 1998: 69; 1967: 76). Dos meados da década de 1840 até a de 1870, Marx e Engels organizavam uma associação cujo objetivo era o de lutar pelos direitos transnacionais dos trabalhadores, se justificando por considerar os direitos fundamentais como inalienáveis. Estes termos do direito natural, idealizado pelos teóricos do contrato social, se perpetuam na emergência do sistema de direito positivo. Porém, na letra dos direitos naturais, e pela dinâmica divisível do trabalho no capitalismo emergente, conforme seu mapeamento inicial por Adam Smith, os trabalhadores se encontram “estranhados” do produto da sua obra coletiva e individual. Justificar a legitimidade desta suspensão do caráter inalienável do ato de se apropriar do fruto do seu trabalho, o que o direito natural entende pela “liberdade à propriedade”, fez com que o processo do trabalho fosse construído na base de uma alienação ideológica geral. Em consequência, a comunidade dos trabalhadores entrou no ciclo de repetição estrutural despertado pelo rompimento das condições jurídicas formais que assentavam o direito combinado à propriedade, à liberdade e à vida. Pelo trabalho de militância teórica e organizacional de Marx e Engels, poucas

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES).

² Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. <https://orcid.org/0000-0002-7574-3744>

vezes alcançadas neste grau de dedicação pelo *working philosopher* contemporâneo, emergira a associação filosoficamente constituída dos trabalhadores, assim como o Primeiro Internacional.

O trabalho filosófico a reverter a alienação não é um processo que visa meramente a uma gestão da riqueza produzida, tampouco ao simples aumento de salários. Cada salário, conforme a análise de Marx no livro primeiro de *O Capital*, contém uma variável cuja oscilação quantificada decorre do intervalo de tempo de trabalho no qual o operário não está pago. O valor deste intervalo de "trabalho abstrato", conforme a categoria de Marx, se verifica na lei trabalhista brasileira aplicada aos ajustes de salários na função pública. Ao se aumentar o salário de uma categoria, é precisa que todas as categorias na sequência sejam retribuídas até os ministros do corte supremo, exceção feita do Executivo, isto é, o Presidente da República, cuja função não é perene. Neste sentido, o quantum do salário dependente menos da natureza do trabalho que do seu incremento situado na escala. Determina-se a partir da "categoria" da função e da escala pelas variações assentadas por lei.

Ao generalizar a relação predominantemente jurídica entre carga e salário ao mercado do trabalho, *desalienar* a condição do trabalhador vem a depender da tomada de controle pelos trabalhadores eles-mesmos da determinação e da gestão desta escala de atribuições salariais, mas não dos salários individualmente considerados. Por isso, um salário ajustado por alto não vale nada se o trabalhador se confronta a um mercado onde os preços são inflacionados, onde o governo não oferece nenhum apoio social e onde a educação fundamental e superior está privatizada. Da mesma forma, o direito à propriedade não vale nada se a posse encaminha um proprietário, principalmente modesto, a se endividar – e ainda menos quando o terreno que conseguiu comprar se encontra num pântano temporariamente secado. O governo *pelos* trabalhadores de partes ou da totalidade de uma sociedade, projeta resultados efetivos e reais que invertam esta dinâmica. Tal governo não pode passar pela mera reprodução de um Estado, sequer social, mesmo um determinado pela divisão dos poderes, que atende senão unicamente então pelo menos principalmente aos interesses dos proprietários dos meios de produção e de valorização do capital. A classe trabalhadora foi definida por Marx como aquela desprovida de bens além daqueles ligados ao consumo. Pouco tem mudado no

século e meio desde sua idealização inicial. Cabe afirmar que neste último meio século, em sociedades capitalistas liberais, a função representativa das democracias apenas fortaleceu os obstáculos para adquirir vantagens e privilégios apenas compartilhados por uma classe segura do seu poder de compra por possuir propriedade privada e capital. Para reverter a alienação, não se trata apenas de exercer uma perspectiva reservada à oposição, como se não existissem ameaças e perseguição violenta a constrangendo. Por definição, a classe trabalhadora é a oposição na sua essência, a alteridade na sua forma material e não apenas cultural. De forma parcialmente inconsciente, as forças de ordem que tentam abafá-la por violência reconhecem tanto.

Na sequência história que perpassara a segunda parte do século XIX, quando Nietzsche se crispava perante os espectros de uma "grande Saúde" e Kierkegaard emancipava, aos custos da sua fé, a forma diferencial da repetição, surgiu o mais importante partido político democrático da história então da organização política, o *Socialdemokratische Partei Deutschlands*. Na fundamentação do seu programa político e econômico, Marx e Engels eram instrumentais. Na época da aprovação do seu programa, Marx voltará a salientar a importância do processo democrático radical na sua organização administrativa, mas também na constituição da sua orientação econômica. Servindo-lhe como base de comprovação que o futuro do socialismo passa pela democracia radical, houve a efêmera e trágica acontecimento da Comuna de Paris de 1871. Ao custo de dezenas de milhares de vidas operárias extinguidas pelo grande capital francês, apresentara-se na *Commune* o caminho para a classe operária erguer um governo, cujo compromisso era administrar a comunidade a partir dos seus interesses de classe. Os princípios deste governo revolucionário era a democracia radical.

Nesta materialização de uma forma de governo que respondia a todas as classes, Marx reiterava o compromisso lançado já na sua juventude com a democracia. Na sua maturidade, confirma-se como ele nunca se afastara da tese que inscrevia a possibilidade da democracia a partir dos valores conquistados pela própria burguesia na sequência da revolução industrial. Atenas já não era mais o seu referencial teórico, como continuará sendo pelos britânicos de Oxford e Cambridge sob fundo de restrições de gênero e de escravatura. Ressaltara que a democracia

devia levar a classe trabalhadora também a constituir um corpo administrativo pelo qual distribuir o produto interno bruto proveniente da indústria e da agricultura. Para denominá-lo, Marx cunhara um dos termos mais malditos jamais criados pela filosofia, o de “ditadura radical do proletariado”.

Tão desprezada se tornou a expressão, que a posteridade simplesmente apagará o “radical”, quando não do “proletariado”, do termo. Intencionava-se associar o conceito com as formas de terrorismo de Estado características das ditaduras militares do século XX. Decerto, um dos aspectos mais pungentes do fascismo se reconhece na sua ganância a replicar a atrativo do socialismo. O fascismo insere neste sequenciamento um atributo que viraliza a cópia para barrar as ideias filosóficas que entendem como socialismo-comunismo apresenta, na última instância, o *real* da democracia, sua forma mais elevada. Ao conseguir a associação nefasta de ditadura com o socialismo, o fascismo propicia a representação paranoica de uma insurgência invisível, frente à qual somente um poder centralizador protegeria a sociedade. Abre-se, então, o caminho para suspender os direitos democráticos, propiciar detenções arbitrárias e agilizar o uso de tortura, para instalar uma condição de guerra, cujo objetivo nada mais é que o de solidificar o Estado senão burguês, então das capitânicas escravistas. Haveria outra razão para conduzir reformas sucessivas das leis trabalhistas que a de reintroduzir a escravatura? A próxima fase do fascismo, cuja forma atual vivemos a partir das confusões referenciais por ele proporcionadas, é a descentralização do Estado, cujo instrumento é a privatização não apenas das empresas estatais, mas de vários bancos (BEL, 2006; BEL, 2010). Era uma vez uma doutrina governamental que justificava as privatizações conforme teses sobre a competitividade inata da natureza humana. Já que ninguém mais acredita nesta fábula, a partir da ditadura de Pinochet no Chile, privatizava como princípio de guerra assumida pela classe no poder, dispondo do arsenal das armas e do sector de informação do Estado.

Ora, uma das marcas de distinção entre o comunismo e o fascismo remete a medidas de preservação dos bancos contra táticas de privatização, sendo que essas foram inauguradas pelo fascismo (BEL, 2006). Por mais que a China contemporânea engaja em livre comércio, sua política econômica é comunista no sentido em que os bancos são públicos e controlados pelo People's Bank of China (ROSS 2021 e

JABBOUR/GABRIEL, 2021). Um banco privatizado existe apenas para enriquecer uma oligarquia rentista. A fonte deste capital extrai-se do endividamento dos seus clientes, mesmo quando for pelo termo atrativo, embora enganoso, de crédito, apresentado como meio para adquirir propriedade privada. A fábula representa cosmeticamente a concorrência adaptada aos interesses dos indivíduos atomizados em uma cultura capitalista, cujas regras fazem da política econômica social uma forma de colonialismo interno. Tais regras são doravante voltadas às formas racionalizadas de governar para preservar o tesouro financeiro extraído da população trabalhadora para impedir a mera possibilidade de que haja investimento social.

Contra distorções e mentiras, pretende-se neste texto voltar rigorosamente ao modelo originário da "ditadura radical do proletariado" tal concebido por Marx nos seus textos. Reencontraremos um plano de análise da ideia de administração eticamente responsável perante as demandas universais de um povo, cujo bem-estar natural e vital está em questão. Desta forma, situarmo-nos num plano teórico em recuo de uma projeção forçada, entre fetiche e tabu. De acordo com ela, toda aproximação que revigora o laço entre democracia e ditadura levaria a uma contradição lógica no âmbito da administração da política econômica, cuja finalidade só poderia conduzir a atrocidades no plano material. Defenderemos que a condenar a atrocidade baseado no imaginário de apenas um ator social escamota o potencial pela igualdade econômica na vivência material de todos os outros.

Os Rumos vigentes da filosofia política

Na perspectiva da filosofia política acadêmica vigente, a comparação entre ditadura e democracia costuma-se prosseguir pela mais rigorosa aplicação da lógica aristotélica no que diz respeito aos princípios de identidade, de não-contradição e do terceiro-excluído. Por isso, erra-se tanto. Conforme seus princípios de fechamento epistêmico, da justaposição de democracia com a categoria formal de ditadura, sem demais qualificação, infere-se uma contradição e, portanto, uma falsidade necessária. Segundo a ética clássica, atribuir veracidade a uma inferência falsa torna o argumento moralmente repreensível. De fato, atribuir solidez a dois termos cujo sentido, ou extensão semântica, alega ser contraditória é incoerente. No entanto, o

uso do termo ditadura implica não infrequentemente uma organização seletiva de dados textuais e empíricos, enquanto democracia, sem demais qualificação, surge à legitimidade moral a partir do seu nome, se não fosse por sua essência. Enaltece-se sua ideia por ser a única opção para organizar Estado e governo conforme a doutrina dos direitos humanos, independentemente da filosofia trabalhista que os subjaz.

No decorrer da década de 1990, houve uma inflexão nos termos desta lógica. O sucesso financeiro das economias capitalistas em países sob regência "ditatorial", no sentido de governos autoritários que se instalaram e/ou se perpetuaram sem eleições com sufrágio universal, parecia inflexionar esta determinação. A Coreia do Sul, a Singapura, Hong Kong e a China, os assim chamados "tigres asiáticos", quando não da Rússia e do Chile, ofereceram para a apreciação de alguns analistas europeus que o capitalismo seria inclinado a maior crescimento em países governados por viés ditatoriais. Desta maneira, afrouxava-se a distinção entre comunismo e capitalismo inscrita no campo do pensamento político desde 1917, assim como na associação subsequente e respetiva entre totalitarismo e mercado livre. A curiosa crise financeira que abalou os tigres asiáticos, no momento da sua maior glória no final do século passado, pusera fim às especulações. Porém, quando, em 2008, as economias desindustrializadas do G7 corriam à China por um dos mais silenciosos resgates (*bailouts*) na história do capitalismo, os mesmos analistas nem pareciam perceber a contradição. Respeita-se pelo menos o Martin Wolf, principal analista econômico da revista *The Financial Times*, para não ter deixado as decisões provenientes dos setores financeiros de governos ocidentais escapar ilesas da lógica aristotélica. De acordo com ele, os resgates encaminhados pelos bancos centrais representavam o fim do livre mercado. Entretanto, ele poderia também ter lembrado que as democracias capitalistas do G7 nunca tiveram o menor problema a se relacionar com governos autoritários, totalitários ou até explicitamente fascistas, tanto nos seus domínios coloniais quando não na Europa metropolitana. A única restrição era a de evitar, qualquer fosse o custo, a implementação de uma política econômica baseada nas ideias de Marx, Engels e Lênin.

Se na filosofia política contemporânea, tornou-se quase um tabu duvidar da superioridade da forma ocidental de governar democraticamente, então examinar o significado sutil do termo de ditadura arisca condenar a pesquisa a dar voz a

perversões da mais alta ordem. O binarismo maniqueísta criado durante a tal chamada "Guerra Fria" mostra-se profícuo para manter intacto o tabu. Até no Brasil, prefere-se academicamente apelar ao tandem Hitler/Stalin para designar o mal na política, ao invés de o de Médicis/Geizel, cujo papel teria sido finalmente útil por evitar que o país mergulhasse no "comunismo". O desastre político se ilustra sempre melhor ao evocar a Alemanha nazista, uma mera evocação do nome sendo mais que suficiente.

Para escapar de tais armadilhas ideológicas, porventura, a filosófica política consiga demonstrar sua utilidade. Ao apreciar seu rigor técnico e sua precisão conceitual, no que diz respeito a pensar formas de governo, qualquer emprego do termo ditadura em um contexto anterior aos gabinetes de tortura, campos de concentração e ataques policiais às populações cíveis – atos todos, aliás, inventados por democracias liberais para combater "insurgências" nas colônias – logo evoca, por uma conveniente prestidigitação, uma estética bem militarizada, senão "totalitária". Porém, o contexto textual do termo "ditadura radical do proletariado" compartilha *nenhum* destes desenvolvimentos ulteriores feitos parcialmente em seu nome. Ao mesmo tempo, permanece inegável a atrativa midiática que o sintagma evoca, sobretudo para incentivar raiva e medo simultaneamente nos telespectadores, como se fossem reduzidos a uma condição canina.

Contemplam, se quiseram, apenas o termo "radical". Seu sentido contrário ao de extremismo, nas formas de violência empregadas por Estados autoritários, sutilmente se evaporou. Em seguida, a presença do termo "proletariado", cuja conotação faz fugir tanto os estetas quanto os fardados. Ainda que, aceitamos por outras razões, não se deve misturar as altas patentes formadas em prestigiosas escolas de guerra, sempre repletas da progenitura das famílias de influência, com aqueles guerrilheiros Ph.D.s da nobreza contemporânea menor, os mesmos que se permitem ocasionalmente a vangloriar os termos "popular" ou "classe operária". Sobre o proletário, é duro admitir que circula uma convicção comum entre doutores e generais diz respeito à falta de formação das camadas populares, a qual se faz sentir quando se trata de conduzir os assuntos da alta cultura legislativa. O proletariado se excluiria conseqüentemente de qualquer governo razoável. Pelo entendimento da nobreza atual, representada pelos generais dos exércitos

internacionais, a ambição de se manter no poder, por manipulação da lei e da riqueza nacional, emergiria de uma capacidade hereditária.

Justamente por tais razões, é de se questionar se a censura sofrida pelo termo "ditadura radical do proletário" se relaciona com o referente exato. Trivial é de dizer que houve uma transformação ideológica da filosofia política acadêmica neste século. Seu efeito visa especificamente a solidificar a associação entre ditadura radical do proletariado e mal político. Nada melhor, enfim, como tática para apagá-la da memória da conceitualidade ativa na filosofia. Sem este conceito, o campo ficaria desprovido de obstáculos para afinar uma forma legítima de organização política, tendo como finalidade a de justificar moralmente a desigualdade. Ao contrário, ao incluir o sintagma, vislumbra-se o método para ampliar o regime dos direitos humanos para que se propicia uma continuidade entre liberdade e igualdade, ou trabalho assalariado e direito à propriedade privada, e ainda entre a gestão do trabalho abstrato e aplicação do capital. Para que seja inscrito o direito de uma justa redistribuição da riqueza produzida por uma coletividade, necessita-se de configurações administrativas cuja racionalidade desconsidera fechamentos epistêmicos. Fora dos estritos parâmetros da lógica clássica, a singularidade indecível da revolução age sobretudo na estrutura das cartas jurídicas fundamentais. Questiona, radicalmente, as bases morais sobre as quais são erguidas as instituições, em uma coerência lógica que nem os conservadores negariam.

Escrever sobre a obra de Marx para os recalcitrantes – pois, quem ainda lê a obra que Marx escreveu depois dos *Grundrisse* de 1857 hoje na filosofia? – merece sempre alguns esclarecimentos "pre-paratórios". O primeiro desses diz respeito à importância de atender à precisão rigorosa e disciplinada do registro textual. O segundo é que a maioria dos detratores de Marx, quando não dos seus simpatizantes, se alicercem principalmente nos escritos da sua juventude, a saber nos textos produzidos entre os anos 1842 e 1847. Não que a prolífica onda de criatividade conceitual vislumbrada neste período teria secado nas décadas seguintes para se concretizar numa obra ortodoxa, dogmática ou simplesmente errada do ponto de vista econômico. Ao contrário, a postura de Marx visa constantemente a verificar suas interpretações, ajustar a organização dos seus dados, aprofundar suas conclusões e ampliar as ramificações pertinentes para conduzir com êxito seu

mapeamento do sistema de realização do capital. Marx parte do pressuposto que a compreensão do sistema do capital pode ser alcançada, sem negar que por ser uma abordagem científica, erros surgem o tempo todo. Diga-se bem, do *capital*, e não apenas do lucro, da riqueza, nem do capitalismo. Ainda mais, há de se questionar da pressa com a qual algumas críticas feministas decoloniais de Marx, como Silvia Federici e Denise Ferreira da Silva, enquadram Marx a partir da falta de inclusão de variáveis contáveis e de teoremas relacionados ao trabalho no lar de mulheres e nas colônias dos africanos escravizados, respectivamente. Observa-se *en passant* que as duas autoras escrevem a partir do seu *tenure*, ou credenciamento, em universidades nos Estados-Unidos, por onde nunca é de *bon ton* defender Marx. Por outro lado, críticas da sua obra são celebradas quanto mais que ambicionam refutar a obra inteira. O fato ainda se perpetua no mundo sob hegemonia anglo-americana que poucos pesquisadores conhecem este jornalista, este filósofo e este economista chamado Karl, ainda que não era muito diferente no público da própria União Soviética. A exceção que merece destaque é a China. Seu atual presidente Xi Jinping confirmou seu conhecimento profundo da obra de Marx, inclusive ao dissertar sobre o jovem Marx e Engels da *Ideologia alemã* no seu pronunciamento biográfico e teórico no Grande Salão do Povo em Beijing, na comemoração do bicentenário do seu nascimento (XI JINPING, 2018).

A obra monumental de Marx influenciou a formação da maioria das ciências humanas e sociais do século vinte. Nessa influência toda, nenhum conceito dele, porventura, tem sido tão subvalorizado que o de democracia, tão mal-entendido e mal citado, quanto o de ditadura radical do proletariado. Visto pelo prisma destes conceitos, grande parte da oposição, da resistência e da condenação de Marx, confunde a teoria com acontecimentos históricos ocorridos a partir dos meados dos anos de 1920, ou seja, quase um meio século depois da sua morte. A determinação necessária que a forma política comunista surge dialeticamente do sistema liberal capitalista inaugura, no âmbito da teoria, uma primeira rejeição. Junta-se a ela a aceitação da finalidade catastrófica de qualquer sistema justificado pelas leis dialéticas capturadas e mapeadas pela doutrina do materialismo histórico. A rejeição da solidez lógica, epistemológica e ética contida nos conceitos de democracia e ditadura radical do proletariado simplesmente implica que seus detratores usaram a

filosofia política apenas para defender uma visão atual do Estado burguês. Nesta configuração, admite-se sob o radar da teoria crítica o fatalismo de que o Estado representa os interesses dos setores dominantes, mesmo se os dominantes tendem a ser os primeiros a renegar o que eles de fato são. Ademais, os interesses destes sectores, cuja composição em classe socioeconômica nos próprios termos de Marx e Engels, se verifica no seu ressurgimento neoliberal, ainda que há de se perguntar se já tivesse desaparecido anteriormente. Tais interesses são cada vez mais oligárquicos de acordo com sua dinâmica de acumulação e de concentração de riqueza. Fazem brilhar as capitais das sociedades liberais e republicanas, sem muita dúvida, mas o efeito é ilusório. Intensificam-se apenas pelas sombras nas quais são jogadas as massas desapropriadas, cuja força de trabalho perde em valor apenas na medida em que ganha em precariedade. No que diz respeito aos cidadãos desprovidos de propriedade privada, em terras, imobiliários ou capital, cujos números superam os noventa por cento da população no Brasil e mais de cinquenta nos Estados-Unidos, a democracia os representa apenas acidentalmente.

Decerto, a forma que toma o Estado tem variado desde o surgimento geral da soberania liberal na Europa no decorrer do século XIX. Parte das ambições da filosofia política visa não apenas a mapear, mas também a criar e cultivar formas concretas de organização política. Na medida em que se trata de um trabalho de análise e de justificação, a dinâmica criadora se afasta tanto da normatividade quanto da convicção comum de que a política nada mais é que o cúmulo das condutas repreensíveis e das mentiras fabricadas pela humanidade. Ao contrário, na linha de pensadores políticos como Alain Badiou (2015), a política deve se viver no modo de uma trajetória de verdades. Nesta jornada, as formas passadas estagnantes são rompidas a partir do momento, isto é, do *acontecimento*, que se vislumbra a força criadora da verdade em sua materialização local. Se for do coletivo que advêm uma nova verdade, então se materializa enquanto sujeito pensante, cujos contornos permanecem desconhecidos, “pequenamente” imperceptíveis, como o dizia Deleuze após Leibniz (DELEUZE, 1988).

A história da filosofia se configura a partir da constatação que existem estruturas governamentais diversificadas. A quase totalidade da sua nomenclatura já fora proposta por Platão e Aristóteles. No plano concreto, poucos são as formas

puras, por haver monarquias constitucionais ainda ativas, por exemplo, no Canadá, na Holanda e na Grã-Bretanha, todavia longe das formas antiquárias do absolutismo. Há também regimes presidencialistas, cujo líder civil se reconhece historicamente como chefe das forças armadas. Evidentemente, tal não é o caso no Brasil, nem realmente no Canadá, embora contrário ao primeiro, o país do Norte tem visto pouco protagonismo militarista a se apropriar dos reinos do Estado. Entretanto, se estivesse uma regular e consistente tendência no que diz respeito a estatizar o Estado nas democracias liberais da zona da norte-Atlântica, o contragesto das oligarquias a representa. O controle pelo Conselho Europeu do orçamento aplicado nas políticas fiscais das nações membros decorre dos bancos centrais e dos conglomerados financeiros, nos quais se associam as empresas farmacêuticas privadas, como Pfizer, por exemplo. Para concentrar a riqueza nas mãos da antiga nobreza, não foram excluídas medidas constitucionalmente antidemocráticas, sobretudo quando se trata de usar o aparelho privatizado do Estado para fins de dominar a própria resistência na parte da população dos países membros.

Para seguir estes novos rumos, porventura, eram necessárias as detalhadas análises de um economista neoclássico, como Thomas Piketty (2013, 2019). Com agilidade, ele mapeou em subdivisões porcentuais não apenas as correlações, mas as causas, de um período de relativa redução nas taxas de desigualdade na Europa. O fator da responsabilidade corporativa social torna-se menos importante para entender o funcionamento do "Estado social" na pós-guerra Europeia. Com o apoio de seus bancos de dados comparados, Piketty demonstra a hipótese de que a redução da desigualdade na Europa durante algumas breves décadas no século XX não decorre da ampliação de uma sociedade de consumo, nem sequer do espírito de fraternidade e solidariedade entre as nações. O que mais reduziu a desigualdade fora as consequências da destruição de capital causada pelas duas Grandes Guerras capitalistas, em 1914-1918 e 1939-1945. Aliás, a periodização dessas guerras não escapa à necessidade de uma atualização. A primeira tem raízes já na corrida pelo continente africano entre os poderes europeus, enquanto a segunda deve ser recuada por quatro meses até o 15 de maio de 1939, quando o Japão invadiu a União Soviética a partir da China, onde sofreu uma derrota na batalha de Nomonhan (ou Khalkhin Gol, na língua russa). O que incentivou a Segunda Guerra Mundial não deve ser mais

negado: os poderes atlantistas visaram a transformar a União Soviética em um novo continente africano, firmando o caráter colonialista e capitalista do conflito. Que a Alemanha fosse hitleriana ou bismarckiana importa pouco.

Por isso também, deve-se cuidar a não aplicar o tropo marxista do capital que volta ciclicamente por sua sistematicidade a corrigir economicamente Estados que vivenciam períodos de diminuída desigualdade. O modo de produção do capital mapeado no livro 1 do projeto de Marx não contempla um Estado tão regulador da economia como surge com os fascismos capitalistas na virada do século XIX. A partir da nova capilaridade tomada pelo Estado, o capitalismo poderia até ser mapeado a partir do processo legislativo regulador da propriedade, da tributação, dos direitos trabalhistas e da realocização de mão de obra em relação a tarifas alfandegárias, do fluxo dos ditos capitais e da corrida às patentes. Por outro lado, o projeto de Marx visa um nível mais subjacente do capital, o da sua circulação, cuja progressão não é desprovida de ciclicidade, embora o acoplamento do trabalho abstrato com o mais-valor se alicerça inegavelmente na mercadoria singular que apresenta a força de trabalho. Quando Marx escreveu a brilhante observação de que “os homens fazem história, sim, mas não do jeito que imaginam”, verifica-se que nunca defendeu dogmaticamente o determinismo. Ele poderia bem tê-lo feito, como tantos outros filósofos liberais que acreditavam na “vitória” fatalista do liberalismo contra o comunismo em 1991. Ou, será que fosse em 1993, quando Boris Léltsin mandara o exército a bombear a Câmara Branca, sede do Parlamento Russo, com seus legisladores soviéticos eleitos? Quase dia por dia duas décadas antes, Pinochet fizera o ato semelhante para exterminar uma democracia quando, em 1973, matará o Presidente marxista eleito, Salvador Allende, no Palácio de la Moneda. Em ambos os casos, o que se visava era saltar o processo de valorização do mais-valor para que se afastasse do coeficiente “valor-trabalho”, algo que Marx analisa apenas no livro 3 do *Capital*, no seu respectivo contexto. *Ora, a forma de “ditadura” a realizar tal proeza é a que fomenta a escravização da mão de obra e a destruição da democracia.* Em nenhum caso, o determinismo decretara o êxito, mostrando que a categoria serve principalmente como *hipótese* para parametrizar a essência do fenômeno da transformação política. Torna mais inteligível seus limites, quando não esclarece a melhor maneira para canalizá-la.

O que reforça o Estado liberal para impedir a institucionalização de outras formas e níveis de governar é a doutrina dos direitos. Na maior demissão que a intelectualidade europeia vivenciou na segunda metade do século XX, encontra-se a alegada necessidade de substituir a filosofia política por filosofias éticas. Em consequência, um ideal de direito internacional desprovido de ideologia tomou crédito pela responsabilidade do estabelecimento da nova ordem pós-guerra. Porém, narrar assim a história seria inverter os efeitos e as causas. Enquanto a filosofia produzia as justificações desta nova fábula, desarticulava-se qualquer vínculo entre filosofia e teorias micro- e macroeconômicas. Defendia-se filosofias de direitos humanos abstratos, evisceradas das suas condições reais de aplicação, usando-as para justificar futuras invasões de antigos domínios coloniais. Ao tentar reencontrar os laços perdidos dos fundamentos econômicos, reações fazem obstáculo, como se estivessem com pesar por ideologias ultrapassadas, sofrendo de Alzheimer, seus circuitos neuronais apodrecendo, por auto-amputação e veleidades suicidárias. Enquanto isso, antigos membros dos partidos extremistas de direita, responsáveis pela destruição que deixou até 40 milhões de mortos nos anos entre 1939 e 1945, continuavam administrando governos do G7, e não apenas nas sombras. Que a filosofia política tinha que ser isolada para não revelar a perpetuação do fascismo se torna cada vez mais claro nas perscrutações minuciosas de arquivos realizadas por historiadores como Annie Lacroix-Riz ou Emmanuel Todd. Porém, o convencimento chega atrasado para tais descobrimentos, como se precisasse apenas de uma época de desespero liberal para alcançá-lo. Ora, esta época na qual se testemunha o apoio do G7 a movimentos neonazistas e de supremacia branca chegou. Nada de um espectro vermelho no horizonte.

As críticas que Marx trouxera ao *Programa de Gotha* reiteram e reforçam o entrelaçamento do movimento, materialista e dialético, transformador da sociedade. Salientam também o protagonismo dos comunistas para assegurar a livre ação subjetiva aplicada nesta dinâmica. Mesclam-se à luta dos trabalhadores urbanos e do campo para capturar os fenômenos transformadores, para que sejam constitutivos de uma democratização da gestão administrativa, dando vazão a um governo próprio, um governo do proletário. As bases defendidas na seção 2 do *Manifesto Comunista*, já em 1848, definem o comunismo num plano que não é outro que o dos direitos

fundamentais. Nas pontuais análises críticas formuladas em 1875, no momento em que o primeiro partido comunista se organizava sob o nome de Partido Social-Democrata na Alemanha, Marx mostra com clareza as táticas de obstrução travadas por teóricos prontos a trocar a organização política pelas atrações do poder oferecidas por um Estado conduzido por grandes empregadores. Ele enxergava antecipadamente um risco de confundir o surgimento do Estado social com os objetivos de um governo radical. A história comprovou sua alerta, ao ver o Partido capturado por interesses imperialistas quando votou favoravelmente para créditos liberados a engajar uma guerra e quando aplicou, depois da guerra, a mais severa repressão contra os trabalhadores. O movimento em prol à democracia igualitária na Alemanha foi derrubado quando o Partido se entregara às limitações de uma democracia meramente representativa da vontade política coletiva. Contudo, a ciência historiográfica ensina que é legítimo ver, na sequência dos acontecimentos empíricos reais, a confirmação de que uma revolução catalisadora estava em curso no Reich derrotado em 1918. O movimento revolucionário contemplava uma forma de governo que remetia à ideia de ditadura radical do proletariado, cujo embasamento textual será iniciado na próxima seção.

Crítica Filosófica da Periodização do assim-chamado "Guerra Fria"

Encontra-se frequentemente apresentadas as *Glosas marginais ao programa do Partido Operário Alemão*, melhor conhecidas como a *Crítica do Programa de Gotha* (CPG), como se remetesse apenas a um projeto particular e polêmico de campanha eleitoral. Descarta-se o texto por sua alegada finalidade, relevante apenas para as causas mais revolucionárias numa configuração histórica que teria o tornado secundário entre os demais do marxismo. Se for assim, seria desconhecer a variabilidade singular pela qual devemos entender o termo revolução. Pior, ao repetir esta perspectiva, vários comentaristas ditos "pós-marxistas" tiveram influência em desviar leitores de pesquisar mais sobre este período da produção de Marx. Alegam que, na sua maturidade, Marx teria finalmente se afastado das demais preocupações filosóficas de maior alcance pelas quais se identifica o campo contemporâneo, por exemplo, da ética, da estética, ou até da lógica ou da epistemologia. Novamente,

manter esta perspectiva sobre a CPG seria um engano com sérias consequências teóricas.

O que se encontra apresentado neste texto, em uma forma por fim nada resumida ou sumária, é a teoria mais completa de Marx sobre democracia. Não se relaciona apenas à sua maturidade, mas a um momento de verdade trazido pelo substrato histórico e político do seu tempo. A crítica se configura literalmente a partir da experiência inusitada da Commune de Paris e do seu trágico *dénouement*. Tão radical é a proposta apresentada por Marx na CPG que detratores da obra, e logo na Alemanha como fizeram com Hegel anteriormente, tentaram congelá-la "no domínio da teoria" por sua alegada inviabilidade e anacronismo. Porém, a dependência crescente pelo grande capital alemão da mão de obra industrial e urbanizada não permitiu a seus ideólogos de se contrapor à força organizacional da classe trabalhadora. Mais tarde, após a violenta derrota da revolução alemã pelas forças do proto-hitlerismo, levantou-se um novo desafio. Detratores da obra de Marx, então, visaram a atribuí-lo uma sentença de totalitarismo, já expulsando, como se fosse pela identificação de um a priori, a dinâmica democrática pela qual são formados governos socialistas. Veremos que nenhuma destas duas tentativas de apagar o valor da CPG se sustentaram. A preocupação de Marx, como já era no *Manifesto Comunista*, se concentra na conquista da legitimidade democrática.

Antes de expor as noções que fundamentam a CPG, que contam com a imensa originalidade de Marx para abarcar até a questão da criação de outras modalidades de moeda, cabe fazer duas observações, ou talvez três. A primeira trata do repertório crescente de orientações políticas e econômicas nas últimas décadas do século XIX. Como já foi dito, Marx e Engels participaram pessoalmente da criação do Partido Social-Democrata da Alemanha. A orientação deste partido não era apenas republicana ou liberal, mas abertamente socialista numa época em que o termo não pude remeter a experiência real alguma de governar. Apesar da radicalidade das suas análises de governo e ciente de estar falando em nome dos trabalhadores, o partido nunca adotara o nome comunista. Nem os bolcheviques a fará, na verdade, mesmo que não deixarão de usar "socialista". Antes da Primeira Guerra Mundial, a potência conceitual atribuída à noção de socialismo não se duvidava. Tragicamente, antes mesmo que um novo nome fosse importante a usar, o partido precisava tentar

desesperadamente manter a legalidade do seu programa frente à política de Otto von Bismarck para restringir a formação de partidos socialistas. Em uma postura que só podia buscar conciliação com o governo autoritário do Segundo Reich, os militantes mais brilhantes do Partido, como Rosa Luxemburgo, Clara Zetkin e Karl Liebknecht, ameaçaram sair completamente da estrutura. Depois do desastre da implicação do Partido na guerra, esta base criou uma nova organização radical, a Liga Espartaquista. Algumas décadas mais tarde, quando fora possível renovar seu engajamento com uma forma radical de democracia, já era tarde demais. Após a liderança de Friedrich Ebert, toda pauta internacionalista com a classe operária russa e francesa fora suspensa.

Na decorrência da derrota do Segundo Reich em novembro de 1918, movimentos operários compostos de soldados que participaram nos combates surgiram em dezenas de cidades na Alemanha. Para reduzir estes focos de revolta, os quais acompanharam e comunicavam com a jovem União Soviética bolchevique, Ebert e seu conselho optaram para se alinhar com os generais e o novo partido por eles apoiado. Socialista em criação, a tática se manifestava de antemão mentirosamente para desviar o desespero da classe trabalhadora e dos praças de pré a quem se juntavam, transfigurado em paixão revolucionária. Das margens surgiu o partido nazista NSDAP, que crescera no ritmo de um relâmpago graças ao financiamento direto proveniente da alta nobreza industrialista alemã.

No *Manifesto Comunista*, Marx e Engels afirmam, na segunda seção, que um comunista trabalha para os comuns. Nunca trabalha por seu interesse próprio. Um comunista não defende nem os capitalistas, tampouco seus valores de competição direcionada a processos de monopolização. Porém, os comunistas, ainda de acordo com eles, lutam para abolir a "propriedade privada *burguesa*". Há muita discussão sobre o tipo de regime de propriedade que se desenvolvia na USSR nos anos de 1920. Lênin declarou que a forma de governo conduzida por seu partido de socialistas seria um "capitalismo de Estado" (WOLF, RESNICK, 2002). Com o acesso aberto aos arquivos desde os anos de 1990, ao menos esta discussão desfruta agora de dados concretos. Todavia, no governo sob controle de Lênin, o capitalismo de Estado se afirmou como tal, pois não aboliu a propriedade privada inteiramente. De fato, o objetivo se concentrava em distribuir o privilégio de possuí-la à totalidade do povo.

Na USSR, a propriedade privada, como mostra o economista marxista norte-americano, Richard D. Wolff, era redistribuída aos camponeses (2002). No que diz respeito às empresas estratégicas, as decisões tomadas em Moscou avaliaram o momento em que a USSR se encontrava. O que historiadores liberais denominam equivocadamente "a guerra civil russa", nos 1919–1923, em verdade foi uma invasão e ocupação dos antigos territórios dos Romanov por nada menos que *quatorze países*. Consequentemente, e nada disso difere nas tais chamadas democracias liberais em tempos de guerra, era de prima importância que os sectores estratégicos soviéticos fossem mantidos sob controle direto do Estado bolchevique. Novamente, isso em si nada tinha de particularmente socialista, e ainda menos comunista. O Estado francês, no início do conflito de 1914–18, faltava de meios para transportar grandes massas de soldados à frente ocidental. Acabou por requisitar veículos privados, incluído os táxis, num cenário que entrará no folclore do heroísmo nacional, mesmo que permanecem dúvidas sobre se o consentimento dos taxistas surgira por amor à pátria ou por coerção de um estado de exceção.

Portanto, a USSR não era comunista, mas apenas socialista, o que, comparado ao capitalismo colonial e rentista movendo as democracias liberais, já constituía um *enorme salto no caminho por maior igualdade econômica*. Ao invés de um regime de propriedade privada rentista, encontra-se, na USSR, as primeiras instâncias de uma política redistributiva da propriedade reconhecida por um Estado, com os bancos agora sob seu controle para administrar os fins de redistribuição em grande escala para o povo em títulos de propriedade. Que o país teve que atuar de maneira cortada do sistema capitalista liberal decorre por grande parte da sua exclusão primeiro pelos poderes centrais e depois da segunda guerra pelo Plano Marshall. Já que o espírito do Plano era o de desenvolver um mercado no qual vender produtos fabricados nos Estados-Unidos, a USSR se apresentava como rival principal, por meio do seu massivo PIB, o segundo maior do mundo durante três décadas. Ora, apesar de sofrer incomparavelmente mais que até a Alemanha em decorrência da guerra, a USSR fora rapidamente expulsa da aliança ocidental. A traição pelos anglo-americanos dos seus objetivos comuns para eliminar o nazismo do hemisfério norte fez com que toda a indústria militar e científica depois da derrota da Alemanha se realizou na fabricação de uma bomba nuclear parcialmente com colaboração de nazistas

reciclados. De fato, a USSR tinha se tornado o inelutável objeto de desejo das ambições imperialistas dos Estados Unidos da América. A caça a comunistas no final nos anos de 1940, pelas falsas denúncias do senador Joseph McCarthy, se transmutou em um grande expurgo. Assim sendo, compartilhou mais semelhanças com o Stalinismo dos anos de 1930 que historiadores liberais estão inclinados a reconhecer. Enquanto isso, nas fronteiras reestabelecidas da Polônia, circulavam os ultranacionalistas ucranianos sob comando de Stepan Bandera e Roman Shukhevych com uma facilidade que representavam apenas espões, leste e oeste, no Berlim da década de 1970. Só que além de espionar, Bandera e companhia eram terroristas. Identificados como agentes valiosos para provocar a desestabilização da República soviética da Ucrânia, Bandera e colegas não deixaram de perpetuar os objetivos primeiros do nazismo, a saber, exterminar o comunismo soviético. Tal objetivo foi abertamente divulgado décadas depois pelo principal estrategista americano, Zbigniew Brzezinski, em seu livro *The Grand Chessboard* (1997). Hoje, os arquivos nacionais da Rússia, da Inglaterra e da França deram acesso aos registros adequados para confirmar tais alegações.

Estas observações conduzem a rejeitar a interpretação ortodoxa, “guerra-fria-ista” da história da USSR, pela qual a opinião pública liberal-ocidental se socializou. Por razões que não posso desenvolver aqui, a clareza da compreensão sobre as ambições pós-guerra do Ocidente exige que uma inversão seja feita no que diz respeito ao Macarthismo. Invés de constar de um mero incidente abusiva na Guerra Fria, o qual se alicerceava numa mentira que serviu para organizar um expurgo dos funcionários do Departamento do Estado dos EUA, é a “guerra fria” que deve ser vista como incidente dentro de um Macarthismo duradouro. Ao inverter a história tal como ensinada, conseguiremos abrir os limites da memória recente para percebermos claramente como os EUA, a Grã-Bretanha e o Canadá eram aliados comerciais e militares, embora não-declarados, da Alemanha nazista, ou da Alemanha *tout court*. Os anglo-americanos era responsáveis pelo rearmamento da Alemanha desde mesmo antes de 1933 em contravenção dos termos do Armistício e do Tratado de Paris. O alvo dos anglo-americanos sempre era a apropriação colonialista do antigo território dos Romanov, cujo colapso faz surgir os Bolchevique ao poder em 1917. Portanto, a questão que deve ocupar a filosofia política, tão ferrenha de ética radical,

é determinar se a estrutura efetiva da base econômica do país, instalada pela liderança soviética, realizou a *desalienação* das massas do trabalho assalariado? Ou se apenas as empurrava mais profundamente na mesma servidão feudalista na qual foram subjugados há séculos pelos Romanov? Ao consular cuidadosamente o registro histórico, "sem ideologia", não há dúvida sobre a resposta certa.

O Marx da Argumentação Crítica do Programa De Gotha

Entretanto, o que importa nesta análise é a coerência e a qualidade dos argumentos de Marx assim como suas inferências. Salientamos a partir da discussão histórica que a qualidade de um argumento filosófico não se determina pela adequação com uma realidade. Alvo de fabricação por uma mídia burguesa estratégica e comercialmente unida pela proteção dos seus interesses de classe, não se pode esperar muito dos imaginários mercantilizados em simulacros de conhecimento. Trata-se invés de determinar se a relação entre conclusão inferida e as premissas expostas fora sólida. Enquanto isso, a realidade já é um conceito inferido em primeira instância por um argumento diferenciado, relacionando a estrutura da realidade com a da referencialidade, antes de filtrá-la por um processo de naturalização física e jurídica. O que Marx defende na sua crítica do programa é que se o partido "social democrata" cogita defender os interesses da classe operária, então é crucial que não age de tal forma que acaba defendendo apenas os interesses da classe burguesa, ou ainda, da nobreza monarquista. Seu aviso poderia ser estendido até a filosofia ela mesma, sobretudo quando a filosofia se atem a "interpretar o mundo" hermenêutica e normativamente, sem "transformá-lo" diferencialmente.

Muitos leitores da CPG têm se animado pelos salvos iniciais de Marx contra o programa por sua equivocada compreensão da relação entre trabalho e natureza. Decerto, Marx defende que seria a natureza invés do "trabalho" (*Arbeit*), onde se encontraria a fonte e proveniência da riqueza. Importante salientar, como Marx o fez incansavelmente, que riqueza não é sinônimo de capital. Enquanto a riqueza se produz potencialmente por qualquer um, sem precisar para tanto de um alto grau tecnológico de execução, isto é, sem mediação entre a ação humana e a natureza, o

capital resulta de um processo complexo que necessita uma esfera administrativa inclinada a produzir dívida, principalmente por sempre atualizar as tecnologias pelas quais se explora e extrai o “trabalho abstrato”. O capital é um processo dissecador da riqueza natural. Agilizar sua finalidade se vê apenas parcialmente atendido pelo mercado. Por isso, grupos de proprietários dos meios de produção tendem a influir o processo legislativo, sempre procurando impedir seus concorrentes, para nada dizer o povo inteiro, para não alcançarem os mesmos privilégios.

Marx compreende a riqueza como valor de uso indeterminado em relação a qual o trabalho representa os meios de extração. Exploração assina a produção capitalista na medida em que seu incremento excedente determina a velocidade pela qual circula o valor. Criado pela mercadoria, o valor retorna então em quantias fixas e distribuídas em salário, custos e lucro. Suas fórmulas se mapeiam algebricamente numa relação entre força de trabalho, subdividida entre tempo efetivamente remunerado (trabalho concreto) e tempo incremental, isto é, não pago, (trabalho abstrato). Acrescente-se a estas variáveis o multiplicador de valor invertido, proveniente do custo fixo (capital constante) e o valor de troca projetado futuramente na quantia adquirida por meio do mercado de compras e de vendas.

Todavia, a exploração representa apenas o primeiro circuito do capital, pois um segundo visa inscrever o valor adquirido num processo cortado do componente trabalhista. Resulta inicialmente da mão de obra não-paga de forma alguma, a saber, o trabalho escravizado. Após a Grã-Bretanha abolir o tráfego de africanos escravizados em 1833, a extinção da dinâmica trabalhista passa pela automação e a multiplicação do processo de valorização da mercadoria. Seus componentes são tanto o conjunto dos produtos vendidos, assim como a força do trabalho agora “racionalizada” com um mínimo de agência humana, ou ainda pelo dinheiro ele-mesmo mercantilizado. Não obstante a choradeira hipócrita atuada na mídia burguesa, não há menor contradição entre “Wall Street” e “Main Street”, entre o mercado financeiro e a produção. O mercado financeiro sempre valoriza empresas que automatizam mais por diminuírem o coeficiente trabalhista. O capital fixo escapa melhor da fiscalização proporcionada por políticas tributárias. Num Estado controlado pela burguesia, o trabalho desprovido de humanos surge em alto valor, já que a automação remete duplamente seus custos ao setor público, pois além de

esvaziá-lo das arrecadações, agora compete agilmente com forte competência técnica por contratos públicos. No fundo, o mercado demonstra sua volatilidade quando deixado a seus próprios meios, sendo estruturalmente inconveniente ao patronado dos meios de produção com desejo de alta renda garantida. O valor seguro para fluir numa empresa na forma de capital fixo se extrai dos fundos arrecadados de outro setor da população, diretamente do povo.

No *Capital*, Livro I, capítulo 5, Marx define o trabalho como “o processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza” (MARX, 2013: 255). Para sua referência toda à natureza, em uma perspectiva que seja cogente com o Iluminismo radical, Marx desconsidera que existem limites a quanto valor de uso poderia ser extraído. A natureza é fonte de *futuras* técnicas, fazendo com que os parâmetros nos quais ele situa sua análise permanecem descritivos, e não prescritivos. Não é possível adivinhar quais minerais e recursos naturais serão de alto valor no futuro, apenas que o valor adiado transforma a natureza numa fonte senão infinita, então pelo menos ilimitada de valor. Ainda no *Capital*, Marx salienta:

A terra (que, do ponto de vista econômico, também inclui a água), que é para o homem uma fonte originária de provisões, de meios de subsistência prontos, preexiste, independentemente de sua interferência, como objeto universal do trabalho humano. Todas as coisas que o trabalho apenas separa de sua conexão imediata com a totalidade da terra são, por natureza, objetos de trabalho preexistentes (MARX, 2013: 256).

Por outro lado, seu problema é a transformação do valor de uso em valor de troca. Busca-se entender como o metabolismo da relação entre seres humanos com a natureza tem sido desregulada pela inserção pressionada da força de trabalho nas formas de mercadoria. Se quisermos projetar este contexto de discussão no que assusta hoje com a oscilação das regularidades climáticas, avistaremos a forma-mercadoria como resultado do processo de produção do capital que submete os meios de produção a procedimentos destruidores de habitats naturais. O capital se apresenta hoje como ecocídio.

Ao contrário das teses avançadas por cientistas climáticos, como o canadense, W.E. Rees (2023), o desafio para a futuro climático não é regular o “overshoot” cometido por um planeta excessivamente povoado, mas reduzir radicalmente o consumo excessivo dos recursos naturais por um número minúsculo de países, como o próprio Canadá. Pelo termo *overshoot*, faz-se ultrajante a mensagem escondida nas suas análises, típica de cientistas com estreita ligação com governos e indústria. Os programas de pós-graduação e de pesquisa abdicam de proteger a soberania dos seus pesquisadores quando deixam críticas se transfigurarem em consultoria.

O processo segue uma fita de Moebius. Em um lado da fita, a sugestão por meio de teses tão gerais que não deixam de ser generalizações sobre “a população global” ou o “planeta” revela uma compreensão isolacionista típica das ciências anglo-americanas. No outro, o fato que Rees é desautorizado a criticar a política industrial do seu próprio país faz da sua “ciência” algo parecida a uma política administrativa de técnicas pouco eficientes na sua aplicação à natureza. Em ambos os casos, qualquer sugestão da necessidade de transformar radicalmente as normas pelas quais governar as condições de trabalho, no qual dependem indústrias de alta responsabilidade carbônica, é estritamente descartada. Rees simplesmente não admite crítica alguma da política econômica vigente no seu país, como se o uso excessivo dos recursos decorre apenas dos outros, sobretudo do alegado sobrepovoamento planetário. Entende-se nas entrelinhas que a culpa está com a China e a Índia.

Forçoso se torna constatar como o aquecimento global provém menos do sector de bens cotidianos consumidos pelo povo, quanto acelera pelas tecnologias de processamento industrial. Extrair as commodities naturais cada vez mais cruciais para energizar os *meios de produção* aponta ser o principal responsável pela produção de gases de efeito de estufa. Desvincular trabalho de emprego, avançar uma compreensão diferenciada da economia na qual um salário vinculado à pessoa e não às capacidades adquiridas por uma determinada profissão, parece fornecer uma alternativa radical. Tal transformação na compreensão filosófica do trabalho mesmo levaria a uma série de transformações significativas se fosse experimentada no nível internacional. Emanciparia os trabalhadores da obrigação de agir em empresas

responsáveis pela emissão de tais gases, pois nelas forçosamente se encontram as posições melhor pagas e repletas de atrativas, desde que o trabalhador e o profissional liberal se submetem a sua agenda. Sendo assim, nem a investigação teórica consegue um olhar desinteressado sobre as causas reais do ecocídio por admitir que a falta de empenho para radicalmente transformar o status ontológico do trabalho nem entra no domínio de ser considerada. Mudar o modo de distribuir o trabalho entregaria o agente livre a escolhas contranaturais, de "necessidade", pois, aceitas pela maioria dos pesquisadores, visto "seus custos de viver".

Neste contexto de relações de trabalho e propriedade, o valor de troca doravante se finaliza ao produzir um excedente, ou o mais-valor ("mais-valia", *Mehrwert*). Para o economista ecológico e filósofo, nenhum consolo se encontra nesta asserção. Se por sua vez Marx não viu como a destruição de habitats naturais poderia produzir mudança climática numa escala planetária, constata-se que, no *Capital*, o nexos das suas preocupações convergia naquilo que se manifestava num microclima, o do meio fabril no contexto urbano, o diretamente afetando o bem-estar dos operários e das suas famílias. Ele entendia como o modo de produção do capital desfigura a natureza do ser humano, quando explicara:

"A partir do momento em que ele entra na oficina do capitalista, o valor de uso de sua força de trabalho, portanto, seu uso, o trabalho, pertence ao capitalista. Mediante a compra da força de trabalho, o capitalista incorpora o próprio trabalho, como fermento vivo, aos elementos mortos que constituem o produto e lhe pertencem igualmente" (MARX, 2013: 257ff)

Em outras palavras, ao entrar na fábrica, perde sua liberdade de pensar, de criticar e de "preferir não", como teria dito o Bartleby, o escrivão. Na CPG, Marx retomará esta ideia na forma seguinte:

"Na medida em que o trabalho se desenvolve socialmente e se torna, desse modo, fonte de riqueza e cultura, desenvolvem-se a pobreza e o abandono do lado do trabalhador, a riqueza e a cultura do lado do não trabalhador" (CPG, 1.2).

Que a alienação seja retroprojetada em um estado natural ou não, a escolha teórica que condiciona uma série de deduções prosseguindo adiante decorre do

rompimento do acordo jurídico na base de toda e qualquer idealização dos direitos pelo liberalismo. Não obstante, reitera-se como a propriedade é sagrada e *por esta mesma razão* sua distribuição igualitária deve ser assegurada. O que interesse diz respeito ao pensamento de Marx sobre natureza, portanto, se esbarra com a “grande aceleração”, fenômeno cuja produção se desdobra apenas numa escala macro, desconhecida por ele, para nada dizer sobre o ecodício por ela desencadeado.

A CPG está estruturada em quatro partes. A primeira abarca os seis pontos do programa individualmente, citando a referência programática original e abrindo um escopo de refutação formal. A segunda parte converge sobre a questão do trabalho e a “lei de bronze do salário”, consoante a doutrina minimalista do rival econômico no partido, Ferdinand Lassalle (1825-1864). Por razões evidentes, o pensamento pragmático deste economista sofre uma crítica devastadora nas mãos de Marx. A terceira parte desenvolve a capacidade organizacional dos trabalhadores, assim como as condições repreensíveis em que vivem. Por fim, a quarta parte expõe a tese da democracia direta e sua realização por uma ditadura radical do proletariado.

Lassalle encapsulava o protótipo do socialista capitalista, cujos avatares, um século depois, advogarão pela substituição de um governo revolucionário por um Estado dito social apenas para inaugurar um período novo de acumulação e concentração da renda capitalista. Seguindo a Seção 1.1 sobre a relação entre trabalho e natureza, Marx separa o que entende pelo conceito de trabalho quando este for submetido ao valor de troca no processo de produção, ao invés de se elevar a um trabalho criativo, natural, não-alienado e livre das relações de troca entre mercadorias. O trabalho na sua forma alienada é proporcional à riqueza e cultura por ele criado. Daí surge uma progressão geométrica acelera em um espiral descendente, o qual pressiona por baixa a alienação para aumentar o incremento de trabalho abstrato, maximizando o fato de exploração. Nesta seção, Marx ainda deixa adivinhar qual será a forma necessária de trabalho capaz de se emancipar deste processo. Sem muito demora, ele prossegue a avançar suas grandes linhas de construção de uma sociedade governada pela classe operária.

Aprofundando sua tese sobre a contradição entre riqueza e capital, Marx afirmará como o fruto do trabalho coletivo deve ser pensado em termos de um “produto social total” (MARX, 2012: 29ff). Este produto se subdivide em três eixos. No

primeiro, considera-se os recursos cruciais destinados a “substituição dos meios de produção consumidos”, visando o capital fixo. O segundo eixo do “produto social total” contempla a parte adicional projetada para a expansão da produção. O terceiro, finalmente, introduz o conceito original de “fundo de reserva ou segurança contra acidentes, prejuízos causados por fenômenos naturais etc.”, fundo este que se cria por meio de uma forma separada de moeda.

Por mais inovadores que estas ideias pareciam ter sido na década de 1870, o que Marx apresenta amplia um processo que conhecia bem, o qual estava em curso desde os anos de 1840. Trata-se do surgimento de uma cultura operária própria às novas sociedades industriais, a qual se distinguia radicalmente da tal-chamada alta cultura aristocrática. Oferecia então a possibilidade de vislumbrar traços da nova sociedade por vir. Em vista de assentar uma fonte financeira para permitir a ampliação desta cultura, Marx se interessa em agilizar três fundos de segurança para os trabalhadores: cobrando custos de administração, educação e saúde, e acidentes e assistência à população carente (MARX, 2012: 29-30). Estes meios permitiriam sustentar e afastar gradualmente a dependência da classe trabalhadora em relação ao próprio mercado de trabalho. Marx ambicionava levar a noção de equilíbrio econômico para incluir a condição de bem-estar do trabalhador. Não há outra maneira em que entender a afirmação segundo a qual “o produtor individual – feitas as devidas deduções – recebe de volta da sociedade exatamente aquilo que lhe deu. O que ele lhe deu foi sua quantidade individual de trabalho” (MARX, 2012: 30).

Se a sociedade representa, como Hobbes a descrevia na dedicatória do *Leviatã*, o artefato mais complexo criado pela racionalidade humana, sem a inclusão do trabalhador, este “homem artificial” teria sido uma aberração. Nem o capitalismo representa tanto. Porém, ao reconhecer a dinâmica dialética que faz transformar a sociedade em rumo a um bem superior, o objetivo deve se juntar àquilo que a natureza determina. Deixando esta convicção sem ambiguidade, Marx afirmará como “nosso objeto aqui é uma sociedade comunista” (MARX, 2012: 30).

A próxima subsecção da CPG engaja uma refutação do fundamento normativo da doutrina burguesa de direito positivo. A conclusão que infere Marx é que esta doutrina encaminha “um direito de desigualdade”, fazendo com que a classe trabalhadora no final das contas não pode esperar reconhecimento pleno pela lei. De

antemão, os trabalhadores são percebidos como ameaças à estrutura administrativa da ordem vigente tanto no setor industrial quanto no Estado. A superioridade social da fase comunista se verifica então por um novo equilíbrio que regula a relação oscilante, ao menos no capitalismo, entre capacidade e necessidade. Exclui que a necessidade possa ser vangloriada pelo excesso narcísico, enquanto impossibilita que a capacidade seja marginalizada, sendo apenas em uma sociedade comunista na qual se encontra a formação e educação exigidas para que o trabalho alcança seu potencial criativo. Tais ideias profundamente originais seriam desviadas da sua raiz, justamente por socialistas que se colocarão a servir dos poderes imperialistas para domar o gênio da transformação. A intensificação da dependência do grande patronado sobre a mão de obra industrial transmitiria a potência organizacional inscrita já nas confiantes reivindicações afirmadas pela classe trabalhadora. Constata-se que a evolução tecnológica desde então visava a diminuir esta força organizacional crescente adquirida pelos trabalhadores, ao custo da vida deles na fácil e imediata reconversão das suas funções para integrar batalhões militares, quando não ao da destruição do saudável meio natural onde viver.

Na seção 1.4, Marx volta a especificar o que se deve entender por classe trabalhadora. Para tanto, ele remeterá ao *Manifesto Comunista*, tecendo uma linha de continuidade assegurada por uma ampliação da militância que será destacada na próxima seção. O proletariado é aquele sector da classe operária que consegue alcançar a compreensão da alteridade, agindo em seu nome para se unificar em uma associação internacional. O nacionalismo se apresenta como exato oposto ao comunismo, sendo que uma concorrência nacionalista assinala um fracasso organizacional. De fato, militantes comunistas na virada do século XIX organizavam até a repressão e a morte para obstruir as atomizações nacionalistas incentivadas pelo grande capital internacional em rumo a uma guerra entre as maiores potências.

Por outro lado, o primeiro exemplo de um governo popular antinacionalista se configurara na Commune de Paris, em 1871. Constituía-se em reação a uma nobreza francesa que abandonara Paris e seus bairros pobres a um estado de sítio mantido, até a rendição, pelo exército prussiano. Estipulando que não desocuparia o território francês até a rendição dos "confederados", o exército que sobrava do segundo império francês reagiu com uma veemência desmedida, literalmente visando a

exterminar a classe operária da cidade das luzes. Verificou como a única maneira que o proletariado dispusesse para alcançar condições de governar era por uma tomada revolucionária do aparelho do Estado, enquanto, na verdade, foi pela árdua reconstrução de um Estado imperial falido. Decerto, a Commune se organizara por uma organização democrática radical e direta numa cidade esvaziada da sua polícia protetora dos títulos de propriedade detidos pela alta burguesia. Contudo, para Marx, a Comuna apresenta uma base firme para se convencer que "a classe operária não pode simplesmente tomar posse da máquina de Estado constituída e colocá-la em movimento para os seus próprios objetivos" (MARX, 1986: 19). A república francesa, numa primeira ata de táticas ulteriores que serão usadas nas guerras coloniais, assegurara que a alta burguesia mantivesse o poder absoluto, ao tentar exterminar a classe operária por ousar um governo democrático paralelo. A história mostra que a repressão não é privilégio de qualquer nação, mas que prossegue nos passos do caráter fabulador de uma estrutura política de Estado que responde apenas aos interesses dos proprietários.

A revolução se organiza pela integração de classes oprimidas na transformação dialética cuja dinâmica move a história em rumo a momentos de esperança mais ética. De acordo com Marx, "entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra" (MARX, 2012: 43). A transformação tal como idealizada contempla uma perspectiva imanente da sua inteligibilidade, levando o objetivo da teorização a um mapeamento de um ponto mais próximo de seu movimento real, independente da reação contingente cometidas por ambas as partes. Será neste contexto em que ditadura se junta a um processo de intensificação democrática das relações sociais. De acordo com Marx, "a ele corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão a *ditadura revolucionária do proletariado*" (MARX, 2012: 43). Ao fazer uma lista das mais básicas reivindicações populares, que se manifestam tanto como revolta quanto organização para governar, Marx permanece enfático sobre o aspecto catalisador da democracia para alcançar tais objetivos. Como escreve, as expressões de uma soberania popular "só têm lugar numa *república democrática*" (MARX, 2012: 43-44).

Algumas destas reivindicações influem “sobre impostos, sobre educação, sobre trabalho digno para mulheres, sobre “jornada normal de trabalho”, sobre “liberdade de consciência”, sobre proibição do trabalho infantil, sobre limitação do trabalho prisional, sobre supervisão estatal de fábricas, e sobre lei de responsabilidade civil [as quais] necessitam estrutura” (MARX, 2012: 45-48). Necessitam uma forma de governo, a saber uma “ditadura radical” cujos componentes são deixados muito claros. Ao contrário, desviam-se da forma de uma “república democrática de um Estado que não é mais do que um despotismo militar com armação burocrática e blindagem policial, enfeitado de formas parlamentares, misturado com ingredientes feudais e, ao mesmo tempo, já influenciado pela burguesia” (MARX, 2012: 44). Para que democracia qualifique a ditadura radical do proletariado, o Estado não se reduz à salvação, pois este só representa a proteção policial e o apoio financeiro aos meios de produção privatizados, mesmo que supõe poder impor-lhe tais coisas “por meios legais!”

Uma filosofia política que não se concatena a partir desse texto já terá feito a escolha para manter um Estado cujo futuro se assegura na exata medida em que nega o presente. Portanto, no que se encontra na Seção 4 do CPG é uma reflexão sobre a democracia sob a forma de governo denominado “ditadura radical do proletariado”. Se o tópico dos fundos de reservas como componentes do Produto Total Global aborda de frente o dinheiro, procurando notavelmente a estabelecer uma moeda desvinculada da mercadoria e, portanto, da dívida, uma moeda além do binarismo crédito-dívida, nesta seção Marx dissolve sucintamente a questão do Estado burguês. Sua transformação se torna apenas marginalmente possível se e somente se o destino da luta política for o de manter uma produção juridicamente assentada de desigualdade – tal como o preconizava Lassalle. Porém, o Estado representa apenas os valores da classe hegemônica. Sua dissolução não prossegue por uma intensificação meramente visando os valores desta hegemonia, tal como teria sonhado décadas depois o Antônio Gramsci. Ao contrário, Marx mantém a necessidade da transformação radical da política e da estrutura burguesas a partir da raiz econômica. Preconiza enfim uma “revolução” para dissolver o Estado burguês, remetendo desta maneira ao *Manifesto Comunista*, seção 2. Para realizar tal tarefa, torna-se imprescindível novamente a “ditadura radical do proletário”,

revolucionária pela conquista de um poder administrativo que nenhuma burguesia, tampouco nobreza, tem largado sem violência; democrático, "pois, traduzido para a alemão, significa "sob governo do povo" (MARX, 2012: 40). Porém, a lição da Commune de Paris circula profundamente no pensamento político de Marx diz respeito à força que o Estado esteja pronto a empregar para destruir a propósito de que a classe operária exercesse o poder decisório sobre a política econômica a ser aplicada. Em contrapartida, nunca na sua obra, dava-se tanto ênfase à democracia radical para alcançar este objetivo.

Os Desacoplamentos Subjacentes

Imperioso é de constatar que os imaginários sociais e as representações históricas gerados pelos regimes burgueses contribuíram a obscurecer o termo "ditadura radical" tal como usado por Marx e Engels. Conseguiram rasgar toda associação semântica com uma forma viável de governo. Renderem-no a evocar um significado condizente aos regimes militarizados do século XX, como se constituíssem um rompimento com os valores burgueses. Ora, já demonstramos que o fascismo nada mais é que uma cooptação anticonstitucional, frequentemente criminosa pela violência que o acompanha, o qual obstruí os meios pacíficos pelos quais a própria ditadura radical do proletariado pudesse se tornar efetiva. Nada disso seria possível sem um congelamento ahistórico do sentido da questão da forma "Estado".

As ditaduras militares compartilham com "o Estado sou eu" de Luís XIV e o Estado parlamentar ou republicano burguês menos uma forma de governo ou administração política, que o fechamento em tempos de exceção da divisão dos poderes por sua base oligárquica. Ora, nenhuma estrutura social independe de variações históricas. Existem sociedades com Estado mínimo, como também aparecem sociedades sem Estado. Existem também Estados representativos de apenas a classe dominante, como nas democracias liberais. Nenhuma forma adquire a ilusão de ser natural, sem que tenha passado por um processo de naturalização. No caso da naturalização da forma Estado-burguês, houve um contínuo processo

conduzido na academia como na mídia de eliminar a possibilidade que houvesse, ou haja, outras formas de Estado.

Este processo passe por três desacoplamentos categoriais subjacentes. Seu escopo de atuação se configura num plano projetivo virtual. Este se amplia de tal maneira que se posiciona para ocultar o plano indiscernível no qual opera a dinâmica da luta de classes. Intensificou-se este processo desde os anos de setenta, quando se organizara gradualmente no novo espaço ideológico inconsciente atlantista o projeto de tornar a União Europeia num vassalo dos Estados- Unidos. Estes desacoplamentos se distribuem então em três planos.

O primeiro aparece no plano política econômica, no qual, em nome de um pensamento libertariano, libidinal e hedonista, ocorre o esvaziamento da base econômica dos modelos radicais de análise política do capital e da acumulação. Para compensar o esvaziamento da economia política radical, chega-se a uma arte violenta, por vezes até se reivindicando do terrorismo estético. Simultaneamente, a política se submetera a um panorama de perspectivas éticas, cujo princípio repete a carta da ONU sobre a imutabilidade das fronteiras de estados-nacionais, consenso determinado na finalização da Segunda Guerra Mundial. De acordo com seus termos, assentados em nome da ética e dos direitos humanos fundamentados em constituições, toda reivindicação política se enquadra no dever de ser justificada por argumentos normativos embasados na lei. Estes argumentos subtendem a reprodução e a valorização da compreensão coletiva acerca das formas possíveis de democracia, rejeitando que uma dimensão experimental e prescritiva possa fazer parte da política. A lei moral espelha a lei constitucional positiva, conforme a filosofia moral kantiana e jurídica kelseniana. Dá-se vazão ao átomo jurídico inscrito no indivíduo como agente livre prontificado para atuar no mercado. Cabe ao poder militar das respectivas estados-nacionais assegurar que sua visão tenha a palavra final sobre como se fiscaliza as regras internamente. Conforme a potência coercitiva das forças armadas, a sociedade não pode ser revolucionada no nível dos meios de produção e de extração, pois muitos dos seus donos são os próprios oficiais superiores. Proveniente da classe dos fazendeiros oligárquicos, seu patrimônio foi, por parte ou por totalidade, construído por vantagens adquiridas durante a existência do comércio transatlântico e caribenho de mão de obra

escravizada. Seu interesse visa a ocultar esta história, desacoplando consequentemente a ética nos tempos presentes de qualquer antecedência passada, como se fosse por um "véu de ignorância".

No segundo plano, há desacoplamento entre religião e cultura nos países das duas margens do norte atlântico. A laicização da esfera pública representava nos países Euroamericanos ocidentais uma das maiores mudanças sociais a proporcionar a instalação revolucionária de governos democráticos liberais. Permitiu a gradual emancipação das mulheres dos seus constrangimentos legais e proprietários referente ao casamento e à maternidade, quando não propiciava a emancipação da projeção moral sobre a potência biológica reprodutiva como travando o destino da liberdade das mulheres de modo geral. A revolução médico-social proporcionada pela pílula anticoncepcional representava por muitas mulheres a imagem que Marx e Engels atribuem a todos os proletariados, qualquer que seja seu gênero, de "nada [ter] a perder senão as suas cadeias, há um mundo a ganhar".

É incoerente para não dizer difamatório taxar Marx e Engels de serem reprodutores simples das normas machistas no âmbito da teoria. Torna-se meramente ideológico quando reitera *ad infinitum* a crítica enquanto se celebra John Stuart Mill, ou ainda David Hume, a título de supostos feministas antes da letra. Tanto em suas relações conjugais quanto nos valores promovidos do socialismo marxista aplicados pelas três filhas de Marx que alcançaram a idade adulta, Jenny Caroline, (Jenny) Laura, e (Jenny) Eleanor, as mulheres ao redor de Marx e Engels são testemunhas dos passos defendidos pela cultura marxiana em rumo à igualdade entre os gêneros (NETTO, 2020). Ademais, não é inconcebível que a mulher de Marx, Jenny von Westphalen, se juntara ao jovem na redação de certos textos, assim como o fez a Mary Daly, companheira de Engels. O cineasta, Raoul Peck, o único a ter ousado realizar um filme sobre *O Jovem Karl Marx*, em 2017, também explorou o papel intelectual destas mulheres pioneiras do socialismo. José Paulo Netto deu destaque também às filhas na organização das lutas sociais que conduziram, na sua biografia de Marx. De interesse especial é saber que Laura teria encontrado o jovem Lênin aos lados do seu marido, Paul Lafargue, em Draveil.

Ao longo do século dezenove, a Igreja católica, ainda representada pelo proprietarismo econômico da camada feudalista do clero, desconfiava do dinamismo

igualitário do pensamento socialista sobre terras e a utopia terrestre. Já contra os camponeses, fizera parcialmente as pazes com os autores do Iluminismo liberal por meio da separação negociada epistemologicamente entre os campos da fé e da razão, tal como a defendia Immanuel Kant. Menos conveniente pela vista dos doutores da Igreja era a pesquisa científica da segunda parte do século dezanove. Os descobrimentos empíricos e as interpretações teóricas tornaram inviável a defesa da reivindicação histórica efetiva alegada pelo livro da Gênese. Implicações irresolvíveis pela perspectiva da teologia apareceram aceleradamente não apenas na teoria da evolução por seleção natural, mas também sobre a idade da Terra; a origem da espécie humana (africana invés de mesopotâmica); a origem da linguagem humana; a subserviência da mulher ao homem, inclusive nos termos da origem mítica da mulher; da condenação de pessoas negras por pecado e assassino, cujas implicações sublevaram as bulas papais decretados pelo Vaticano como a doutrina do descobrimento ("Inter Caetera", 1493, repudiada apenas em 2023) e a da guerra justa ("Sublimis Deus, 1537); quando não nas teses sobre o povoamento do continente americano. Enquanto isto, as expressões do Iluminismo radical buscavam substituir o catolicismo, o anglicanismo ou o luteranismo, com orientações laicas marcadas pelo judaísmo e o calvinismo. No caso do judaísmo, a linhagem com a filosofia de Baruch Espinoza, presente em Diderot e Rousseau no século das Luzes, parecia dar volta nos escritos teóricos de Marx e Engels, confirmando para os doutores o caráter integralmente anticatólico do socialismo. Ao mesmo tempo, a extensão de um espiritualismo naturalista apresentado politicamente por Rousseau, se estendia por meio das filosofias de Nietzsche e Heidegger, não obstante a distância que os dois insistiram em manter com o socialismo rousseauiano.

Votada pela Terceira República francesa em 1905, a lei da laicidade transformara o estatuto jurídico da Igreja católica em uma "associação civil". Sua liberdade de prática permaneceu garantida por lei, bem que desprovida do monopólio que lhe associava a um dos ramos do poder absolutista. Na guerra entre os impérios burguês-capitalistas entre 1914-1918, o avanço de formações socialistas era temido na Europa. Décadas antes, a filosofia de Nietzsche, a princípio apolítico e amoralista em suas implicações sociais, se mostrara porosa a uma fusão com o socialismo revolucionário. A revolução moral consequentemente se juntava à revolução

econômica e política dos socialistas marxistas. Em ambos os processos, as religiões institucionais eram associadas a propagadores do niilismo crescente. Apesar da regência do Papa Pio X se juntar ao fascismo italiano e ao nazismo alemão para desviar o socialismo da sua popularidade política, o *telos* igualitário desafiava a velha aristocracia. Diante do risco em perder seus privilégios, por meio da conservação dos valores da nobreza feudalista, o Vaticano trouxe seu apoio ao nazismo até no período da reconstrução do estado alemão ocidental, a República Federativa Alemã. A revolução cultural no final dos anos de 1960 se afastara definitivamente das religiões, até aprofundando esta distância na época na qual o Vaticano chamara atenção por sua passividade durante a epidemia do AIDS, perante a aflição do público homoafetivo. Com a legislação laica sobre aborto, casamento, tributação, divórcios e finalmente o casamento LGBTQ+, as religiões observaram o desacoplamento do seu poder legal. Até agora não as recuperaram, bem que algumas décadas representam apenas horas no relógio do poder eclesiástico. Enquanto isso, a ampliação dos novos templos, museus, óperas e discotecas, iniciou um progressivo desacoplamento no nível da criação de uma comunidade singular, cujo moto era o porvir.

Decerto, o terceiro desacoplamento se produz no nível entre a arte a serviço das religiões e a arte moderna já em passe de se tornar contemporânea. Este desacoplamento encaminhará a arte contemporânea a servir de fundo de investimento aos setores dominantes financeiros. A associação fluída entre as subculturas e o "underground" contraculturais dos anos de 1970 com os pensamentos libertarianos permitia prever como sua recuperação comercial já lançava as bases da influência dos setores de inovação sobre a futura estratégia atlantista que se manifestará na Europa. Duas constatações, porém, permitem ver como estava ocorrendo algo num plano geopolítico, cuja organização influía paralelamente nas instituições democráticas, quer dos Estados nacionais, quer das organizações de livre-comércio. A primeira é a rápida contraposição filosófica entre a onda libertária e libidinal *soixante-huitard* ou berkeleyana com o comunismo, este último perdendo do seu erotismo intelectual para se ver submetido a um "brutalismo" arquitetural, hierarquizado, moralista e doutrinador, enfim, "stalinista". Na segunda contraposição, encontra-se o rompimento das culturas corporativas e empresariais com o senso de responsabilidade social. Espantava-se como a cultura

pós-68 se mesclava com tanta facilidade com o neoliberalismo, "*from the hippies to the yuppies*", já na época do "Reagan-economia" (*Reaganomics*). Esquece-se, no entanto, como a cultura hippie revolucionária demonstrava estruturalmente um modo de condução constitutiva desta inflexão – se a CIA tivesse percebida ou não. Segundo delações recentes, a estratégia psicologia de contra-insurgência conduzida pela agência na Europa dos anos 1970 era a de fomentar a desentendimento nos socialistas não comunistas justamente para desacoplá-los de políticas reivindicadoras de uma transformação econômica integral ao invés de uma focada apenas na cultura.

Considera-se o seguinte estudo de caso. No fim da década de sessenta, o grupo musical britânico, *The Rolling Stones*, liderava certa guinada satânica na música popular psicodélica. Com uma série de álbuns em que flertavam com o oculto, os *Stones* também foram propulsados à fama internacional por ter logrado um vasto reconhecimento a partir de músicas compostas em um estilo blues-rock. Gravados em Londres desde 1966, tais sucessos prepararam um público abrangente a uma acessibilidade anteriormente indisponível a grupos com dimensão experimental proveniente da música clássica contemporânea eletroacústica, como Pink Floyd, the Velvet Underground ou Jimi Hendrix. Em termos de estratégias de marketing, os *Stones* asseguraram-se de publicar duas músicas ainda em 1968 do seu antigo estilo pop, o "Jumpin' Jack Flash" e "Honky Tonk Woman", títulos com sucesso enorme, mas que não apareciam nos seus álbuns mais sofisticados como *Beggars Banquet* (1968), *Let it Bleed* (1969) e *Sticky Fingers* (1971). Enquanto isso, o grupo mais amplo, composto de artistas, designers e socialites seletos da cena londoniana, participaram na capacidade de ator ou compositor em três projetos de filmes, o *Invocation of My Demon Brother* (1969) e *Lucifer Rising* (1972), ambos pelo renomado cineasta experimental gay, Kenneth Anger, o *One plus One* (1968) de Jean-Luc Godard, apresentando a nova cultura revolucionária dos Black Panthers, e *Performance* de Nicolas Roeg (1970). No filme de 1970, o enredo apresenta o cantor-compositor Mick Jagger misturando bacanalidade queer e magia negra. Para acompanhar a encenação *dark*, a banda deixava saber que o afrodisíaco de escolha tinha mudado do LSD para a cocaína e sobretudo a heroína. Os efeitos produzidos pela sensação de quase-morte típica à heroína chegaram à cultura pop branca

daquele momento após ter espalhado seus efeitos devastadores pela cultura afro-americana do jazz. O efeito deixado na música aprimorava tanto sua profundidade criativa quanto estabelecia a inviabilidade de usá-la no longo termo, ao menos sem ariscar uma overdose da substância, que poderia ser fatal. Estes filmes eram mais underground que os discos, firmando como, naquela época, quem se interessava mais aos Stones que aos Beatles eram os inovadores e visionários artísticos e intelectuais. A partir do fim de 1971, se juntaram também os financeiros, pois o grupo faria uma decisão que vinculará por definitivo a postura libertariana da cultura pop de vanguarda com a evasão fiscal.

Em 1972, pela gravação do seu próximo disco, *Exile on Main Street*, o grupo decidiu se mudar para a França. Por surpreendente que possa aparecer no âmbito pós-Thatcheriano, as leis fiscais eram mais favoráveis aos super-ricos na République que na própria Inglaterra. O grupo escolheu um castelo reformado no sul do país onde gravara seu disco mais ambicioso, uma releitura psicodélica "radical" do blues mississipiano, que incluía também uma homenagem à filósofa afro-americana radical, Ângela Davis. Recentemente presa e confrontando uma acusação de sedição, cuja pena era a morte, o "Sweet Black Angel" cantava a delicadeza hipnotizante da pensadora e a beleza da militante. Por mais que fazia parte do marketing do grupo, o deslocamento fiscal era celebrado pelo público geral, não de maneira dessemelhante, no seu respetivo contexto, à própria proximidade de Donald Trump, um meio século depois (SAEZ/ZUKMAN, 2019). A imprensa burguesa não deixou de conclamar: os Stones tinham razão perante um Estado que injustamente taxava a fortuna dos "inovadores".

A associação entre paraísos fiscais, arte contemporânea dita "radical", uma comunidade que ultrapassa a diferença etária, oferecendo contextos, mercados quando não financiamento, ou pelo Estado, ou pelo capital internacional, ou ainda pelas novas tecnologias, se viralizou na Europa. Com a queda do muro do Berlim, a antiga zona do "cortina de ferro" submeteu seu território ao espírito de predação capitalista, quando não do gangsterismo. Fábricas e operários, como se dizia na época, transformaram-se por privatizações em cassinos com oferta de enriquecimento acelerado por prostituição ou atuação em filmes pornô. A trilha sonora predileta do capitalismo galopante se mudou logo para a música eletrônica criada, sem ironia,

nos antigos centros da "coração da industrialização" norte-americana, agora abandonados e em prol a favelização, de Detroit, mas também de Chicago, de Bristol e do South London na Inglaterra, principalmente por compositores afrodescendentes. Ao contrário da apropriação cultural feita pelo rock britânico do acervo vivo do blues mississipiano, os criadores afrodescendentes foram beneficiados financeiramente nesta vez pela equivalência geral da *eletronicidade*. Propiciou-lhes o aprofundamento desta arte rudimentar e fria, por meios de produção desfrutando da perfeição tecnologia para o tornar uma expressão estilosa se fundindo nas luzes emitidas pelas torres cintilantes e rooftops eletrizantes em uma Europa ocidental embriagada por sua beleza ahistórica. Gravou-se até com orquestras prestigiosas, como a Filarmônica de Berlim, e em contextos como a Fundação Onassis, quando não pela misteriosa entidade, Boiler Room, tendo seu próprio canal de televisão na web e agora no Youtube, financiado por alemães e russos em tempos mais conviviais, isto é, quando *outsiders* não explodiam seu gasoduto comum, denominado Nordstream. Que era justamente uma música tão sofisticadamente técnica que veio coroar o massivo processo de desindustrialização dos países da Europa ocidental era irônica apenas se perdesse de vista a transformação ocorrida da sua estrutura econômica, no que se tornou uma versão filtrada de capitalismo financeirista.

Não obstante, na guinada eletrônica, trata-se de uma verdadeira comunidade transnacional, cujos valores são formadores do LGBTQ+, de intergeracionalidade e de paridade de gênero. Embora seja principalmente caucasiano, o público não se identifica, na primeira instância, com a supremacia branca. No entendimento clássico da formação desses grupos, aos quais aceitam a designação de minoridade, minoritária, até mesmo de menor num sentido foucaultiano e deleuziano, houve esvaziamento do dinamismo das comunidades tais como pensadas pela filosofia política clássica, até na sua vertente liberal, no comunitarismo, ainda que contestado ao menos superficialmente pelo libertarianismo. Que estas comunidades buscam mercados, não fica em dúvida. Permite-se perguntar se desejam também guerras, guerras contra países cujos valores não refletem a hegemonia da diversidade que ocupam nos países atlantistas.

Enfim, se o público não for mais diversificado pela cor da pele, não decorre de uma barreira outra que do gosto estético, por um lado, e para onde extenuar seu poder

de compra, por outro. O artista predileto desta comunidade é Jean-Michel Basquiat, o jovem artista haitiano queer radicado no *Lower East Side* de Nova Iorque no final dos anos de 1970, protégé de Andy Warhol. Os dois faleceram antes dos meados de 1980. O *Lower East Side*, ainda anterior à revolução hedonista permitida pelo comércio internacional em preparação de uma Europa movida pelo combustível da cocaína, representava nos EUA por sua decadência urbana o que o Berlim ocidental fazia para a Comunidade Econômica Europeia. Se anterior à reunificação da Alemanha, Berlim era a “cidade cercada por um muro”, um Nova Iorque incendiado e apodrecido por seus multimilionários exemplificou o centro no qual se recusava cada vez mais a pagar impostos. O *West Berlin* ficou suspenso no tempo, ainda nas ruínas ocasionadas pelos bombardeios aéreos das forças anglo-americanas da segunda-grande guerra. Enquanto isso, as bombas do endividamento que acometiam os bairros de Nova Iorque criavam um inimigo interno. Uma população livrada, por falta de meios, à pilhagem espetacularmente intensificada com o apagão do verão de 1977, ou à reciclagem desesperada de equipamentos disfuncionais, cuja poesia se fez ouvir no arranjo de velhos vinis por toca discos no ritmo que revolucionaria a música popular negra, ou *hip-hop* poucos anos depois. Logo após a queda do muro, a decadência se perpetuara na bela falência econômica do Estado da República Democrática Alemã, após os bairros do Bronx e do Harlem. Em seguida, tanto Berlim quanto Nova Iorque ressurgiriam como os dois Edens transcontinentais desta comunidade, propulsada por beats e endividadas por falta de taxaço. Da explosão de prédios às do valor imobiliário da gentrificação subsequente, ambas cidades são pontuadas hoje por exposições privadas com forte investimento por fundos com incentivos a reduzir ainda mais seus impostos já não pagos. A curadoria das maiores empresas da moda, como neste início de 2023, a exposição Warhol-Basquiat, após tantos de Warhol e de Basquiat, conduzem a marcha no seu mais recente palácio, o museu da Fundação Louis Vuitton em Paris.

Desta maneira, o desacoplamento entre arte redentora e arte rentista se cristalizara nesta comunidade. Ele não procede por revolução, a não ser da rotatividade dos seus membros entre as “Mecas” de Berlim, Paris, Londres, Barcelona e Nova Iorque, com passagens obrigatórias por Burning Man e mais recentemente pela excentricidade congelada do Igloofest em Montreal, entre Ibiza, São Paulo e

Tailândia. Engrenou-se entre seus membros a impossibilidade de contemplar como esta comunidade poderia se reproduzir em sociedades “conservadoras”, “patrilineares” e “religiosas” como a Rússia, a Turquia, a China ou até nos estados da Florida e do Texas, onde o LGBTQ+ está criminalizado, suspeito de “ideologia estratégica atlantista, globalista ou woke”. Apesar da inferência a partir destas premissas produzir uma conclusão falsa, os novos progressistas não hesitam em abraçar a causa da Ucrânia por ser um alegado estado nacional democrático, cujo território teria sido ilegalmente invadido. Porém, por deixar silenciosa a proibição da língua russa e a perseguição da população de étnica russa do país, este ponto de vista averigua ser oriundo senão de desinformação, então por puro russofobia (GLAZIEV, 2016; BAUD, 2022). Passamos do plano de análise sobre a soberania nacional ao da geopolítica a partir do momento em que se inicia o ataque à região do Donbass pelo próprio exército ucraniano, já composto pelo batalhão nazista Azov, sob comando de Andriy Biletsky. Consequentemente, rastreia-se o início das hostilidades não ao dia 24 de fevereiro, mas ao legado do Euromaidan a partir de 2014. Portanto, há de se perguntar se este grupo de estetas defende não apenas o não pensar, mas o pensar falso.

Pior seria de constar o que representa. Pois, se não tiver luta de classes, é inegável haver *guerra de classes*. As obras de criação artística, entre instalações e performance, pois esta arte exige “participação” proativa, adquiram valor arbitrariamente imposto pelos mercados de capitais de especulação, quando não por capitalistas de risco (*venture capitalists*). São pós-industriais, mergulhadas na era da informação e da IA. Sua visão econômica é menos neoliberal que condizente com os fundos proporcionados, até acidentalmente, pelo Ato bancário de 1933, dito Glass-Steagall. Pelo Ato, separava-se os bancos comerciais de depósito dos bancos de investimento e de especulação nos EUA, cujo legado ressoa entre curadorias que enaltecem a arte museográfica ao contrário das que pressionam uma arte de supervalorização de kitsch produtivista. Protegem o povo dos danos da especulação, mas também o barram dos seus frutos.

Enquadrar a arma estratégica desta comunidade, para não se assemelhar a uma migração para uma posição reacionária e possivelmente ultradireitista, para investir atos angustiados e desesperados com a inteligibilidade averiguada dos

obstáculos teórico-práticos, para que, enfim, a guerra volte a ser uma luta de classes, exige uma ditadura radical do proletariado. Para haver um processo que encaminha esta ditadura, necessita-se uma série de novas conexões, de novos acoplamentos e novos incentivos à criação no âmbito da organização política, uma nova "educação sentimental" dos seres humanos. Por enquanto, se ditadura tiver, certamente não está sendo conduzida pela classe trabalhadora, sequer por princípios de democracia radical.

O Comunismo "Já-Aí"

Os dados empíricos que permitem averiguar a tese do materialismo histórico sobre a natureza das etapas evolutivas de sociedades em rumo ao comunismo apontam à anterioridade necessária do socialismo em relação à outra forma social, exatamente para proporcionar o devido desmoronamento do Estado burguês. No materialismo histórico que embasa o marxismo ortodoxo, esta tese tomou proporções que a deram aspetos dogmáticos. Ora, o materialismo histórico representa uma série de teoremas derivados de uma tese simples, a saber, que a história transmitida pela escrita de todas as civilizações é a história da luta de classes (MARX/ENGELS, 1848/88). A lógica que ocasiona a dinâmica transformadora das civilizações formaliza o que a dialética explica em termos conceituais. Porém, o materialismo histórico, por mais que seja uma teoria das invariabilidades acerca da formação e do desmoronamento de civilizações, se complementa naturalmente por dados locais, cuja contingência se vive apenas no campo efetivo da história.

Ademais, até o final dos anos de 1870, Marx e Engels se convenceram que o processo de negação das totalidades implicava um desenvolvimento industrial voltado à produtividade. Neste quesito, como demonstrado na agenda instituída pelo SDP alemão, não se equivocaram. Que não houve revolução na Alemanha apenas significa que não tinha uma que realizou a tomada de poder. Os ecos desta derrota se fazem sentir até os tempos atuais. Deram legitimidade ao tropo, formulado por Jacques Derrida, entre outros, que a forma igualitária de governo democrático só poderia ser pensada, senão *esperado*, no modo do "por-vir" (DERRIDA, 1991). Por meio deste diagnóstico, a estrutura utópica do socialismo faz um retorno inesperado.

Ora, as utopias contemporâneas pressupõem uma leitura literal da evolução das sociedades, tese que Marx e Engels eles mesmo submeteram a uma revisão nas últimas pesquisas coletivas deles acerca das sociedades camponesas russas, no qual se apresenta espontaneamente, isto é, sem dialética, configurações comunistas (LINDNER/MARX, 2019). A questão surge, então, sobre a natureza da evolução transformadora. Ao invés de entender a transformação como aquilo que "se faz" no presente, não seria o caso que a transformação *seria* o presente? Tal especulação segue um aprofundamento extremamente original na pesquisa de Bernard Friot, um dos mais importantes expoentes da comunidade parisiense de comunistas. A seu ver, a democracia comunista não compartilha em nada com a utopia do por-vir e, sim, com o "já-aí (*déjà-là*)".

Nas suas considerações sobre as instituições criadas na história da França republicana, Friot defende de maneira radical e instigante a ideia de que o comunismo não é isomórfico a uma totalização absolutista. O comunismo "já-aí" indica sua emergência em formas locais de governo. Poderíamos pensar sua tese em justaposição à maneira em que se representa na aritmética o infinito. O infinito não é um número natural ou inteiro, tampouco o comunismo remete à forma de um Estado. Similarmente ao marcar o infinito em instâncias de não-enumerabilidade com respeito ao que se espera encontrar em séries geradas por funções de sucessão recursiva, também o comunismo surgiria em tamanhos e em locais de escala imprevisível. Tal acontecimento diz respeito à criação do "régime général de la sécurité sociale", em 1946, por Ambroise Croizat (1901-1951), secretário geral da Confédération générale du travail (CGT) em 1944, deputado do Partido comunista e ministro do trabalho em 1945-47. Espelhara em uma primeira instância a orientação dada por Marx na CPG quando avançava a ideia de fundos de reserva como fração do "produto total" por onde assegurar acesso aos operários a um fundo de qual pagar tratamento médico, atividades de diversão e de capacitação educacional. A exceção que o diferencia de outras modalidades passadas e presentes é que este fundo seria gerado pela classe trabalhadora ela mesma.

A contribuição de Friot alcance o modo de fazer história. Pesquisador especializado na sociologia do trabalho, ele se tornou um dos maiores conhecedores da luta de classes que se manifesta por dentro da faixa socialista do sistema de

previdência francesa, sobre a qual reina o "Estado social". A França está conhecida por seu SUS funcional, do seu Estado social. A carta VITAL representa dinheiro avançado vinculado aos atributos da pessoa, cujo fornecimento para garantir o bem-estar do trabalhador já alcançava muito mais. A partir do seu exemplo, por mais deficiente que se tornou ao longo das décadas, justamente em decorrência da retomada da gestão do fundo pelo Estado social, busca-se generalizar esta experiência primeira de governar a administração do fundo para que seja normalizado na atribuição do salário do modo geral. De fato, a política econômica liberal associa, mais do que nunca, o processo de produção à manutenção de uma condição alienada generalizada do trabalhador, não mais que de uma sociedade heteronormativa. Marx derivava sua tese sobre a alienação a partir do rompimento do contrato social liberal, salientando o seguinte: onde não existe liberdade pela maioria é na própria sociedade que mais a prometa, isto é, a burguesa-capitalista. A alienação se propaga a partir da condição trabalhista a vários domínios da existência. Em decorrência do estranhamento para com o produto do seu trabalho, o trabalhador vive de forma troncada por alienação *eudaimônica*, sem gozar da satisfação decorrendo da uma realização por "virtude" (*aretê*) do seu trabalho. A satisfação sempre adiada contribui a uma condição psíquica de deferimento do prazer, o qual atraso não demora em se tornar depressão. Decorre pela falta de convicção que a liberdade soberana se encontra no processo de trabalho. A alienação se estende também ao contexto pós-fordista pela ruptura da possibilidade dada ao trabalhador de se *identificar* com o resultado do trabalho, seja pela orientação de realizar tarefas sem menor compensação intelectual além de um salário relativamente superior, os assim chamados *bullshit jobs*, seja pela precariedade ariscada pelo trabalhador por fazer o que deseja, a saber, as profissões na educação fundamental, enfermagem, assistência social ou artística, quando não em alguns trabalhos por aplicativo.

Desta constatação, seguem várias questões? Por que apenas aqueles que possuem patrimônio mereceriam este conforto e reconhecimento? De onde provem seu dinheiro? Qual justificção historicista, relativista e arbitrária pressiona uma pessoa a sofrer angústia, má alimentação e vida curta, apenas porque não possui dinheiro a posteriori, enquanto outras se consideram com direitos inalienados a priori apenas porque é rica?

A *securité sociale* tal como funciona hoje não é gratuita, nem possuiu uma gestão por aqueles mais interessados em sua coerência teórico-prática. Trata-se de um sistema de reembolsar valores gastos sobre atendimento médico básico que não integra vários ramos do panorama dos cuidados contemporâneos, como, por exemplo, higiene odontológico e algumas terapias psicanalíticas. Ademais, por falta de subvenção suficiente por governos sucessivos, o sistema de cuidados deve ser complementado por uma "mutuelle", a saber, um plano de saúde privado subvencionado pelo Estado. Tal complementação foge ao princípio do sistema universal concebido por Croizat.

O que Friot salienta é que, por mais atrativo que posso aparecer a *Sécurité sociale* francesa já lograva muito mais. Semelhante ao reconhecimento dos direitos políticos da classe operária alemã pela monarquia do Segundo Reich, o grande capital francês queria dispor de uma massa de mão de obra em boa saúde pronta a ser convertida a fins militares. Ao contrário do que se conta nas histórias da "sécu", este programa não foi criado em 1945, mas nos inícios da terceira república. A escandalosa falsificação de história atribui ao General de Gaulle a autoria do sistema. Na verdade, de Gaulle odiava os socialistas, e lamentava quantos comunistas fizeram parte da *Résistance Intérieure*, sem os quais, a França teria sido entregue pelo mesmo grande capital, o que ele representava no governo, à Alemanha nazista. Portanto, o papel do Général sempre era de expulsar a classe trabalhadora e seus representantes dos governos, num estilo de expurgo não dessemelhante àquele que se passou nos Estados-Unidos na época do Macarthismo, entre 1950-54. Ele fez exatamente isto com a política administrativa instalada por Croizat, embora não foi tão fácil que o ato de demitir o ministro.

De fato, quem se opusera ao "régime général" de 1946 era o patronato do grande capital industrial, o mesmo que colaborou com os nazis, indo, conforme o relato reconstruído pela historiadora comunista Annie Lacroix-Riz (2010), a escolher a derrota frente à Alemanha, invés de combatê-la. Quando a história oficial salienta a data de 1945 como nascimento da *Sécurité sociale*, é para ocultar como o sistema tinha se metamorfoseado por uma reforma radical em 1946. Num momento em que ainda desfrutava da sua glória, o ministro do trabalho comunista Croizat, nos três governos sob regência do Général de Gaulle, tirou a gestão do sistema das mãos do

patronato para entregá-la aos próprios trabalhadores. Como o orçamento foi fixado por lei a partir de contribuições, houve então a transformação destas em subvenções crescentes impostas ao patronato, junto com o aumento salarial. Foram os trabalhadores que assumiram o modo em que administrar os fundos, sem que permanecesse uma poupança nem que se tornasse em fundo de capitalização. Pois, não há necessidade que se economize para a previdência a partir do momento em que o salário do trabalhador esteja garantido até a morte. O momento de 1946 era um passo para tornar este desafio uma realidade. Ao reconfigurar esta realização como sendo o caso de um governo local comunista, Friot consegue subverter a imagem da aposentadoria. Será a partir desta mesma lógica que se torna possível reconhecer os aposentados cada vez mais como sendo trabalhadores, com esta diferença, que agora são liberados dos constrangimentos do mercado de trabalho.

A realização deste programa segue diretamente das ideais compartilhadas por Marx na CPG. De acordo com Friot, este sistema, que os subsequentes governos burgueses não pararam de enfraquecer até o ano de 2023 e a famigerada reforma da aposentadoria pelo governo de Macron, constitui um exemplo prototípico de um modo de governar comunista em uma escala restrita, mas efetiva. Ao não o perceber, tratar-se-ia, nas palavras de Friot, de mais um caso de “subestimar o já-está-aí comunista”, subestimação perigosa por não o proteger suficientemente como aquisição fundamental das lutas, agora em prol à supressão da sua existência (FRIOT/LORDON, p. 44). Sobretudo, tal caso deixa inegável a relação entre gestão comunista e democracia radical, frente à qual a burguesia rentista não consegue dormir tranquilamente. Sejamos claro: a insônia dos donos dos meios de produção não provém das perdas globais à economia, mas de suas perdas particulares. Nem entraremos aqui, porque excede nosso argumento, o que decorre em termos de PIB a contribuição à produtividade social proporcionada pelos sistemas SUS e o Régime général. Vale a pena apenas apontar o crescimento alto associado ao forte financiamento estatal dos respectivos sistemas tais como vivenciados no Brasil entre 2006-2015, e na França durante o tal chamado trinte anos gloriosos, entre 1950 e 1980.

De acordo com esta lógica, no comunismo, entre tantas outras coisas a se esperar e criar, a vida se torna *mais barata*. O trabalho se desaliena na medida em

que o trabalhador assalariado não permanece produtor de dívida pessoal. De fato, não haverá mais salário vinculado ao cargo definido pelo mercado e, sim, à *pessoa*, à *qualificação pessoal*, "um salário pela liberdade pessoal" (FRIOT, 2023). Em termos normativos, aquilo que estabelece uma continuidade entre a deontologia kantiana e a prescritivismo de Marx se encontra na convicção de que a autonomia é moralmente superior à heteronomia. Kant associava a escolha pela heteronomia como se entregar voluntariamente à menoridade moral, pois heteronômico na sua constituição. Ora, o iluminismo alcança a inteligibilidade de que o ser humano pode usar da sua liberdade para escolher tanto o moralmente deficiente, no caso da menoridade, quanto o moralmente valorizado. Marx mostra que o trabalho produtivo, conforme o modo de produção capitalista, se entrega à heteronomia estipulada pelas leis sistêmicas do capital. A tarefa será então a de optar por acabar com a heteronomia do trabalho, a última etapa da saída da menoridade autoimposta às pessoas.

A emancipação não procede tanto pela tomada de poder do Estado quanto, primeiro, pela conquista da soberania sobre o trabalho. O ato de desfrutar do uso público da razão, pelo qual se averigua a autonomia cidadina, ocorre universalmente se, e somente se, cada cidadão se torna soberano sobre o trabalho. Realizar esta revolução por etapas identifica os diferentes passos do comunismo já-aí (FRIOT/LORDON, 25ff, 34, 192). Em suma, o capitalismo paga o trabalhador *depois* da tarefa realizada, quanto menor o salário, maior o ganho, pois o trabalho é feito para ser explorado. Invés disso, o trabalho comunista deve ser pago *antes*, sendo garantido qualquer que seja a tarefa realizada. Este nível de garantia é o que o capitalismo pós-keynesiano reserva apenas para alguns funcionários públicos, ou o que na França se chama "*cadre supérieur*". Este nível também representa, além da totalidade de bens e serviços ao qual dá acesso, o reino dos privilégios que a classe dominante se recusa a compartilhar. No Brasil, percebe-se esta recusa ao evidenciar a lei do teto de controle de gastos públicos, pois, não se apresentava apenas como medida provisório e, sim, como *emenda constitucional*, valendo por vinte anos!

Decerto, trata-se de um contexto revolucionário produtivo para estabelecer uma distribuição de salários em uma escala com teto. Salários serão controlados por instituições, cujo modo operandi seria o de uma ditadura radical apenas na medida

em que os seus gestores são oriundos do proletariado. Ora, a distribuição em escalas diversas existem já na legislação aplicada pelo Estado social em relação à função pública, incluindo especialmente o judiciário e as forças armadas. Por sua parte, Friot contempla três tetos distintos, mas qualquer que seja a subdivisão, é forçoso constar que existe um nível em relação à qual objetivamente todos os desejos de posse de bens seriam efetivamente cumpridos. Em relação à França, este teto poderia alcançar os 5.000 euros. No Brasil, seria possível contemplar 30.000 reais. Além disso, como escreve Friot, o que seria que alguém quer com mais de 5.000 euros além de "*emmerder le monde*" ("encher o saco do mundo)? Além desta marca, a renda costuma entrar numa curva de supervalorização desvinculada do mercado, que seja para turbinar o mercado dos capitais caracterizado pela promessa de maiores ganhos quanto mais nocivos fossem as produções, sendo que talvez nenhum investimento valoriza mais que os títulos referentes ao próprio endividamento das massas. Quanto maiores são os excedentes, tanto maior a promessa de retornos r num tempo t , sendo $f(r_t)$ a taxa de renda num intervalo t . Porém, como a massa de moeda é finita, os retornos em investimentos liquidados estão equivalentes à massa das dívidas distribuídas no tempo t conforme taxa de juros $f(j)$. O objetivo de uma calibração comunista dos salários visa a reduzir o complexo $f(r) - f(j)$ para zero. Absurdo é que funcionários públicos tais como juizes federais, desembargadores e generais do exército, entre outros, aproveitam de um excedente salarial que só serve a turbinar os mercados de capitais privados, cuja finalidade é precisamente impossibilitar a produção de renda além de arrecadação tributária na base trabalhista.

Se os direitos do trabalhador dependessem do contrato assinado, isto é, se o salário esteja pago depois da tarefa realizada, então não há como protestar, nem falar, apenas se submeter a um processo de alienação. Até reivindicar um salário mais alto deve ser feito idealmente na mesa de negociação antes de assinar o contrato, mesmo que de maneira latente. Um comunismo que não aposta todas suas cartas num futuro utópico tem para sua disposição os diversos instrumentos fiscais existentes para se realizar passo a passo. Desta maneira, torna-se instigante considerar como a luta de classes se passa acerca do controle sobre a gestão dos fundos de reservas.

Conclusão do Argumento, Verificação da Tese

A questão de onde seria possível atestar da superioridade de uma ditadura eticamente fundamentada frente a uma democracia se verifica em casos de planejamento econômico e industrial visando o enriquecimento uniforme da população. Este caso específico está vetado por qualquer democracia liberal, cujo planejamento econômico fora capitalista. As próprias regras do modo de produção, circulação e realização do capital, cuja inteligibilidade deriva de um mapeamento *algébrico*, dependem da exploração da classe trabalhadora na base da alienação proporcionada pelo trabalho assalariado, garantidor de propriedade alguma. A expansão extrativista por rotas de comércio extranacionais instala, em um grau maior de autonomia, a extinção do modelo concorrencial pelo qual seria idealmente possível esperar condições de negociação para melhorar o valor do salário. A lógica de acumulação concentracionária da riqueza reproduz-se na medida em que novas terras possam ser apropriadas e transformadas como fontes de capital. A dispensação da tributação, conforme aos princípios da privatização protegido por bancos privados, situadas nas últimas instâncias em paraísos fiscais, complementam o que Lênin vislumbra na sua tese exposta em *Imperialismo, estágio último do capitalismo* (2021/1917). Pelo colonialismo imperial, o mercado se sustenta a favor dos donos dos meios de produção apenas se foram alimentados pela atuação de monopólios hipotecados por fundos de Estado. Com sua indústria própria de advogados, banqueiros e gerentes de capital (*wealth managers*), os paraísos fiscais perpetuam o sistema atlantista de colonialismo ocultado pelas simulações democráticas repetidas nos intervalos ditados por razões eleitorais.

Controlar a dinâmica da privatização do capitalismo financeiro necessita a força ética de uma organização política que apenas a ditadura radical conduzida pela classe trabalhadora consegue realizar. A definição da sua função tem menos a ver com força coercitiva quanto ao tempo e a fiscalização em nome de todos, cuja eficácia resulta de uma função de perseverança. A moeda de troca se torna o salário emancipado das seduções e corrupções do "*revolving door*", isto é, o crédito rotativo entre o Ministério da Fazenda e o Banco central e os bancos privados. Apenas uma ditadura radical do proletariado consegue preservar o patrimônio público, após tê-lo

estatizado, ou seja, extirpado do uso ilícito de fundos públicos para beneficiar oligarquias ou meros criminosos. Seu ponto de despertar converge na proibição da venda e na integração do banco nacional para reverter o capital em riqueza coletiva, invés de deixá-lo sair do espaço nacional para refluir as caixas offshore.

Para justificar tanto ético quanto economicamente o argumento da ditadura radical do proletário, fora útil lembrar as inovações programáticas expostas por Marx na *Crítica do programa de Gotha* que fizeram com que o significado conceitual fundamental desta forma do governo se denominasse democracia radical por meio de um governo restrito à classe operaria. Um conjunto que se materializara na Oeste Europa na França em 1946 apresentou-se como moeda de troca conceitual para esclarecer sua precedência indiscernível no plano da história efetiva. Argumentei que, baseado nestas realizações por governos nacionais, se encontra claras e eficientes caminhos para implementar variações sobre como associar moeda ao trabalho vinculado à pessoa, justamente para ampliar a universalidade do sistema de saúde e da aposentadoria. Para embasar minhas afirmações, trouxe argumentos da escola parisiense de filosofia comunista, cujas produções se atualizaram durante o ano de 2022-23. Neste período, o Estado burguês visou a forçar uma extensão obrigatória das condições para obter o direito do trabalhador a se aposentar sob pretexto dos custos excessivos para manter o sistema operante, não obstante a realidade de que já aos 60 anos de idade, apenas 52 por cento da população conseguia encontrar um emprego. Neste mesmo período da tal chama "*Macronie*", o Estado eliminara a imposta sobre grandes fortunas, lucras corporativas, dividendos e sobre herança, além de se submeter ao fornecimento de armas e fundos a uma guerra de sanções econômicas na Ucrânia, cujo efeito perverso é de se ter tornado alvo indireto de si mesma.

Por fim, deve-se admitir que, a partir da análise de Marx, a conclusão está sem ambiguidade: a verdadeira democracia se realiza pela ditadura radical do proletariado.

Referências bibliográficas

BADIOU, Alain, entretien avec Peter Engelmann, *Quel communisme ?* Paris, Bayard, 2015.

BAUD, Jacques. *Opération Z*. Max Milo, Paris, 2022.

BEL, Germà. 2006. "The coining of 'privatization' and Germany's National Socialist Party", *Journal of Economic Perspectives*, 20, no. 3, pp. 187-194.

BEL, Germà. 2009. The first privatization policy in a democracy: Selling state-owned enterprises in 1948-1950 Puerto Rico. WP IREA-200915, University of Barcelona.

BEL, Germà. 2010. "Against the mainstream: Nazi privatization in 1930s Germany", *Economic History Review*, 63, no. 1, pp. 34-55.

BEL, Germà. THE FIRST PRIVATIZATION: SELLING SOEs AND PRIVATIZING PUBLIC MONOPOLIES IN FASCIST ITALY (1922-1925) (FORTHCOMING IN CAMBRIDGE ECONOMIC JOURNAL) < http://www.ub.edu/graap/bel_Italy_fascist.pdf>.

BRZEZINSKI, Zbigniew, *The Grand Chessboard: American Primacy and Its Geostrategic Imperatives*. New York: Basic Books, 1997.

CESAIRE, Aimé. *Discourse on Colonialism*. Translated by John Pinkham. New York: Monthly Review Press, 2020 [1950].

DELEUZE, Gilles. *Le Pli: Leibniz et le baroque*. Éditions du Minuit, Paris, 1988.

DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil*. Éditions Galilée, Paris, 1991.

DOWBOR, Ladislau. *A Era do Capitalismo Improdutivo*. São Paulo: Outras Palavras e Autonomia literária, 2017.

ESPINOZA, Baruch, *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas: Diogo Pires. Revisão da tradução de Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

ESPINOZA, Baruch *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. *Ou Ética*. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2015.

FRIOT, B. et Judith Bernard, *Un désir de communisme*, La Dispute, Paris, 2020.

FRIOT, B. *Prenons le pouvoir sur nos retraites*. La Dispute, Paris, 2023.

FRIOT, Bernard e Frédéric LORDON, *En travail : conversations sur le communisme*. La Dispute/entretiens, Paris, 2022.

GLAZIEV, Sergei. *The Last World War : the U.S. to move and lose*. Moscow: Knishny Mir, 2016.

HOBBS, Thomas. *Leviathan: Or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, ed. by Ian Shapiro. New York: Yale University Press, 2010 [1651].

HUDSON, Michael, *Superimperialism: the Economic Strategy of American Empire*.. 3rd edition. Dresden: Islet Verlag, 2021.

JABBOUR, Elias e Alberto Gabriele, *China: o socialismo do século XXI*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.

LACROIX-RIZ, Annie. *Le Choix de la défaite : les élites françaises dans les années 1930*. 2^e édition. Éditions Armand Colin, Paris, 2010.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. *Imperialismo, Estágio Superior do Capitalismo*. Tradução: Paula Vaz de Almeida. São Paulo : Boitempo Editorial, 2019 [1917].

LINDNER, Kolja, "Introduction" *Le Dernier Marx*. Kolja Linder éd.. Éditions de l'Asymétrie. Paris, 2019.

MARX, Karl. *A Guerra Civil na França: mensagem do Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores*. São Paulo: Global, 1986.

MARX, Karl. *O Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Editora Boitempo, 2011 [1939].

MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo editorial, 2012 [1875].

MARX, Karl. *O Capital. Crítica da Economia Política*. Livro 1: O processo de produção do capital. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Editora Boitempo, 2013 [1867].

MARX, Karl. *O Capital. Crítica da Economia Política*. Livro 3: O processo global da economia capitalista. Edição: Friedrich Engels. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Editora Boitempo, 2017 [1894].

MARX, Karl e Friedrich Engels. *Manifesto comunista*. Tradução: Álvora Pina. São Paulo: Boitempo editorial, 1998 [1848].

MARX, Karl und Friedrich Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*. Berlin: Dietz Verlag, 1967.

NETTO, José Paulo, *Marx: uma biografia*. São Paulo, Boitempo, 2020.

PECK, Raoul. *O Jovem Karl Marx* (Diretor. França/Alemanha, 2017).

PIKETTY, Thomas. *Le Capital au XXe siècle*. Éditions du Seuil, Paris, 2013.

PIKETTY, Thomas. *Idéologie et capital*. Éditions du Seuil, Paris, 2018.

REES, W.E. The Human Ecology of Overshoot: Why a Major 'Population Correction' Is Inevitable. *World* **2023**, 4, 509-527. <https://doi.org/10.3390/world4030032>

ROSS, John. *China's Great Road: Lessons for Marxist Theory and Socialist Practices*. Articles 2010-2021. London UK: Praxis Press, 2021.

SAEZ, Emanuel and ZUCMAN, Gabriel, *The Triumph of Injustice: How the Rich Dodge Taxes and How to Make them Pay*. New York: W.W. Norton, 2019.

SILVA, Nicolas de. *La Bataille de la Sécu : histoire du système de santé*. Éditions La fabrique, Paris, 2022.

WOLFF, Richard D. and Stephen A. RESNICK, *Class Theory and History: Capitalism and Communism in the USSR*. New York: Routledge, 2002.

XI JINPING, Full video: Chinese President Xi Jinping delivers speech on anniversary of Marx's birth. Broadcast by CGTN, May 4, 2018, < <https://www.youtube.com/watch?v=EN58Cl35xQQ&t=2821s> >.

6. Sobre as dificuldades de uma cultura democrática hoje



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-06>

*Douglas Garcia Alves Júnior*¹

A democracia, como conceito e como instituição, está sob ataque e não é difícil perceber os sinais. Essa constatação já remete à coisa mesma: parece existir uma dificuldade crescente de perceber o sentido do conceito de democracia, o que é condição prévia para defendê-lo de ataques no mundo. Não se trata de uma mera questão terminológica. Trata-se de uma questão de *cultura* democrática, um conjunto de *atitudes* e expectativas coerentes em relação a um entendimento compartilhado sobre sociedade, justiça e liberdade. Como todo conceito, o de democracia tem uma história – inacabada – que diz respeito a diferentes contextos econômicos, sociais e culturais. Impõe-se, inicialmente, uma reconstituição aproximativa de alguns dos significados historicamente associados ao conceito de democracia. Em um segundo momento, cumpre pensar as razões de sua recente erosão na consciência social. Trata-se de indicar que revisitar um conceito social e histórico de democracia aponta sempre para os limites econômicos, políticos e culturais de sua realização. A democracia desponta, por fim, como um conceito *utópico*, como o que não tem lugar na ordem existente, o que aponta sempre para a necessidade de sua renovação interna a partir de processos sociais de emancipação.

Convém partir de um conceito intuitivo de democracia que pudesse ser reconhecido pela maioria das pessoas, para além de sua orientação política geral. É certo que mesmo assim já se está em terreno controverso. Seria razoável supor, ao menos, que a democracia é mais facilmente concebida quando ela *falta*. Assim, em negativo, a democracia poderia ser identificada em fenômenos tangíveis. No plano eleitoral: entende-se que a democracia falta quando não há eleições, ou quando há sérias restrições quanto ao universo dos eleitores, ou quando não há liberdade de associação e de formação de partidos. No plano da sociedade civil: a democracia

¹ Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP. <https://orcid.org/0000-0001-7822-5734>

falta quando não há liberdade de imprensa, quando não há liberdade de pensamento, de cátedra, de publicação. No nível da proteção legal dos indivíduos: a democracia falta quando não há o princípio da presunção de inocência, quando não há o *habeas corpus*, quando a inviolabilidade da vida privada é ameaçada ou rompida, quando não há responsabilização do Estado para com aqueles indivíduos postos sob sua tutela (caso dos presos, por exemplo). No plano da relação entre Estado e sociedade: a democracia falta quando o exercício do poder se dá de forma arbitrária, quando o favor a pessoas e grupos substitui a imparcialidade da lei, quando não há igualdade legal, quando se ameaça a distinção entre privado e público. Finalmente, a democracia falta quando a participação de *todos* os cidadãos e da sociedade civil em *todos* os processos de decisão sobre políticas públicas é bloqueada ou restringida.

O conceito de democracia não surgiu completo e acabado de um céu das ideias. Ele remete a um contexto concreto, a cidade de Atenas do século V a.c. Coube a Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) traçar no plano do conceito o que a cidade havia posto em prática. Revisitar essa história não é mera curiosidade arqueológica. É um passo necessário para uma consciência atenta às implicações mais amplas do conceito de democracia. Há pelo menos três aspectos fundamentais do conceito de democracia que a experiência política da democracia grega e sua transcrição teórica por Aristóteles trazem à tona. Em primeiro lugar, a de que a democracia, como fenômeno político, não é determinada pelo âmbito biológico, mas o transcende infinitamente. Assim, a sociedade política não é a da família, nem a autoridade política é a da força bruta e do instinto de sobrevivência. Em segundo lugar, e intimamente ligado a essa primeira condição, a democracia é um ato de linguagem, de exposição de motivos para agir. Linguagem, como notou Aristóteles, que não é mera comunicação – para a qual bastariam sons inarticulados, acessíveis aos padrões de comportamento instintivos – e sim um processo de criação de significados capazes de justificar racionalmente as ações. Em terceiro lugar, mas não menos importante, a democracia, por sua condição de sociabilidade e de linguagem, abre a possibilidade de um universalismo referido às leis da comunidade política. Assim, a democracia ateniense implica simultaneamente a igualdade dos cidadãos diante da lei (*isonomia*) e a igualdade de direito de participação na deliberação dos assuntos da cidade (*isegoria*). *Demos, logos, nomos*, isto é, associações políticas (e

não familiares), discursos/razões (e não instinto), e leis (e não arbítrio) são as marcas fundamentais da existência política que tornou possível o conceito de democracia entre os gregos.

O conceito moderno de democracia está associado à crítica do absolutismo e da justificação da soberania do rei por direito divino, levada a cabo, no século XVIII, por diversos autores – no bojo de um movimento de pensamento que é chamado de Iluminismo – e que culminou, no plano da realidade política e social, com a Revolução Francesa (1789). Dentre esses autores, é possível destacar Immanuel Kant (1724-1804), ainda que sua obra não tenha sido desenvolvida diretamente como uma justificação filosófica da democracia. Não obstante, Kant é importante para o conceito moderno de democracia em pelo menos três aspectos centrais. Em primeiro lugar, deve-se a Kant o que Weber chamará mais tarde de diferenciação das esferas axiológicas. Isso significa que a cognição científica, a moralidade política, a crítica estética, e a religião são esferas absolutamente autônomas e que não devem seus princípios umas às outras. Trata-se de um modo de pensar resolutamente moderno e que, trezentos anos depois do nascimento de Kant, não esgotou sua fecundidade. Em segundo lugar, deve-se a Kant a justificação filosófica mais consequente do princípio da autonomia da razão prática, isto é, da caracterização da razão como poder legislativo universal, que desfaz a primazia de todo poder positivado, de toda lei instituída apenas como dominação tradicional. É o “tribunal da razão”, e não o poder existente, por si só, que é capaz de julgar a justiça ou injustiça de uma lei. Em terceiro lugar, Kant estabelece a primazia política do conceito de publicidade (*Öffentlichkeit*), segundo o qual processos deliberativos na política só são moralmente justificáveis à luz do público – de um público que se amplia na direção do universal. Fica afastada, assim, a possibilidade de justificação política do *segredo* nas decisões de Estado, que passam a serem racionalmente aceitáveis apenas na medida em que cumprem o requisito da possibilidade de sua transparência a *toda* cidadão. Kant estabeleceu as condições inescapáveis da reflexão moderna sobre a democracia: não é mais possível pensar a democracia sem os conceitos de diferenciação axiológica, de autonomia, e de publicidade.

Como democracia veio a atrair sobre si tanta desconfiança no século XXI? Para abordar essa questão, convém lembrar que a democracia, em sua história,

aponta para seus próprios limites, lacunas que se tornaram mais perceptíveis com a distância temporal que nos separa da pólis ateniense e da Revolução Francesa. Assim, no que diz respeito à democracia grega, percebemos hoje: a) a desigualdade de gênero que marca a participação política na pólis; b) a seletividade de classe quanto aqueles que tem direito a tomar a palavra e constituir um discurso próprio nas esferas onde ocorrem as decisões políticas; c) a precariedade de um pretenso universalismo legal que restringia enormemente o universo daqueles que podiam ser considerados como cidadãos. De modo análogo, com relação a Kant e as concepções iluministas de democracia, tornou-se patente: d) os limites de uma concepção transcendental de razão prática, que ignora as especificidades econômicas, políticas e culturais em que são possíveis processos sociais de diferenciação axiológica; e) a abstração de um conceito de autonomia que passa ao largo das condições reais em que sujeitos são mantidos em situações de heteronomia; f) a seletividade social do conceito de publicidade, que abarca apenas o público "letrado" (*Publikum der Lesewelt*), isto é, aquela parcela dos cidadãos que teve acesso a uma formação capaz de habilitá-la a participar dos processos de deliberação política. Em suma, igualdade perante a lei, autonomia e justiça no acesso a posições de participação permaneceram, na prática, distantes da realização histórica, mesmo com o avanço na consciência social trazido pela democracia grega e, em outras bases, pela crítica do absolutismo a partir do século XVIII.

O século XXI tem assistido a novas dinâmicas de retração da democracia, tendências que tem amplificado os déficits de participação dos cidadãos, de transparência dos processos deliberativos na política e de criação de condições sociais para a realização da autonomia dos sujeitos. Os limites de seletividade e participação das formas democráticas de gerações anteriores não foram adequadamente enfrentados e corrigidos. Além disso, dinâmicas advindas do mundo da tecnociência, da economia e da cultura trouxeram novos elementos a essas restrições. Criaram-se novas lacunas de participação dos cidadãos nas decisões políticas. No plano da tecnociência, a digitalização e a plataformização das comunicações criaram um cenário persistente de exclusão digital, que aliena os cidadãos que não têm acesso a esses meios. No âmbito da economia, a digitalização tem promovido um incremento do chamado desemprego tecnológico, que se tornou

estrutural, além da tendência de formação de oligopólios transnacionais (caso das *big techs* de mídia digital) que tem conseguido evitar tentativas de regulamentação de suas atividades por parte dos Estados nacionais. Na área da cultura, a pluralidade complexa das linguagens e dos modos de vida tem se retraído diante das tendências da economia e da tecnociência. Num cenário de dominância digital, regido pela “economia da atenção”, que seleciona e dirige os fluxos comunicacionais por algoritmos, ganha escala e relevância o estímulo simplificado, a criação e difusão de padrões de respostas binárias, do tipo sim/não, nós/eles. Um gerenciamento digital de afetos coletivos – principalmente os da raiva e do medo – passou a ter lugar central no planejamento da cultura, com impactos na experiência da política. A democracia se reduziu a elemento de um código binário, um significante vazio de pertencimento de grupo, e seu sentido passou a ser manipulado conforme os interesses da mobilização contínua de um dissenso empobrecido, pois não articulado discursivamente em razões. A desconfiança da democracia é presente na cultura digital dos particularismos excludentes, que já não se veem como portadores de elementos simbólicos em comum. Igualdade, autonomia e participação – na qualidade de conceitos tomados como prerrogativas universais, e, portanto, *também* do outro – se tornam noções incompreensíveis a essa forma de consciência social.

Os limites da realização histórica do conceito de democracia, agravados com as novas formas de restrição à participação política, de ataque à igualdade perante a lei e de desrespeito à autonomia dos sujeitos, trazidas pelo amálgama de tecnociência, economia transnacional desregulamentada e dominância digital dos fluxos de comunicação assumiram uma configuração peculiar no Brasil contemporâneo. Nesse sentido, cabe pensar os processos de erosão democrática ocorridos recentemente no país no interior de um quadro maior da formação histórica da sociedade brasileira. A eleição de Jair Bolsonaro à presidência, em 2018, pode ser entendida como a expressão de vetores sociais e de uma cultura contrária às ideias de participação *de todos* os cidadãos nos processos de deliberação política, e avessa ao respeito à autonomia (e dignidade) individual *de todos* os cidadãos, bem como contrária à ideia de igualdade *de todos* perante a lei. Poder-se-ia mesmo falar de um “Avatar Bolsonaro”, o ponto de fuga espectral, imaginário, de todo um sentimento de mundo próprio a tendências profundas da sociedade brasileira, advindas de sua

formação escravista, patrimonialista, resistente à ideia da impessoalidade do Estado, avessa ao reconhecimento da igualdade de direitos dos cidadãos mais pobres e voltada para uma concepção excludente e autoritária do poder político. O Avatar-Bolsonaro expressou um desejo antiuniversalista, antilegalista e antipolítico por uma parte da sociedade brasileira, impulso atuante em diversas etapas da formação histórica do país.

O que o século XXI traz ao primeiro plano, no cenário internacional e no Brasil, é a consolidação de uma *cultura antidemocrática*. Num amálgama de tecnologia e irracionalidade que teria impressionado os pioneiros da Teoria Crítica e que Jürgen Habermas (1929-) pode testemunhar e descrever, aquilo que seria imaginável como um mundo possível vai recuando do horizonte da consciência social em proveito do mundo existente, já estabelecido em dinâmicas de exclusão, desrespeito e desigualdade. Habermas tem uma expressão que sintetiza essa redução do horizonte de expectativas emancipatórias: "o peso normativo do factual". Mais do que uma reação desencantada às limitações das realizações históricas do conceito de democracia, o que se manifesta no século XXI é a irrupção de um *desejo de não-democracia*. Já não se critica, no espírito do Iluminismo, os limites da democracia para poder expandi-la em sentido emancipatório. Diversamente, o desejo de não-democracia volta-se para o conceito de democracia *como um todo*. Um dos motivos dessa recusa à democracia deve-se ao fato de seu conceito não corresponder a uma antropologia (supostamente "realista") do "homem egoísta", movido exclusivamente pelo interesse individual, cuja liberdade se realiza *apesar e contra* os interesses dos outros indivíduos, da vigência da lei e da organização do Estado. Nessa chave antropológica, a democracia seria um entrave ao desencadear das forças do indivíduo. Esse desejo de não-democracia intuiu que a democracia é contrária ao "progresso" – reprimindo a consciência histórica, ao mesmo tempo, de que o progresso, assim, entendido, tem significado a destruição da natureza e a absolutização da dominação social.

Esse tipo de antropologia egoísta tem, por definição, suas principais linhas de resistência, no *outro* – o outro do "eu" que é pensado como (única) origem, fundamento e justificativa da ação *em geral*. Esse outro, por sua vez, tem duas figuras principais: o outro da natureza (em sua pluralidade irreduzível ao usufruto e ao valor

de troca) e o outro da pluralidade humana (em sua irreducibilidade à realização da mais-valia do trabalho). É por isso que o desejo de não-democracia é avesso à proteção ecológica da biodiversidade e ao reconhecimento do direito dos povos originários à uma existência digna. E é por isso que o grande capital evita, a todo custo, qualquer regulamentação jurídica e estatal que direcione suas atividades em um sentido democrático, ecológico e civilizatório. O desejo de não-democracia se expande voltando-se contra tudo que representa um limite material ao processo de expansão indefinida do capital.

As coisas têm se passado como se a *cultura antidemocrática* já estivesse consolidada, e mesmo fosse hegemônica, nessa altura do século XXI. Nesse cenário, falar de cultura democrática assume um caráter *utópico*, no sentido mais fundamental do termo: aquilo que não tem lugar. Theodor W. Adorno (1903-1969) percebeu, há cinquenta anos, a antinomia com que nos defrontamos com a democracia ainda hoje. A figura da democracia como valor parece perdida para a consciência social. Por isso, de um lado, um amplo esforço cultural e educacional é *necessário*. Por outro lado, as condições sociais universais sob as quais todos vivemos, as do sistema de produção capitalista, inflexionam a direção das forças produtivas no sentido de manutenção de relações de produção antidemocráticas e altamente destrutivas para a natureza. Todos os esforços educacionais no sentido da valorização da democracia, nesse sentido, são *insuficientes* para alterar a direção geral, antidemocrática, das relações sociais em sua forma vigente. No misto de pobreza e desejo com que Platão caracterizou a atividade filosófica, caberia continuar a busca pela construção de uma cultura democrática. Em sentido filosófico, reconhecendo o papel da filosofia como mediação cultural e política, ao menos duas linhas de ação se impõem: em primeiro lugar, cultivar a consciência social da *interdependência* de todos para com todos. Reafirmar, em toda ocasião que se apresente, que o "outro" já é o "eu". E, finalmente, agir no sentido de ampliar mecanismos de *participação* nos processos de decisão que incluam efetivamente todos os concernidos nos destinos da coletividade política.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor W. Educação após Auschwitz.in: *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

ADORNO, Theodor W. *Aspectos do novo radicalismo de direita*. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

ARISTÓTELES, *Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

CESARINO, Letícia. *O mundo do avesso: verdade e política na era digital*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

7. Hegel e a importância da arte na democracia contemporânea¹



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-07>

Adriano Bueno Kurle²

Introdução

Este artigo visa defender um papel fundamental para a arte enquanto mediação cultural para as democracias contemporâneas. Para tanto, tomamos o diagnóstico hegeliano da modernidade, expresso nos *Cursos de Filosofia da Arte*³,

¹ Este artigo é produto de um estágio pós-doutoral realizado na Freie Universität Berlin entre outubro de 2021 e outubro de 2022. Agradeço à Universidade Federal de Mato Grosso pela licença-qualificação remunerada, à Freie Universität Berlin pelo acesso às instalações, e ao Prof. Dr. Georg W. Bertram por me receber em seu grupo de pesquisa, assim como aos colegas de Colóquio com quem muito aprendi durante este estágio. Este artigo é vinculado ao projeto "Cosmovisão e concepções metafísicas da música: mimetismo moderno, dialética construtivista, e fenomenologia", financiado pela FAPEMAT e pelo CNPq via edital "Jovens Doutores" 001/2022, registro FAPEMAT-PRO.000081/2023.

² Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT. <https://orcid.org/0000-0002-9745-1830>

³ Utilizo-me aqui de duas edições distintas das obras completas de Hegel, especialmente por conta da diferença das edições desses cursos. Além disso, também faço uso das edições de Gethmann-Siefert dos *Cursos* de 1823 e 1826. A primeira edição das obras completas de Hegel traz versões editadas dos cursos de Hegel, por parte de alunos que acompanharam e transcreveram estes cursos (e que, eventualmente, tiveram acesso aos manuscritos de Hegel). A mais recente edição crítica das obras de Hegel traz cada um dos Cursos em separado, editados a partir dos cadernos de estudantes de Hegel. Para mais informações sobre este material, cf. JAESCHKE, Walter. *Hegels-Handbuch: Leben, Werke, Schule*. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2010, p. 418 ss; GETHMANN-SIEFERT, Annemarie. Einleitung. HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Organização de Annemarie Gethmann-Siefert. Hamburgo: Felix Meiner, 2003, p. XXVI-XXXIII; GETHMANN-SIEFERT, A.; KWON, J-I; BERR, K. Einführung. HEGEL, G. W. F. *Philosophie der Kunst: Vorlesung von 1826*. Organização de Annemarie Gethmann-Siefert, Jeong-Im Kwon e Karsten Berr. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, p. 07-44; POCAI, Romano. *Philosophie, Kunst und Moderne: Überlegung mit Hegel und Adorno*. Berlin: Xenomoi, 2014, p. 78-83; WERLE, M. A. *A Poesia na Estética de Hegel*. São Paulo: FAPESP/Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 23-34; IANELLI, Francesca; OLIVIER, Alain Patrick; VIEWS, Klaus. Rethinking Hegel's Last Lectures on Aesthetics in and for the 21st Century. *Studi di estetica*, n. 16, p. 01-26, 2020. DOI 10.7413/18258646109; FERREIRA, Guilherme. O Problema da Legitimidade dos 'Cursos de Estética de Hegel. *Artefilosofia*, v. 15, n. 29, p. 265-284, 2020. As edições das obras completas de Hegel utilizadas aqui são as seguintes: HEGEL, G. W. F. *Werke [in zwanzig Bänden]*. Auf der Grundlage der Werke von 1832 - 1845 neu ed. Ausg. [Red.: Eva Moldenhauer]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971 (a partir daqui, apenas *Werke*, seguido do volume, aqui *Werke 13-15*) e HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Hamburgo: Felix Meiner 1968 ff. (a partir daqui GW, seguido de volume – aqui, GW 28). Para uma tradução ao português de *Werke 13-15*, cf. HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética*. Volumes I-IV. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: EDUSP, 2000-2004.

como referência central. Independentemente da posição política de Hegel sobre a democracia, seu diagnóstico sobre a modernidade nestes *Cursos* apresenta elementos importantes para a compreensão da sociedade contemporânea, enquanto apresenta concepções e valores modernos como individualidade, diversidade, herança histórica e pluriperspectiva como produtos racionais do processo de desenvolvimento da consciência cultural por meio da arte. Esses valores são tomados aqui como premissas fundamentais para as democracias contemporâneas.

Sem entrar em discussões sobre definições de democracia ou sobre a relação do pensamento político hegeliano com a democracia, defendemos aqui que o diagnóstico hegeliano da modernidade, em especial na filosofia da arte, aponta para elementos importantes para democracias contemporâneas enquanto essas sejam entendidas como necessariamente envolvendo processos de mediação e comunicação de seus participantes em vista a suas reivindicações e autocompreensões.

O principal ponto envolve defender como, apesar do prosaísmo moderno, há espaço para a criação poética (enquanto princípio da arte), e como a concepção cultural moderna reconhece que a arte moderna não expressa, sozinha, um ponto de vista universal para toda a sociedade, mas antes pressupõe a diversidade de perspectivas e a capacidade subjetiva de distinguir a interioridade do sujeito das condições materiais, constituindo esta diversidade de perspectivas subjetivas os conteúdos imanentes à cultura moderna e, assim, à produção de arte. Considerando este ponto, tomamos a atividade artística como elemento fundamental para as mediações sociais democráticas, uma vez que a mediação do discurso racional por demandas não é suficiente, sozinha, para a integração social, o que demanda compreensão mútua e intuitiva, para além das normas abstratas da igualdade de direito. Isso conduz ao papel da arte em colaborar com a autocompreensão de grupos sociais, sua apresentação estética e, assim com a identificação e comunicação peculiar de suas expectativas e condições de vida. Além disto, a arte moderna também colabora para o reconhecimento das diversidades individuais.

Com isso, tomamos a teoria artística de Hegel como uma interpretação da formação social e cultural da modernidade, de modo que o assim aclamado “fim da arte” seja interpretado como transformação da função da arte na modernidade, por

conta do diagnóstico cultural geral⁴. Encontramos, desta forma, um *diagnóstico* da modernidade na Filosofia da Arte de Hegel, o que nos aponta também para a importância da arte enquanto elemento de formação particular e como elemento de constituição da autoconsciência de uma sociedade sobre sua diversidade cultural. Uma sociedade que não reconhece ou não permite expressar sua diversidade *enquanto resultado de formação social e subjetiva*, não pode ser democrática.

A exposição de defesa dessas ideias percorre o seguinte caminho: (1) apresentação da arte enquanto forma de autocompreensão cultural humana em Hegel, a partir de sua posição enquanto forma do *Espírito Absoluto* e de sua definição; (2) os conceitos hegelianos de formas *poética* e *prosaicas* de compreensão, e sua relação com a noção de *condição-de-mundo* [*Weltzustand*], enquanto elementos de formação de modos de cognição socialmente compartilhados e suas consequências para a normatividade social e a composição artística; (3) abordamos as formas de arte enquanto formas históricas de consciência cultural, concebendo o diagnóstico da modernidade enquanto presente

⁴ A discussão sobre um suposto "fim", ou mesmo "morte", da arte em Hegel, surge por conta do processo histórico da arte envolver a passagem do momento cultural em que ela é a principal fonte de autointerpretação social para o momento em que ela perde este lugar especial, isto é, o momento da arte romântica. Em uma passagem no início dos *Cursos*, Hegel aborda a arte como algo "pretérito" [*ein Vergangenes*] (*Werke* 13, p. 24-25), assim como aborda o último estágio da arte romântica como seu momento de "dissolução" e de "fim" (cf. *Werke* 14, p. 220-244). É importante lembrar que a edição de *Werke* envolve edições de Hotho. Em GW 28, com suas quatro edições de distintos cursos (a saber, de 1820/1821, 1823, 1826 e 1828/1829) não vemos o mesmo destaque para o "fim" da arte romântica. O que se vê, de fato, é o diagnóstico de que a arte, na modernidade, passa a lidar com a contingência e com coisas menos divinas, mundanas. Isto porque o próprio ser humano e sua subjetividade interior são reconhecidos como a fonte de significação e como o próprio objeto da arte. Poder-se-ia pensar que, sendo a arte romântica o último estágio histórico da arte, após este momento, a arte encontraria sua "dissolução" ou seu "fim". Este raciocínio, porém, não me parece correto. Em nenhum sentido creio que isto envolva uma denúncia de fim da arte, no sentido de que a arte acabou ou já não tenha função alguma. Muito menos se pode falar em "morte" da arte. O que ocorre é um processo de transformação do sentido e da função da arte, diante de uma cultura que incorporou o modo filosófico e reflexivo de autointerpretação e auto-organização. Esta leitura parece estar bem consolidada entre intérpretes de Hegel. Veja-se, por exemplo, GONÇALVES, Márcia C. F. A Morte e a Vida da Arte. *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 109, p. 46-56, Jun/2004; WERLE, M. A. A *Questão do Fim da Arte em Hegel*. São Paulo: Hedra, 2011; WERLE, M. A., *A Aparência Sensível da Ideia: Estudos sobre a estética de Hegel e a época de Goethe*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 173-190; BERTRAM, G. W. Rethinking Hegel's Modern Conception of Art. In: BIRD-POLLAN, S.; MARCHENKOV, V. (Orgs.). *Hegel's Political Aesthetics: Art in Modern Society*. London: Bloomsbury Academic, 2020, p. 196-211. <http://dx.doi.org/10.5040/9781350122727.0017>; há os que falam de arte "após o fim da arte", como Pocali, para quem o "fim da arte" significa a perda de sua relevância metafísica (POCALI, Romano. *Philosophie, Kunst, und Moderne*, op. cit., p. 268) ou de arte "pós-romântica", como Pippin, em uma releitura crítica que visa "tornar Hegel mais hegeliano" (PIPPIN, Robert. *After the Beautiful*, op. cit., p. 45).

na concepção do último estágio da forma de arte romântica. Para tanto, contrastamos as formas de arte, em especial as formas clássica e romântica, ressaltando a *transformação* da função da arte na cultura, a partir da arte romântica e, em especial, da modernidade. a sociedade moderna se mostra como prosaica e romântica, o que implica em formas conceituais (em vez de intuitivas) de normatividade, na impossibilidade de resolução social plena por meio da arte, e no reconhecimento da diversidade individual e cultural, expressas por meio de uma concepção de arte enquanto forma parcial de expressão da normatividade social. Concluimos (4) com a ideia de que, desta forma, a arte será considerada um elemento importante de mediação democrática, uma vez que expressa sensivelmente particularidades constituintes da realidade social de modo que o pensamento formal-prosaico é incapaz. Neste sentido, a arte romântica (no sentido hegeliano) aponta para a insuficiência do pensamento prosaico e para a manutenção da importância da arte na visão hegeliana, apesar, e justamente por conta, do reconhecimento de sua insuficiência.

1 Arte e sociedade em Hegel

Apesar de Hegel não defender a democracia enquanto regime de governo, há elementos importantes na sua filosofia que podem ser considerados relevantes ou até mesmo necessários na concepção de boa realização das democracias modernas⁵. Entre eles, a valorização das mediações sociais, do reconhecimento, da co-constituição dos sujeitos e da sociedade, e a consideração dos vínculos e conflitos entre os aspectos gerais, particulares, e a individualidade. Sua principal

⁵ Segundo Josef Früchtel, "Hegel destaca a função estética da apresentação, da '*Darstellung*', mas no contexto dos sentimentos ele discute especificamente a função de transformação e moderação. Sua proposta mais interessante, no entanto, está na conexão entre arte e democracia. De acordo com ela, a pretensão de absolutismo por parte da arte é incompatível com uma cultura moderna caracterizada por contrastes e exigências de justificação e, neste aspecto, democrática. Embora sua famosa tese do fim da arte atribua à arte um status rebaixado na modernidade, ela é, ao mesmo tempo, uma tese sobre o início da democracia como uma forma de vida moderna." (FRÜCHTEL, Josef. *Demokratie der Gefühle: Ein ästhetisches Plädoyer*. Hamburgo: Meiner, 2021, p. 44, tradução minha.)

colaboração para pensar a democracia hoje vem de seu diagnóstico e descrição da *modernidade*, o que perpassa suas obras⁶.

Esse diagnóstico não se restringe à política ou à história, mas envolve todo o conjunto da cultura e da filosofia, incluindo as noções epistêmicas e estéticas. Apesar de complexa, podemos afirmar que há uma característica básica da modernidade: a cisão entre as demandas gerais do pensamento e seus produtos normativos (as leis sociais, o conhecimento filosófico, o raciocínio discursivo, a concepção moral) e a individualidade com suas demandas de distinção e diversidade⁷. De outro lado, Hegel buscava a superação desta situação mediante uma concepção filosófica *especulativa*⁸.

Em vários momentos da sua obra, Hegel parece entender que sua época teria atingido, ou estava prestes a atingir, uma espécie de resolução ou “reconciliação” última⁹. É discutível, porém, o sentido desta suposta “reconciliação”. Seu diagnóstico apontava para um problema, ao mesmo tempo em que apresentava os meios e as tendências de sua solução. Parece, porém, que Hegel acreditava que a capacidade de diagnosticar o problema incluía as condições para sua superação¹⁰. Independente de como se considera a suposta “palavra final” de Hegel sobre seu diagnóstico (se é que há), uma coisa parece certa: a filosofia cumpre, para ele, um papel necessário nesta resolução. A transformação do pensamento filosófico inclui a realização das

⁶ Além dos aspectos aqui abordados, também se pode encontrar um diagnóstico do “novo mundo”, entre outros lugares, no Prefácio e na Introdução da *Fenomenologia do Espírito*. GW 9, p. 01-62. Uma análise detalhada da *Introdução* desta obra, acompanhada de tradução, encontra-se em NOBRE, Marcos. *Como nasce o novo*. São Paulo: Todavia, 2018.

⁷ Cf. *Werke* 13, p. 253-255; a própria distinção entre compreensões poética e prosaica, em *Werke* 15, p. 237-282; Pippin trata desta condição moderna a partir da afirmação hegeliana do caráter “anfíbio” do humano (PIPPIN, *After the Beautiful*, op. cit.). Em Nobre, *Como Nasce o Novo*, op. cit., encontramos uma análise da crítica hegeliana do pensamento moderno a partir da figura da “representação sensível”, na *Introdução* da *Fenomenologia*.

⁸ O que se pode ver já em textos pré-maturidade, como no *Differenzschrift* (GW 4, especialmente p. 12 e seguintes), perpassando toda sua obra posterior. Na *Lógica da Enciclopédia*, podemos ver a razão especulativa como momento verdadeiro e final do processo de desenvolvimento lógico, que inicia com o entendimento ou a abstração e passa pela razão negativa ou dialética (edição de 1830, §§79-82, GW 20, p. 118-120). Esta concepção pode ser vinculada com as formas prosaicas de compreensão, especialmente considerando que Hegel fala de um prosaísmo do entendimento e de um pensar especulativo – além de um primeiro tipo, que seria o prosaísmo “cotidiano” [*Gewöhnliche*], *Werke* 15, p. 242-243.

⁹ Como ocorre em geral ao fim de suas principais obras publicadas, como a *Fenomenologia do Espírito*, a *Enciclopédia* ou a *Filosofia do Direito*, respectivamente com o *saber absoluto* (GW 9, p. 422-434), a filosofia (como forma final do *Espírito Absoluto*, edição de 1830, §§572-577, GW 20, p. 554-571), e o reino germânico (§358 da *Filosofia do Direito*, GW 14 p. 280).

¹⁰ Neste sentido, aponto novamente para a análise de Nobre, em *Como Nasce o Novo*, op. cit.

condições de pensamento que regulam a sociedade e a cultura, e assim transforma a normatividade e nossa autoconcepção – também enquanto indivíduos¹¹.

Na *Filosofia do Espírito*, na *Enciclopédia*, Hegel distingue entre duas formas de *Espírito finito*, a saber, o *Espírito Subjetivo* e o *Objetivo*, e o *Espírito infinito* (não dividido), que é o *Espírito Absoluto*. Grosso modo, o *Espírito Subjetivo* lida com a formação cognitiva do sujeito individual, até o desenvolvimento da sua capacidade de agir enquanto determinado pela *vontade-livre*. Por meio da mediação das vontades livres, temos o desenvolvimento da sociedade com suas formas institucionais, o que constitui o *Espírito Objetivo* enquanto manifestação exterior da liberdade subjetiva. O *Espírito Absoluto* visa o processo de autointerpretação social, tendo as formas da arte, da religião e da filosofia¹².

O ponto aqui é o reconhecimento do papel do *Espírito Absoluto*. Para Hegel, é importante distinguir entre a exteriorização da liberdade (*Espírito Objetivo*), mesmo que essa envolva mediações, reconhecimento e autoconcepções individuais e de grupo, e as concepções que visam interpretar socialmente a realidade em forma *geral*. Esta “realidade” trata não somente de um “mundo externo”, mas principalmente busca compreender o princípio da ação comum e do pensar, o que Hegel chama *Ideia*¹³, enquanto princípio lógico, e *Espírito*, enquanto atividade [*Tätigkeit*] capaz de autoapreensão e autodesenvolvimento¹⁴.

As culturas humanas, assim, desenvolvem três formas de autocompreensão coletiva, a saber, do *Espírito Absoluto*: a arte, a religião, e a filosofia. Segundo Hegel,

¹¹ Podemos pensar aqui na perspectiva de Marx e Engels sobre “ideologia” justamente como uma forma de negar que as atividades que Hegel vincula ao *Espírito Absoluto* possam ter a capacidade de reformular a sociedade – ao menos, se não estiverem vinculadas com uma prática política de transformação a partir do que Hegel chamou “Espírito Objetivo”. MARX, K; ENGELS, F. Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten *In*: MARX, K.; ENGELS, F. *Marx-Engels-Werke*, Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1978, p. 09-530. A interpretação que segue nega que a relação entre *Espírito Absoluto* e as formas finitas do *Espírito* (a saber, a *Subjetiva* e a *Objetiva*) seja unilateral.

¹² Cf. GW 20, p. 379 até o final. A ideia de *Espírito* enquanto autointerpretação coletiva eu tomo de PIPPIN, *After the Beautiful*, op. cit., por exemplo, p. 07, entre outras.

¹³ Esta é uma definição muito simplificada, que serve ao propósito de dar continuidade ao texto, uma vez que discutir a complexa noção hegeliana de *Ideia* não é o tópico deste trabalho. Sobre este conceito, cf. o final da *Ciência da Lógica*, GW 12, p. 173 até o final. Sobre a relação entre *Espírito* e *Ideia*, cf. principalmente GW 20, p. 542 (§553 da *Enciclopédia*).

¹⁴ Cf. por exemplo a *Introdução da Filosofia do Espírito*, na *Enciclopédia* (§§377-386), GW 20, p. 379-385.

estas são três formas distintas e complementares de saber¹⁵. A arte se caracteriza como "signo da Ideia" enquanto forma de exteriorização intuitiva e representativa¹⁶, ou, de acordo com os *Cursos de Filosofia da Arte*, o belo da arte é "aparência sensível da Ideia."¹⁷

Assim, o papel do *Espírito Absoluto* não é simplesmente o de determinar externamente o *Espírito Objetivo* ou mesmo o *Espírito Subjetivo* – o que, traduzindo em outros termos, significaria dizer que as produções culturais poderiam determinar unilateralmente as produções político-econômicas, enquanto, por sua vez, o funcionamento social subsumiria a formação subjetiva (e, com isso, a liberdade individual). Da mesma forma, uma leitura unilateral da apresentação hegeliana poderia levar a pensar que a relação entre a consciência humana e a natureza pré-consciente seria superada por configurações subjetivas e sociais desenvolvidas. Penso que não é o caso.

Embora a apresentação de Hegel costume partir de concepções menos elaboradas, menos determinadas e mais abstratas, para concepções mais mediadas e determinadas (mostrando como os graus "superiores" expressam melhor a autossuficiência do *Espírito*), disto não se segue a mera supressão dos níveis ou momentos anteriores. Antes, eles são *integrados* em um processo de *sobresunção* [*Aufhebung*]¹⁸. Esse processo não deve ser confundido com a *subsunção* – o que conduziria à redução da sensibilidade ao pensamento, da sensação ao conceito, da *Natureza* ao *Espírito*. O reconhecimento do papel da *sobresunção* envolve não confundi-lo com a *subsunção*, e com isto também se deve entender que não se trata de pura integração redutivista ou dominadora. Em vez disso, o processo envolve exteriorização, alienação, conflito, reconhecimento da diferença, reconfiguração.

Distinguir o *Espírito Absoluto* do *Objetivo* é consequência das limitações do processo objetivo e dos problemas consequentes da indistinção entre estes dois

¹⁵ GW 12, p. 236.

¹⁶ GW 20, p. 543 (§556 da *Enciclopédia*)

¹⁷ *Werke* 13, p. 151. Sobre a arte enquanto forma do Espírito Absoluto, recomendo a leitura de NUZZO, Angelica. Hegel's 'Aesthetics' as Theory of Absolute Spirit. AMERIKS, K.; STOLZENBERG, J. (Orgs.) *Ästhetik und Philosophie der Kunst / Aesthetics and Philosophy of Art*. Berlin, New York: De Gruyter, 2007, p. 288-307. <https://doi.org/10.1515/9783110185089.288>

¹⁸ GW 21, p. 94-95; ver ainda BURBIDGE, J. W. *Aufhebung*. BYKOVA, M.F., WESTPHAL, K.R. (Orgs). *The Palgrave Hegel Handbook*. Palgrave Handbooks in German Idealism. Cham: Palgrave Macmillan, 2020, p. 167-182.. https://doi.org/10.1007/978-3-030-26597-7_9

níveis. Isto é, se o *Espírito Objetivo* é o resultado e as próprias mediações das expressões conscientes da *vontade livre* subjetiva, o *Espírito Absoluto* abre o campo da interpretação do que *somos nós*, enquanto entende as relações sociais não apenas como exteriorizações, mas também como processo metaindividual de formação subjetiva. Diz Hegel que “O Espírito subjetivo e o objetivo devem ser considerados como a maneira pela qual esse lado da realidade ou existência [a saber, o Espírito Absoluto] é formado¹⁹.” Responder à questão “o que somos nós?” implica reconhecer o princípio de ação não meramente como vontade individual, mas como *atividade* e *racionalidade* que se constituem também na relação entre os indivíduos.

Desta forma, esta intenção coletiva de *interpretação do real* abre um novo campo de realizações e atividades, que por sua vez tanto *influenciam* quanto são *influenciadas* por configurações do *Espírito Objetivo*. De um lado, a formação da *identidade de um povo* depende de desenvolvimentos sociais e institucionais gerados por processos de mediação social objetiva. De outro lado, não ocorre sem processos de interpretação do *nós* – e isto inclui construções de imagens, signos e ideias de pertencimento e diferença. O *espírito-do-povo* [*Volksgeist*]²⁰ traz em si a relação entre *eticidade*²¹ [*Sittlichkeit*] (uma categoria especialmente relacionada com o *Espírito Objetivo*) e *cultura* (entendida como *Espírito Absoluto*)²².

Portanto, o *Espírito Absoluto* tanto *forma* quanto *reforma* povos, tanto em suas especificidades quanto rumo à concepção de *humanidade global*²³. Enquanto

¹⁹ GW 20, p. 542 (§553 da *Enciclopédia*), tradução minha.

²⁰ O termo aparece, entre outros, no §257 da *Filosofia do Direito*, GW 14, p. 201, e no §548 da *Enciclopédia* de 1830, GW 20, p. 523. Vale a leitura da nota 453 da tradução comentada de Marcos Müller da *Filosofia do Direito*: HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução, apresentação e notas de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022, p. 532-533.

²¹ §§141-157 da *Filosofia do Direito*, GW 14, p. 134-143.

²² Aqui, aponto para a relação entre eticidade e religião desenvolvida no §552 da *Enciclopédia* (GW 20, p. 530-541). Considerando que tanto a religião como a arte expressam o mesmo conteúdo e são formas do *Espírito Absoluto*, podemos por analogia conceber relação semelhante entre arte e religião. Somando-se a isso a ideia da arte como constituidora de intuições-de-mundo [*Weltanschauungen*], temos uma imbricação interessante entre eticidade, espírito-do-povo e arte, o que colabora para sustentar nossa hipótese.

²³ Cf. aqui a ideia de *Humanus* como conteúdo da arte romântica tardia, em *Werke* 15, p. 237. “[...] o que permanece interessante é o *Humanus*, a humanidade geral, o *Espírito* humano em sua plenitude, sua verdade”. (HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, 2003, op. cit., p. 204) Bertram estabelece um vínculo direto entre arte e estruturas sociais: “A dialética das três formas de arte [isto é, a simbólica, a clássica e a romântica] basicamente articula as diferentes maneiras pelas quais a arte é relevante para a formação da comunidade. Como Hegel acredita que a arte é uma prática por meio da qual as pessoas chegam a formar uma compreensão de si mesmas, ele conclui que as obras de arte fazem mais do que apenas expressar convicções que são essenciais para a sociedade na qual

expressa interpretações e formas de autoconcepção também a partir do *Espírito Objetivo*, é influenciado por esse e o *tematiza*. A cultura é entendida, via Hegel, historicamente, e assim, como transformação dos seus modos de saber, isto é, arte, religião, e filosofia.

Pensando de maneira mais contemporânea (e, também, menos escolástica), podemos perguntar: o quanto as concepções científicas transformam a maneira como nos concebemos? O quanto as ciências sociais e econômicas podem nos ajudar a buscar modos de resolução dos nossos problemas, e assim reestruturar a educação, a política, as relações de trabalho? Como as religiões influenciam nossas autoconcepções e as formas de organização da sociedade e sua relação com a natureza? Como a música, a literatura ou a pintura podem tanto manifestar quanto transformar nossos modos de sentir, nossos problemas, diferenças e reivindicações, de modo sensível e, por vezes, reflexivo e enigmático? É neste caminho que reconhecemos a cultura como um componente fundamental das relações sociais e, assim também, da democracia. Por isso, Hegel traz importantes contribuições contemporâneas.

Uma vez argumentada a importância da cultura para a democracia, e tomando a noção hegeliana de *Espírito Absoluto* enquanto cultura, segue-se aqui o enfoque na arte. Como dito anteriormente, as formas culturais se transformam historicamente, para Hegel²⁴. Portanto, isso ocorre também – e *especialmente* – com a arte. Enquanto “apresentação sensível do absoluto²⁵”, a arte demanda (1) expressão do conteúdo [*Inhalt*] da *Ideia*²⁶ em forma sensível representativa; (2) que o conteúdo não seja mera abstração, mas seja *concreto*, apresentando íntima relação entre o geral e o particular na existência; (3) a singularidade da apresentação²⁷.

as obras de arte são criadas. Mais importante ainda, a arte tem a função de desenvolver e estabilizar estruturas sociais. Assim, a dialética das três formas de arte pode ser entendida basicamente como uma série de diferentes maneiras pelas quais a arte forma e reflete as estruturas sociais [...]” (*Rethinking Hegel's...*, op. cit., p. 199, tradução minha).

²⁴“A arte está, portanto, vinculada a determinadas épocas; [...] Toda condição-de-mundo pertence a ela.” (HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, 2003, op. cit., p. 204)

²⁵ *Werke* 13, p. 100.

²⁶ Note-se que esta é uma *Ideia* coletiva, não meramente subjetiva, individual e contingente.

²⁷ *Ibid.*, p. 100-102.

Ao implicar *necessariamente* o finito no sensível e a individualidade de sua apresentação, a arte também envolve antecedência sociofenomenológica e uma limitação. De um lado, ela é a primeira forma de desenvolvimento cultural, enquanto compartilha sensivelmente concepções da divindade. De outro, o desenvolvimento histórico das formas de cognição e da cultura trazem o reconhecimento da insuficiência da arte enquanto forma de expressar, por si só, a universalidade e a infinitude da realidade *efetiva* – isto é, do *Espírito*²⁸. Assim, a arte é culturalmente distinguida da religião e de seu conteúdo geral²⁹. Se, com isso, a arte perde o papel central na cultura, ela ganha independência e a possibilidade de expressar a diversidade das existências e perspectivas particulares e suas relações conflituosas entre si e com a própria normatividade geral. A religião e, posteriormente, a filosofia, têm melhor capacidade de lidar com a universalidade – embora sem o apelo sensível da arte. Com isto, a arte não é completamente destituída de função cultural – esta função apenas se transforma. Ela é reconhecida como *parcial e limitada*, sendo na modernidade especialmente ligada à reflexão e à crítica.

Buscarei nos *Cursos de Filosofia da Arte* elementos para tratar do diagnóstico hegeliano da modernidade e da função da arte moderna, para defender, ao fim, que estas ideias de Hegel colaboram para pensar o papel da arte na democracia contemporânea.

No que segue, a seção segunda trata das formas poética e prosaica de compreensão [*Auffassungsweise*]³⁰ enquanto constituindo “condições de mundo” [*Weltzustand*]³¹. A terceira seção aborda o processo de evolução cultural por meio da arte e da ampliação da noção de individualidade, nas *formas de arte*³². Isso inclui o

²⁸ Cf. *Werke* 13, p. 24-25; 50.

²⁹ Ao final da arte romântica, em um processo histórico que conduz à autonomia da arte diante do conteúdo religioso, como veremos na seção três.

³⁰ Opto pelo termo “formas de compreensão”, que aparece em *Werke* 15, p. 238, por exemplo. Hegel também usa os termos “expressão”, “compreensão” e “representação” relacionados a esta distinção (nem sempre como sinônimos, especialmente no caso da representação).

³¹ *Werke* 13, p. 235 ss.

³² No curso de 1829, aparece pela primeira vez a divisão entre a parte geral, a particular, e a individual (embora o índice da parte individual depois fale de “figurações particulares da arte”), e assim o termo “formas particulares de arte” (HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen zur Ästhetik: Vorlesungsmitschrift Adolf Heimann* (1828/1829). Organização de Alain Patrick Olivier e Annemarie Gethmann-Siefert. Paderborn: Wilhelm Fink, 2017; GW 28,3). Essa é a divisão adotada na edição de Hotho, *Werke* 13-15, porém não aparece nos *Cursos* anteriores, em que a Introdução e a primeira parte eram seguidas de uma seção “geral/universal”, que tratava das formas de arte, e a particular, que trata das artes

diagnóstico da insuficiência da arte enquanto forma de expressão do *Espírito Absoluto*, o que conduz a uma transformação de papel da arte que é essencial para a democracia, a saber, a concepção da arte enquanto expressão sensível da diversidade e da negatividade crítica da individualidade e da singularidade.

2 Historicidade das formas de cognição e o papel da arte

O aspecto central da concepção de arte hegeliana enquanto diretamente envolvida no processo social é seu papel formador de autoconcepções. Já vimos sobre o papel da arte enquanto prática necessária para a formação social da concepção geral da realidade (nos termos hegelianos, enquanto *Espírito Absoluto*) na seção anterior. Agora, abordamos elementos cognitivos da filosofia da arte hegeliana enquanto princípios constituintes de formas de (este termo é nosso) normatividade social. Para tanto, esta seção segue tal ordem de exposição: primeiro, abordamos a relação entre o *Espírito Absoluto*, em geral, e a arte, em específico, e as formas subjetivas de cognição na seção *Psicologia*, do *Espírito Subjetivo*³³. Assim, demonstramos como Hegel estabelece uma analogia entre *Espírito Absoluto* e *Psicologia*, assim como descreve o papel da *fantasia*, enquanto *imaginação produtiva*, como faculdade cognitiva elementar para a poesia e para a produção artística. Por segundo, abordamos a relação entre a linguagem e a arte por meio da poesia, destacando o papel desta para formação do conteúdo das artes, enquanto formam e expressam a intuição-de-mundo [*Weltanschauung*] dos povos. Por terceiro, tratamos da concepção de formas de compreensão [*Auffassungsweise*], que se distinguem entre forma *poética* e *prosaica*. Por quarto e por fim, mostramos como essas diferentes formas de compreensão, quando consideradas como formas hegemônicas de cognição para a organização social, constituem diferentes

específicas (arquitetura, escultura, pintura, música e poesia). A distinção sistemática entre os níveis universal, particular e singular é coerente com a estruturação lógica de Hegel (*Werke* 8, p. 84 – §24, adendo 2, da *Enciclopédia* de 1830. Cf. ainda a teoria da inferência, *ibid.*, p. 191-204, §§181-193, e GW 12, p. 90-126). Os adendos foram excluídos da edição GW, porém os cursos (neste caso, cursos sobre a Ciência da Lógica) foram publicados, em volumes separados. Por encurtamento e para evitar ambiguidades, uso apenas o termo "formas de arte". Pippin chama de "formas históricas de arte", dado seu caráter historicista (*After the Beautiful*, op. cit.).

³³ GW 20, p. 434-465 (§§440-468 da *Enciclopédia* de 1830).

condições-de-mundo [*Weltzustand*], que evoluem historicamente, transformando as condições sociais, assim como a função e as possibilidades da arte.

Partimos da *Psicologia*. Essa seção do *Espírito Subjetivo* trata da cognição subjetiva individual em situação que pressupõe a consciência. Há três formas básicas de cognição: a intuição, a representação, e o pensar. Em resumo: a intuição se encontra em momento inicial da cognição, caracterizada pela imediatidade, envolvendo a sensação, o sentimento, a atenção e a reminiscência [*Erinnerung*]. Há um processo de mediação que conduz à distinção entre o objeto de cognição e o sujeito desta cognição, o que permite a representação, enquanto segunda forma de cognição. Neste nível cognitivo, encontramos o maior detalhamento desta seção: envolve a distinção entre o objeto representado e sua representação, partindo do material da reminiscência, seguindo para a imaginação reprodutiva e produtiva, essa última chamada *fantasia*³⁴. Essa permite a formação de símbolos e signos, enquanto a primeira se liga à memória [*Gedächtnis*], permitindo, assim, a formação da *linguagem*. Daí, partimos para o terceiro e último nível cognitivo, o do *pensar*, onde encontramos o conceito como reunião das mediações anteriores, formando um nível superior de imediatidade. Isso permite o juízo e, finalmente, o silogismo, que caracteriza a mediação e sua resolução no nível do pensar.

Ora, o *Espírito Absoluto* envolve o reconhecimento e o desenvolvimento dos aspectos *subjetivos* participantes da mediação social. Embora eles não sejam *exatamente a mesma coisa* em relação ao *Espírito Subjetivo*, há analogia entre estes níveis: a arte marca o momento intuitivo e, em parte, representativo, da cognição social; a religião é marcada pelo caráter da representação (enquanto envolve a cisão entre a divindade e o humano, a unidade universal e o âmbito particular). Por sua vez, a filosofia cumpre função análoga ao pensar.

Essas formas são apenas *análogas* porque há diferenças de níveis, e mesmo de possibilidades: enquanto a intuição subjetiva sozinha não é capaz de comunicação, a arte pressupõe a intersubjetividade e certa unidade social, por

³⁴ Na *Enciclopédia*, o termo aparece no §445, e nos §§456-457, enquanto faculdade cognitiva, e depois reaparece no §552, já relacionado com a mitologia (portanto, com a arte). Na filosofia da arte, *Werke* 15, p. 222 ss. Também conferir FERREIRO, Héctor. Hegels Auffassung von der Poesie als Endform der Kunst. ASMUTH, Christoph; REMMERS, Peter. (Orgs.) *Ästhetisches Wissen*. Berlim, Munique, Boston: De Gruyter, 2015, p. 133-144. <https://doi.org/10.1515/9783110346244-008>

exemplo. Por isso, a cultura (isto é, o *Espírito Absoluto*) pressupõe a mediação social, a formação do hábito e a comunicação. Antes da linguagem raciocinada (ou seja, o pensar) se tornar condição básica da relação cultural, há uma *comunidade* que compartilha um *senso comum*, isto é, *formas compartilhadas de sentir*³⁵. A arte tanto a *expressa* quanto a *constitui* e a *desenvolve*.

Assim, encontramos a arte diretamente relacionada com a *intuição-de-mundo* [*Weltanschauung*]³⁶. Enquanto a *eticidade* é o elemento central do *Espírito Objetivo* (isto é, da formação social), e inclui a formação do hábito e da subjetividade, a cultura não está separada dela³⁷. As formas comuns de sentir dependem das instituições sociais, enquanto são resultados das relações sociais, ao mesmo tempo em que as normatizam. Por outro lado, a cultura permite a exteriorização da própria eticidade [*Sittlichkeit*] e da visão objetiva de um povo, permitindo a tomada de consciência, a crítica e a transformação dos modos de relação de uma sociedade. A arte é, por isso, a primeira mediação cultural (absoluta, isto é, subjetiva e objetiva), na forma de expressão, comunicação e identificação sensível da tentativa de significação da realidade (envolvendo a própria sociedade humana e as capacidades subjetivas de seus membros). Desta maneira, a arte singulariza, torna sensível e significa a autointerpretação social. A *intuição-de-mundo* é primeiramente expressa e formada pela arte – embora possua pressupostos na *eticidade*. Por fim, as *intuições-de-mundo* se transformam historicamente, relacionadas com a introjeção social das formas de cognição (gerando ao fim, podemos dizer, *concepções-de-mundo*, mediante a filosofia). Disso se segue a historicidade das *intuições-de-mundo*, da arte e, em geral, da cultura (ou seja, também da religião e da filosofia).

Da historicidade da arte propriamente dita, trataremos na próxima seção. Antes disso, discorreremos sobre as *formas de compreensão* e a *linguagem* enquanto constituintes da unidade do conteúdo artístico.

³⁵ Desenvolvo uma análise deste tema a partir da música em KURLE, A. B. The intersubjective community of feelings: Hegel on music. In: NEUMANN, Hardy; CUBO, Óscar; BAVARESCO, Agemir. (Org.). *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica: Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*. 1ed.Porto Alegre: Editora Fi, 2017, v. 1, p. 31-54.

³⁶ *Werke* 13, p. 50.

³⁷ Cf. §552 da *Enciclopédia*, GW 20, p. 530-541.

As formas de compreensão se conectam, em primeiro lugar, com a *representação* enquanto forma cognitiva. De um lado, a *fantasia* (imaginação produtiva) produz imagens e significações que são voltadas à singularização e à intuição – isto é, a capacidade de formar representações gerais *determina* a imaginação a formar *casos singulares*. Isso permite a *criação* de singularidades (sejam elas sensíveis, como nas artes visuais e na música, sejam elas imaginadas, como na poesia) e, portanto, permite certa independência da realidade natural (isto, obviamente, restrito à produção artística). De outro lado, a *linguagem* se volta ao pensar e ao conceito, de forma a gerar classificações e normas gerais para casos particulares. O primeiro caso expressa o princípio de composição da arte em geral, enquanto o segundo constitui a lógica, o pensar e a filosofia³⁸.

O uso da linguagem se distingue, assim, entre *poético* e *prosaico*, de acordo com sua direção e finalidade³⁹. As *formas de compreensão*, porém, não se restringem à posição subjetiva. Enquanto implicam comunicação, dependem de expectativas sociais de compreensão. Por isso, são historicamente situadas e dependem da formação cognitiva cultural. Embora, individualmente, cada sujeito possua as capacidades cognitivas completas, a *orientação social* pode se embasar em formas cognitivas de primazia *estética* ou *lógica*. A forma *poética* de compreensão se realiza em sociedades que se organizam pela intuição e pelo *exemplo* (uma vez que a intuição pressupõe a relação com o singular e com os particulares). Já a forma *prosaica* acarreta na organização social baseada no pensamento discursivo e nas proposições gerais abstratas como princípio de classificação e orientação dos casos e das ações. Enquanto a forma poética tende à unidade intuitiva, mediante a universalização do particular, a forma prosaica tende à separação entre a regra e o caso, o que implica em reflexão e cisão conflitiva entre o singular e o geral. Assim, a forma poética tende à universalidade incompleta e à configuração unívoca e sem critérios conceituais da normatividade social, uma vez que os exemplos são, enquanto particulares, insuficientes para abarcar a generalidade implícita nas ideias de regra e princípio. De outro lado, o modo prosaico dá independência à abstração

³⁸ Sobre a relação entre *fantasia* e *linguagem*, cf. especialmente *Werke* 15, p. 274 ss; para uma análise da fantasia enquanto capacidade cognitiva, vinculada à representação, assim como da linguagem e do pensar, cf. §§455-468 da *Enciclopédia*, GW 20, p. 448-465.

³⁹ Cf. *Werke* 15, p. 274-289.

conceitual da generalidade, de modo a constituir uma tensão constante com a singularidade⁴⁰. O modo poético opera por meio da constituição de uma obra ou discurso que tem como referência inicial o particular, organizando a particularidade em um conjunto autônomo de significado mediante uma *ideia fundamental*⁴¹.

A hegemonia da forma poética facilita a unidade social e mantém aberta a possibilidade de criação de normas, assim como a criação artística, ao mesmo tempo em que dificulta o reconhecimento da diversidade, uma vez que é baseada na intuição⁴² (imediatidade cognitiva) e, assim, na busca por identidade sensível. Já a hegemonia da forma prosaica enquadra antecipadamente os casos particulares, ordenando previamente a realidade particular, dificultando o aparecimento do caso singular como surpresa. Por isso, é um desafio maior para a arte ser relevante e interessante em sociedades de hegemonia prosaica.

Ao abordar o conceito de *trama* [*Handlung*⁴³], Hegel o subdivide em três elementos, a saber, a condição geral de mundo [*allgemeine Weltzustand*], a situação [*Situation*], e a ação [*Handlung als solche*]⁴⁴. Assim, Hegel analisa as condições poéticas para a individualidade da apresentação artística e da realização da trama em seus níveis geral, particular e singular. Neste contexto, penso que a apresentação sobre a *fantasia* como princípio da criação poética e as *formas de compreensão*, que aparecem na parte final dos cursos, na passagem da Poesia enquanto arte singular, podem servir justamente de premissas para a interpretação desta passagem contida na primeira parte dos *Cursos*. Isto nos permite uma leitura mais completa da ideia de *condição geral de mundo*, em especial na sua conexão com as *formas de*

⁴⁰ Sobre estes pontos, cf. *Werke* 13, p. 235-257 e *Werke* 15, p. 239-257. É importante notar que Hegel distingue aqui entre três aspectos ou formas da representação prosaica: a primeira é vinculada ao prosaísmo do entendimento (basicamente, aquele que abordamos neste trabalho); a segunda, trata da "consciência cotidiana" (p. 243), que se liga apenas ao que acontece e a cada objeto individualmente, sem conexão; e a terceira é a do pensar especulativo, em que a realidade é entendida como uma totalidade livremente conectada e efetiva.

⁴¹ *Werke* 15, p. 253. O termo é *Grundidee*. Não confundir, porém, com a *Ideia* lógica.

⁴² Cf. GW 20, p. 442-445 (§§446-450 da *Enciclopédia* de 1830); *Werke* 13, p. 236-253 (Sobre a condição heroica de mundo); *Werke* 14, p. 13 ss. (sobre a arte clássica); Bertram, *Rethinking Hegel's...*, p. 198-199.

⁴³ O termo pode ser mais adequadamente traduzido por "ação", sendo "trama" uma opção contextual. Dado o contexto de conexão entre o conteúdo da arte e a consciência social, podemos entender que se trata de uma vinculação entre *trama* e *ação*, uma vez que a arte é expressão das próprias concepções socioculturais.

⁴⁴ *Werke* 13, p. 233-362.

compreensão. Assim, encontramos em Hegel uma conexão íntima entre o desenvolvimento social das formas de cognição e o desenvolvimento da arte. Contextualizaremos esta hipótese na apresentação interpretativa que segue, sobre a *condição geral do mundo*.

Enquanto a arte visa a expressão sensível, ela está comprometida com a apresentação singular e individual. Ora, uma obra não é artística, ou ao menos não é uma bela obra, se não for peculiar. Por outro lado, como já vimos, a arte também demanda uma significação. Assim, a obra artística é uma forma singular de apresentação que materializa e comunica sensivelmente uma intenção de comunicação, especialmente da concepção (seja implícita, seja intuitiva, ou seja ainda discursiva e plenamente explícita) do "absoluto" – isto é, de como um determinado povo, ou mesmo a humanidade globalizada, entende a existência em geral, incluindo a sua própria enquanto uma comunidade de seres interpretantes. Sendo assim, a satisfação plena da arte, enquanto apresentação sensível da *Ideia*, é uma individualidade que, de modo intuitivo e sensível, carrega e representa a significação geral atribuída coletivamente – o que Hegel chama de *Ideal*, a condição de plena satisfação da realização artística⁴⁵.

Ora, a arte, enquanto forma de conhecimento no nível do *Espírito Absoluto*, é um modo *constituente* das autoconcepções sociais e também da própria *normatividade social*. É neste ponto que as *condições de mundo* são divididas em *heroicas* e *prosaicas*. Considere-se, primeiro, o que são *condições de mundo* aqui.

A produção e recepção da obra de arte, como vimos, demanda singularização, de um lado, e formas gerais de compreensão, de outro. Assim, a singularização da obra e, em especial, da trama poética, envolvem o contexto mais amplo como condição desta aparição singular. Esse envolve a sociedade com sua constituição histórica, normativa, e sua intuição-de-mundo. As formas de compreensão estão aqui envolvidas com o grau de determinação da normatividade geral.

Primeiro, a trama e as ações estão inscritas em condições-de-mundo [*Weltzustanden*] que possuem maior ou menor grau de determinação: quanto menos determinadas as condições-de-mundo, maior a liberdade artística e o âmbito de

⁴⁵ *Werke* 13, p. 202 ss.

possibilidades da trama. Mais do que isso, maior a possibilidade da poesia servir como *modelo normativo*.

De outro lado, quanto mais determinada a normatividade geral e a intuição-de-mundo, mais determinada a condição-de-mundo, e menor o âmbito de possibilidades da trama. Isso porque no segundo caso a trama ou se adaptaria às expectativas gerais, já presentes, ou as confrontaria – o que tornaria a apresentação artística conflituosa e, com isso, menos intuitiva, pois mais dependente da reflexão, da comparação e do raciocínio. Isso torna a arte menos efetiva.

A diferença de grau de determinação, porém, se relaciona com uma diferença *qualitativa*. De um lado, a arte serve de fonte e referência para a formação normativa. De outro lado, a arte é apenas um complemento às significações gerais determinadas conceitualmente⁴⁶. Para complementar os elementos desta distinção, precisamos trazer as formas de compreensão enquanto modos socialmente compartilhados de cognição.

Como vimos, as duas formas de compreensão consideradas por Hegel na *filosofia da arte* são a *poética* e a *prosaica*. A primeira constitui uma obra (com pretensão de generalidade e constituída como totalidade) a partir da conexão das particularidades mediante uma ideia fundamental. Já a forma prosaica determina conceitualmente a regra geral, a qual o caso particular deve se adequar, ou por meio do qual é classificado.

Com isso, temos sociedades e momentos históricos em que a forma poética de compreensão é dominante na mediação cultural, e outras em que a forma prosaica é hegemônica. Estes momentos, porém, seguem uma ordem, em que a poética surge primeiro, e depois a prosaica, por conta do processo de desenvolvimento cognitivo das culturas. Assim, temos a condição-de-mundo do *tempo heroico*⁴⁷, que é poética, e a condição prosaica moderna⁴⁸. O primeiro caso permite a ação exemplar por meio da arte, que será tomada como regra social (as ações dos heróis nos mitos). Com isso, a ação singular constitui, ao mesmo tempo, o significado universal, sendo a singularidade universal representada pelo herói.

⁴⁶ Esta é a diferença elementar entre as sociedades antigas, simbólicas e clássicas, e a sociedade moderna, como arte romântica já desenvolvida. Sobre as formas de arte, tratarei na seção três.

⁴⁷ *Werke* 13, p. 136-252.

⁴⁸ *ibid*, p. 253-255.

Representante ideal deste modelo é a Grécia Antiga clássica, em que a ordem social (segundo Hegel) se baseia nos mitos, na estética, e na intuição coletiva⁴⁹. Essa cultura representa o modo de consciência histórica da arte chamada *forma clássica de arte*. Aqui, a arte cumpre sua função de modo superior, pois ela é a referência central (e única) para a constituição e o conhecimento da cultura enquanto formas de interpretação coletiva da realidade do humano (isto é, do *Espírito Absoluto*)⁵⁰.

O segundo caso, a saber, o prosaico, envolve uma condição histórica de maior determinação normativa (posterior à arte e às formas poética e intuitiva como modos hegemônicos de entendimento social) e de hegemonia conceitual prosaica⁵¹. Hegel ressalta esta condição como sendo a do seu tempo. A característica central deste modelo é a segregação entre o âmbito geral das normas e dos conceitos, enquanto determinantes da explicação do real e da classificação das ações humanas, e os casos singulares e a individualidade. Em vez de representar a realidade por meio de imagens particulares, a sociedade prosaica a conceitualiza, de modo abstrato. Esta abstração limita a liberdade individual e a singularização da trama, por determinar previamente o que é factível ou não na própria realidade particular.

Por isso, a arte, na modernidade, não apenas perde sua função de modelo de significação universal, mas também tem liberdade de criação amplamente limitada. Com isso, Hegel não afirma que a arte perde completamente a função de ser uma forma de expressão do *Espírito Absoluto*. Porém, a arte tem sua função *transformada* e particularizada, em especial na relação com a religião e a filosofia⁵². O trabalho *poético*, desta forma, deve lidar com uma *condição-de-mundo* prosaica, e assim possui maior dificuldade de criação.

Para complementar este ponto, abordaremos as *formas de arte* na próxima seção, especialmente a fim de distinguir a função histórica da arte na forma clássica da sua função na forma romântica, ressaltando sua *transformação* (não anulação) na arte romântica, particularmente na sua realização moderna.

⁴⁹ Sobre este ponto, conferir a seção já mencionada sobre a forma de arte clássica.

⁵⁰ Cf. *Werke* 14, p. 25-27.

⁵¹ Marcada pela lógica do entendimento, não pela razão especulativa.

⁵² Isto ocorre no último momento da arte romântica, como veremos na próxima seção. Ressalto outros dois trechos em que Hegel aborda a criação poética diante de um viés social prosaico: *Werke* 13, p. 253-257; *Werke* 15, p. 281-283. Remeto também à nota 3 deste capítulo e a GONÇALVES, Márcia F. C. Tempo Poético e Tempo Prosaico. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 14 (23), 2017, 190-208.

3 As formas de arte e o diagnóstico da modernidade

Passamos agora à exposição das *formas de arte*⁵³, enquanto etapas do desenvolvimento cultural por meio da consciência artística. Nosso objetivo é abordar o diagnóstico de Hegel da modernidade, e por isso focamos na última etapa da forma de arte romântica⁵⁴. Ressaltamos o processo de formação e reconhecimento da individualidade, da diversidade, e das diferentes perspectivas enquanto constituintes da arte romântica tardia. Defendemos uma interpretação em que a arte não deixa de ter uma função, antes tem sua função transformada e seu papel reconhecido como parcial. Com isso, concluímos a apresentação das premissas que sustentam a hipótese de que podemos pensar um papel importante para a arte nas democracias contemporâneas por meio de Hegel. Esta hipótese abre um campo de reflexão sobre o papel da arte e da produção poética como práticas importantes para a formação de identidades sociais e suas mediações.

A exposição desta seção segue o caminho em que (1) apresentamos a concepção de formas de arte em seu sentido histórico e de construção progressiva rumo ao maior grau de autoconsciência social e da individualidade. Com isso, (2) apresentamos os três tipos de formas de arte em Hegel, com foco em esclarecer a concepção romântica. Finalmente, (3) abordamos o processo da arte romântica rumo ao tratamento da diversidade e das particularidades como transformação da função da arte e como momento de abertura da consciência secular e moderna. Isso traz o vínculo com o prosaísmo, o que nos conduz às reflexões finais, em que (4) tratamos da defesa da permanência da arte e da representação poética como formas necessárias de autoconstituição de identidades e de mediações de reconhecimento de grupos sociais. Desta maneira, a arte se apresenta como elemento importante na autocompreensão social democrática, permitindo ampliar o conhecimento das diferentes posições sociais, seus problemas e suas possíveis ou efetivas demandas.

⁵³ *Werke* 13 p. 389 ao final; *Werke* 14 p. 01-243.

⁵⁴ Por forma romântica de arte, Hegel entende o processo cultural do cristianismo (incluindo o processo de secularização). Não confundir com o sentido mais específico que remete ao movimento do romantismo do século XIX (que está incluído na última etapa da arte romântica). Por última etapa da arte romântica me refiro ao trecho de *Werke* 15, p. 195-243, e passagens equivalentes em outras edições dos *Cursos de Filosofia da Arte*.

As formas de arte marcam o processo histórico da arte enquanto desenvolvimento da consciência cultural. Nos termos de Hegel, as formas de arte se determinam pelas maneiras em que forma [*Form*] e conteúdo [*Inhalt*] se relacionam, onde "forma" é a aparência sensível, e "conteúdo" é a significação, ou a consciência da *Ideia*⁵⁵. Assim, há três formas de arte, como há três maneiras gerais de pensar a relação entre forma e conteúdo: primeiro, o conteúdo está aquém de sua expressão na forma, pois a consciência da *Ideia* é ainda indeterminada e confusa – essa é a *arte simbólica*; segundo, o conteúdo está plenamente expresso na forma, e essa é a arte clássica. Por terceiro e último, temos a situação em que a consciência do conteúdo ultrapassa a possibilidade de sua plena expressão da forma, o que caracteriza a *arte romântica*. Nas palavras de Hegel: "Neste sentido, a arte simbólica procura essa unidade realizada do significado interno e da figura externa, o qual a clássica encontra na apresentação da individualidade substancial para a intuição sensível e a arte romântica a ultrapassa em sua extraordinária espiritualidade⁵⁶."

É importante notar que as formas de arte não são características de, ou conceitos classificatórios para, obras de arte individuais. Essas são, certamente, representantes de formas de arte. Porém, as formas de arte expressam e constituem intuições-de-mundo e o grau de consciência da *Ideia* de povos, em momentos históricos determinados. Desta forma, a filosofia da arte de Hegel apresenta uma noção de arte que não se reduz a obras artísticas. A arte é um modo de desenvolvimento do conhecimento humano. Vemos, assim, alguns princípios da noção hegeliana de arte, a saber: (a) a arte é sempre *para outro*; (b) a arte é um processo social⁵⁷; (c) a arte possui um processo histórico; (d) a arte é um dos modos,

⁵⁵ *Werke* 13, p. 389-392.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 392. Grifos são do editor. A tradução é minha.

⁵⁷ A hipótese do vínculo entre sociedade, história e processo de consciência artística foi defendida neste capítulo. Alznauer critica a relação entre arte e sociedade, defendendo a ideia de que a reconciliação da arte se dá não com a sociedade, mas com a natureza – no sentido de que a arte colocaria o ser humano em uma perspectiva de satisfação com a realidade, independente das condições finitas (portanto, o colocaria em uma perspectiva de sua infinitude e de uma perspectiva de superação da limitação à natureza). O ponto principal da hipótese é que a arte traria um tipo de felicidade e satisfação que é distinta da felicidade ordinária, que seria a beatitude [*Seligkeit*]. Alznauer critica as interpretações que vinculam arte e sociedade por meio de reconciliação, classificando-as como esquerdo-hegelianas, pois isto geraria certos paradoxos, como a concepção de que a arte seria uma mentira de corroborar com constituições sociais injustas, ou de que a reconciliação seria impossível. Cf. ALZNAUER, Mark. Hegel on Aesthetic Reconciliation. In: BIRD-POLLAN, S.; MARCHENKOV, V. (Orgs.). *Hegel's Political Aesthetics: Art in Modern Society*. London: Bloomsbury

não o único, de expressão e construção de significações gerais, junto com a religião e a filosofia; (e) a arte é a primeira dos modos de significação geral, o que a permite ser a *única* em vários povos e momentos históricos, sendo erroneamente concebida como autossuficiente; (f) a arte possui, de início, a função de expressar conteúdos religiosos, e mesmo se confunde com a religião, em suas etapas anteriores à modernidade. Ao que a consciência da *Ideia* se desenvolve, arte e religião se tornam âmbitos próprios, e a arte passa ou a servir a religião, ou se seculariza⁵⁸.

Assim, as formas de arte, enquanto expressam modos socialmente compartilhados de concepção da *Ideia*, são também momentos históricos do desenvolvimento cultural geral (isto é, do *Espírito Absoluto*). Neste sentido, as formas de arte trazem critérios para a aplicação de *diagnósticos* de constituições socio-históricas e seu próprio processo de desenvolvimento. Por isso, como já argumentado, arte e eticidade estão vinculadas. Uma reconstrução da história geral em Hegel deve considerar também a história cultural (a saber, arte, religião e filosofia), e, portanto, não deve se limitar ao *Espírito Objetivo*.

O que mais nos importa, aqui, é trazer uma visão da modernidade e do papel da arte a partir da concepção hegeliana do último estágio da arte romântica. Esta ideia se embasa na *transformação* da função da arte como uma das características e consequências da própria modernidade. Defendemos que a arte não deixa de ter

Academic, 2020, p. 11-30. DOI: 10.5040/9781350122727.0006 Embora eu concorde que a arte, enquanto parte do *Espírito Absoluto*, inclua uma perspectiva distinta daquela que se limita à finitude cotidiana, penso que é um equívoco desvinculá-la do *Espírito Objetivo*. Hegel é claro ao definir o *Espírito Absoluto* como integrando os aspectos subjetivo e objetivo, além de todos os *Curso sobre Filosofia da Arte* envolverem em vários aspectos amplos e fundamentais vínculo com história (que, para Hegel, é sempre social) e sociedade. Assim, creio que a falha de Alznauer é em não reconhecer a relação dual em que a arte não apenas corrobora ou é determinada pela sociedade, mas também a critica e a transforma. Ainda, penso que há aqui um foco muito grande em uma ideia rígida de "reconciliação". A reconciliação só ocorre após estranhamento. A arte pode operar a reconciliação, disto não se segue que cada momento histórico da arte inclua reconciliação. Bertram (*Rethinking Hegel's*, op. cit.) entende que há uma forma distinta de reconciliação na arte romântica, enquanto Pippin (*After the Beautiful*, op. cit.) pensa que a arte pós-romântica lida justamente com o fato da irrenconciliação social, envolvendo assim o estranhamento e a crítica. Ambos os autores reconhecem o caráter crítico e reflexivo da arte romântica moderna. Penso que o ponto de Hegel é que a arte, sozinha, não é mais capaz de reconciliar. Este processo torna-se mais amplo e complexo na modernidade, devendo envolver também a religião e a filosofia. Disto não se segue que a arte não cumpre nenhum papel.

⁵⁸ Isto é expresso nos cursos exatamente no último estágio da arte romântica.

uma função relevante, e mesmo necessária – antes, ela reconhece suas limitações e aponta para a diversidade⁵⁹.

Para sustentar nossa hipótese, esta exposição segue por (a) contrastar as formas clássica e romântica, ressaltando o caráter externo, intuitivo e imediato da primeira, e o caráter interno, cindido, reflexivo e mediato da segunda; para então (b) mostrar como o percurso tende à maior consciência da individualidade e da diversidade, correspondendo ao universal concreto e à consciência da humanidade como expressão do *Espírito Absoluto*, no último estágio da arte romântica. Assim, vemos como a Filosofia da Arte de Hegel constitui uma ampla teoria da cultura. A condição cultural do fim da arte romântica corresponde à modernidade e é coerente com as demandas da democracia contemporânea⁶⁰.

A arte simbólica é aquela em que os povos expressam consciência do conteúdo da *Ideia* aquém da apresentação sensível, de modo que o conteúdo mantém algum grau de inadequação ou indeterminação. As culturas que a desenvolveram são, segundo Hegel, principalmente a hindu e a egípcia antigas⁶¹, partindo do processo da concepção religiosa persa (que ainda não é arte, por lhe faltar o trabalho sensível, envolvendo apenas uma interpretação espiritualizada da natureza), culturas chamadas por ele de "orientais". A inadequação das formas simbólicas de arte ou falham por identificar o conteúdo espiritual com a natureza (ainda que por meio da transformação artística dos elementos naturais), ou por identificar o espiritual com o abstrato e separado da natureza (como seria o caso, em especial, do judaísmo antigo)⁶².

O que nos importa aqui, porém, é descrever brevemente a arte clássica. Essa, diferente da simbólica, manifesta consciência do conteúdo de modo plenamente adequado à forma das obras. Enquanto a arte simbólica tateia o significado entre representações abstratas e representações desenvolvidas a partir da atribuição desta significação a elementos naturais (gerando a divinização simbólica de astros,

⁵⁹ Aqui, novamente aponto para as referências da nota 3.

⁶⁰ Sobre Hegel, Früchtel afirma que "a arte moderna, pós-histórica, é cosmopolita" (*Demokratie der Gefühle*, op. cit., p. 117). Sobre modernidade e pluralidade de perspectivas na arte moderna em Hegel, conferir também *Ibid.*, p. 113-114.

⁶¹ Embora Hegel inclua também a poesia judaica, a cristã "panteísta" e a muçulmana.

⁶² *Werke* 13, p. 389 ao final.

plantas, animais e seres zoomórficos), a arte clássica encontra seu conteúdo na própria forma humana⁶³. Assim, para Hegel, a cultura clássica encontra no corpo humano a forma sensível, corporal, adequada e verdadeira do *Espírito*, da racionalidade. Esta forma de arte é expressa e desenvolvida na cultura grega antiga, especialmente no período clássico (tendo seu processo de decadência e passagem à arte romântica marcado pela hegemonia da cultura latina/romana). Assim, a representação de deuses com figuras corporais e ações humanas e determinadas alcança a verdade conceitual de que o humano é a forma corporal do *Espírito* e, conseqüentemente, da consciência da *Ideia* (uma vez que o *Espírito* é justamente a atividade consciente de si da racionalidade)⁶⁴. Trata-se aqui da expressão da *humanização do divino*, enquanto processo gradual de antropomorfização das divindades. Isso envolve herança e transformação de outras culturas, o que coloca este processo cultural em conexão histórica com distintas culturas antigas.

A arte clássica, em seu apogeu, representa o auge da arte, a realização do *Ideal*⁶⁵, pois é aquele em que a consciência cultural é plenamente expressa e guiada pela arte. É, portanto, o momento de realização da arte enquanto modo superior e autônomo da autoconcepção cultural.

A arte clássica, porém, é o auge da arte não por conta do auge da consciência do conteúdo (que, como veremos adiante, é incompleta), mas porque as formas de cognição e organização social hegemônicas são idênticas às formas primordiais da arte: intuição, imediatidade, finitude e externalidade. As implicações desta forma cultural são a identidade social por meio da estética e da arte, e o *exemplo* (as narrativas míticas) como referência normativa. Se, de um lado, esta cultura vive orientada pela beleza, de outro, a ausência de reflexão crítica, de consciência conceitual e de mediação discursiva argumentativa tendem à homogeneidade⁶⁶. Esta forma de arte se identifica com a *condição heroica de mundo*, em que a construção normativa é poética.

⁶³ Cf. principalmente *Werke* 14, p. 78 ss.

⁶⁴ Sobre a racionalidade do corpo humano, conferir também o trecho sobre a escultura, *Werke* 14, p. 351 ao final.

⁶⁵ *Werke* 14, p. 13, entre outras.

⁶⁶ Cf. BERTRAM, *Rethinking Hegel's...*, p. 198-199.

Os problemas da arte clássica se ligam aos próprios limites da arte enquanto modo suficiente de autoconcepção cultural (da consciência da *Ideia*, do *Espírito*). Enquanto a *Ideia* e a autoatividade construtiva do *Espírito* apontam para o infinito⁶⁷, não há expressão artística sem conexão com o finito, uma vez que a arte está, por definição, vinculada à sensibilidade humana, e essa é finita. Uma vez que, na arte clássica, a significação é diretamente vinculada à singularidade e exemplaridade da obra, e que a arte deve expressar a significação universal, ocorre que a individualidade reconhecida é apenas aquela idealizada, o *universal exemplificado* e tomado como *referência intuitiva* por meio das ações e figuras dos deuses e dos heróis. Isto é, a arte clássica apenas reconhece a *individualidade ideal*⁶⁸.

Com isso, porém, não se reconhece a *individualidade propriamente dita*, por meio do valor comum entre os diversos humanos e sua ampla diversidade. Por isso, a arte clássica sucumbe diante do desenvolvimento da consciência da *interioridade espiritual* humana. O reconhecimento da vida própria de cada sujeito em suas sensações, sentimentos e pensamentos quebra a identidade imediata do povo reunido no exemplo do indivíduo universal. A valorização de cada indivíduo enquanto *Espírito*, enquanto possuidor de uma vida interior irredutível às expressões corporais e verbais conduz à crise da forma clássica e ao advento da forma romântica.

A *arte romântica* traz a universalização do reconhecimento do sentimento e da capacidade de independência de cada sujeito em sua vivência privada diante das

⁶⁷ "A qualidade própria do *Espírito* é antes a verdadeira infinitude, isto é, aquela infinitude que não se contrapõe unilateralmente ao finito, mas o contém em si mesma, como um momento. É uma expressão vazia, quando alguém diz que há espíritos finitos. O *Espírito*, enquanto espírito, não é finito, ele contém a finitude em si, mas apenas como uma finitude a superar e superada [*aufzuhebende und aufgehobene*]. Devemos dizer, embora não discutiremos aqui a correta determinação da finitude, que a finitude é o conceito não adequado à sua realidade. [...] Apenas o não sabido contém limites, pois ele não sabe de seu limite; ao contrário, aquele que sabe de seu limite sabe dele não como um limite de seu saber. Só o não-sabido poderia ser um limite do saber. Saber seu limite significa, pois, saber de sua ilimitação. Mas se o *Espírito* é declarado como ilimitado, como verdadeiramente infinito, nem por isso se deve dizer que a limitação está completamente fora do *Espírito*. Muito antes, nós devemos reconhecer que o *Espírito* deve se determinar, se finitizar e se limitar. Mas o entendimento está errado ao considerar essa finitude como uma finitude rígida – a diferença do limite e do infinito como uma diferença absolutamente fixa – e afirmar, por esse motivo, que o *Espírito* é ou limitado ou ilimitado. A finitude, apreendida de maneira verdadeira, está contida na infinitude, e a limitação está contida no ilimitado. O *Espírito* é assim tanto finito quanto infinito e nem um nem outro; ele permanece na sua finitização infinita, pois ele supera [*hebt ...auf*] em si a finitude; nada nele é um permanente, um essente, tudo muito antes é um ideal, apenas um aparecer." (Werke 10, p. 36-37, *Enciclopédia* de 1830, § 386, adendo. Tradução minha)

⁶⁸ Werke 14, p. 69, entre outras.

determinações exteriores⁶⁹ (enquanto, na arte clássica, não havia consciência da distinção entre interno e externo e, portanto, entre *intenção subjetiva* e *condições exteriores da ação*⁷⁰). Este elemento, da interioridade, é representado e desenvolvido pela figura de *Cristo* enquanto indivíduo é corpo e espírito ao mesmo tempo, já trazendo a apresentação da consciência da distinção entre corpo e espírito, e que, portanto, é finito na apresentação corporal e infinito na significação espiritual, apontando, por meio da imortalidade, para a capacidade de significação como algo que ultrapassa a apresentação sensível e corporal⁷¹. Por isso, a arte romântica “ultrapassa” a própria arte. Assim, a imagem cristã representa sensivelmente a consciência da insuficiência da arte como forma única de expressão da significação cultural geral, pois ligada necessariamente à expressão sensível e finita, sendo incapaz de expressar plenamente a demanda universal da *Ideia*. Enquanto reúne a universalidade e a singularidade na individualidade, a representação cristã desenvolve a consciência artística em que a finitude sensível apenas aponta para um significado que a transcende⁷².

A arte romântica se desenvolve em um processo que se divide em três partes: o cristianismo, a cavalaria, e a autonomia formal das particularidades⁷³. A primeira etapa aponta para o reconhecimento da comunidade humana mediante a tomada de consciência de *cada um* enquanto livre e independente, enquanto ser espiritual, das limitações finitas e naturais. Este reconhecimento conduz à universalização do valor de *cada* indivíduo, e ao mesmo tempo à valorização do extrassensível e da interioridade, em contraposição ao natural e ao corporal. Assim, os indivíduos se reconhecem como diferentes e, ao mesmo tempo, como pertencentes à mesma vida espiritual e divina. Nesta etapa, encontramos a valorização do aspecto universal desta consciência, que é historicamente representada pelo cristianismo primitivo e mediada pelo sentimento de *amor*⁷⁴. Já a *cavalaria* envolve o processo de realização

⁶⁹ Cf. especialmente *Werke* 14, p. 127-142.

⁷⁰ Aqui vale conferir novamente *Werke* 13, p. 253-257. Também WERLE, M. A, *A Aparência Sensível da Ideia*, op. cit., p. 145-173.

⁷¹ *Werke* 14, p. 142-154.

⁷² Cf. BERTRAM, G. W. *Kunst: Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2011, p. 180-181.

⁷³ *Werke* 14, p. 127-242.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 142-169.

particular dos valores da dignidade humana na trama particular, a saber, o amor particularizado, a honra pessoal e a fidelidade a um terceiro – representando historicamente a medievalidade e as cruzadas⁷⁵. Por fim, temos a realização da universalidade espiritual na singularidade concreta, a “autonomia formal das particularidades individuais”, o que envolve o reconhecimento da diversidade das condições individuais enquanto relacionadas mas, ao mesmo tempo, independentes e contrapostas às condições exteriores⁷⁶. O que nos importa é abordar esta última etapa.

Uma vez que a universalidade é reconhecida na interioridade subjetiva, ao mesmo tempo em que se reconhece que os indivíduos diversos se encontram em situações finitas diversas (pois a natureza objetiva é vista como separada da subjetividade e é *desdivinizada*⁷⁷), se reconhece a perspectiva individual como representante universal de casos possíveis, não por conta da externalidade, mas por conta da apresentação da perspectiva subjetiva como conteúdo da obra artística. Assim, se reconhece a contingência não apenas na situação externa, mas também, e principalmente, na perspectiva subjetiva – o que expressa a liberdade do *Espírito* e sua diversidade de figuras de finitização.

Por isso, a objetividade expressa na arte romântica é considerada subjetivamente interpretada, o que permite o conflito das subjetividades enquanto o próprio conteúdo da trama.

Na autonomia formal, a trama e o conteúdo apontam para a interioridade subjetiva, trazendo assim as concepções de *intenção* e *responsabilidade*. A própria transformação do caráter ou seu processo de formação ou revelação tornam-se conteúdos, conduzem a trama⁷⁸. O conteúdo não é uma divindade externa, mas a própria interioridade humana reconhecida como universal⁷⁹. O objeto exterior possui

⁷⁵ *Ibid.*, p. 169-194.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 195-242.

⁷⁷ GW 28,3, p. 1067.

⁷⁸ Enquanto Aristóteles, na *Poética*, entendia que a trama da tragédia era constituída por ações, e não pelos caracteres dos personagens (e Hegel parece concordar com este ponto para a tragédia, ou seja, para a arte clássica), Hegel vê a modernidade trazendo uma virada em que os próprios caracteres se tornam o conteúdo das ações. Isto é, as ações apenas podem ser interpretadas mediante o reconhecimento das *intenções* subjetivas que, por um lado, podem permanecer privadas mas, por meio da arte, são trabalhadas e expressas na obra. Cf. ARISTÓTELES. *Poética, Organon, Política, Constituição de Atenas*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os pensadores)

⁷⁹ cf. *Ibid.*, p. 1064.

significado reconhecido mediante a relação com a subjetividade que o expõe artisticamente⁸⁰. Diz Hegel: "Aqui está a permanência do caráter em si mesmo. Assim, o externo é uma coisa separada, sem espírito, e que só desaparece por si mesma por acaso. *A desdivinização da natureza* surge do fato de que o sujeito se torna um caráter particular e que o externo é extraído do espírito. *O ambiente da natureza é prosaico*⁸¹."

Isto é, o prosaico está no reconhecimento da contingência da natureza, assim como na organização social objetiva. O poético só pode surgir, na sociedade moderna e prosaica, *da abordagem da subjetividade interior*. O objeto exterior possui significado mediante a relação com a subjetividade⁸². Assim, a expressão de uma perspectiva individual é reconhecida como presente na arte, e como seu objeto e conteúdo na modernidade. Neste sentido, a objetivação da subjetividade também incorpora a natureza como interpretada. Uma vez que a arte romântica visa a própria humanidade, é possível uma espécie de re-divinização da natureza, a reconhecendo como *Espírito*.

Na última etapa da arte romântica encontramos a situação cultural de reconhecimento intuitivo da individualidade humana enquanto participante da universalidade espiritual, o que significa: a vivência do outro representa cada um de nós, embora na sua diferença e limitação. A comunhão das subjetividades se desenvolve na primeira etapa da arte romântica, a saber, na comunidade cristã. A expressão individual, na tentativa de realizar os valores subjetivos no mundo, apesar do sacrifício (representado nas três fases da arte romântica, cada uma a seu modo) traz a negação da natureza, da exterioridade social e da normatividade pré-definida como objeto da arte e da expressão da liberdade espiritual dos indivíduos. Essa é reconhecida como conteúdo artístico na modernidade, o que implica, também, uma leitura da condição da cultura moderna enquanto conflito entre as liberdades individuais e de grupos particulares tanto com as condições objetivas da natureza quanto com (e principalmente) as estabelecidas socialmente.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 1069.

⁸¹ *Ibid.*, p. 1067, grifos meus.

⁸² *Ibid.*, p. 1069. Neste ponto, cabe atentar para o "humor objetivo" como uma espécie de subjetivação da exterioridade.

Podemos entender, assim, que a arte moderna opera na crise do prosaísmo do entendimento, apontando para a diversidade concreta da verdadeira universalidade, que só pode ser reconhecida no conflito com a norma e o conceito abstratos.

Conclusão: a arte e sua função de mediação das diferenças e da insuficiência da racionalidade prosaica

A partir de Hegel, podemos considerar a arte como um modo próprio de comunicação. Enquanto a arte é sensível, tende ao particular e à imediatez. Ainda, seu princípio de formação (o modo poético de compreensão) possui a peculiaridade de gerar significação mediante a conexão de elementos particulares em torno de uma ideia fundamental. A arte não muda, no seu processo histórico, sua definição essencial (a saber, a apresentação sensível da *Ideia*), mas transforma sua função. É importante, assim, notar três pontos sobre a arte na modernidade: (1) a arte que visa representar intuitivamente a realidade última (a *Ideia*) já teve seus limites reconhecidos, e tentativas de reduzir a concepção de mundo a modos estéticos imediatos socialmente compartilhados tende ao regresso da reflexão e do reconhecimento da individualidade e da diversidade; (2) na modernidade, a arte não pode ser legitimamente usada como meio positivo de convencimento social sobre convicções gerais, pois isso seguiria o princípio prosaico e ignoraria seu caráter negativo, parcial, e crítico. (3) O papel da arte é negativo enquanto se reconhece que o poético não pode substituir o prosaico, mas pode contrastá-lo encontrando, justamente, seus pontos de incoerência no particular. O princípio poético desenvolve a reflexão e a construção estética de perspectivas diversas em uma sociedade plural. A pluralidade é irreduzível à universalidade normativa que rege a sociedade moderna, pois essa é ainda embasada na "lógica do entendimento". As diferentes posições sociais e autoconcepções são desenvolvidas não apenas mediante reflexão racional e conceitualização, mas também por formas poéticas e artísticas de intuir e representar uma identidade parcial comum. (4) A verdade da *Ideia* é o *Espírito*, e sua verdade inclui a diversidade de formas racionais de finitização, isto é, de individualidades humanas e de formas socioculturais. Desta forma, a arte romântica

está mais próxima da verdadeira manifestação do que a arte clássica, embora agora precise se relacionar com a filosofia.

Em uma democracia moderna e em uma sociedade globalizada, não é possível nem desejável a redução de humanos a identidades étnicas e culturais. Apesar disto, se deve reconhecer que as diferentes situações econômicas, sociais, históricas e geográficas geram diferenças relevantes entre grupos e indivíduos. Ademais, ao reconhecer a individualidade como diversa e como um valor, a democracia moderna também reconhece a importância de perspectivas singulares para a compreensão geral. Apesar de podermos entender as distintas posições mediante descrições científicas e filosóficas objetivas, essas descrições são incompletas, enquanto não envolverem a exemplificação e a sensibilização que são características peculiares da arte enquanto forma de significação coletiva.

Por isso, a arte é importante como meio de comunicação, expressão, autoconstrução e autocompreensão nas democracias modernas. Grupos sem meios de construir sua arte ou sem reconhecimento de suas expressões artísticas são tão excluídos quanto grupos sem visibilidade de direitos, pois são excluídos da produção e comunicação de sua própria autocompreensão na sua particularidade sensível.

É importante ressaltar a construção poética na modernidade: enquanto constrói a totalidade de sentido pelo particular, mas por meio de uma ideia orientadora, permite a construção de perspectivas sociais e de vida como fechadas em si, ainda que na relação com uma realidade mais ampla. Por meio da autonomia formal, a própria subjetividade individual se torna obra. Com isso, a produção poética permite, apesar do prosaísmo, significar a perspectiva individual como uma vida que, por si só, é dotada de sentido.

Estas expressões demandam, do ponto de vista filosófico, integração ao conjunto geral da realidade. Na modernidade, seu reconhecimento como significante implica na concepção social que reconhece sua constituição como continuamente lidando com essas mediações entre perspectivas de vida. Enquanto parciais, são também absolutamente significativas enquanto expressam condições subjetivas que possuem valor por si mesmas. Ao revelar limitações de liberdade, demandam avaliação de seu direito, o que é essencial às democracias contemporâneas.

Enquanto a arte é um modo peculiar de expressão sensível, e essa constitui uma forma necessária para a autoconsciência e a comunicação, tanto de singularidades quanto de grupos sociais particulares, a arte é, na modernidade, um meio *necessário* de mediação democrática. Por isso, tanto sua produção quanto recepção precisam ser amplas e democráticas, de modo a não calar construções de diversidade e demandas de correção social ao reduzir a produção e divulgação artísticas a modelos padronizados não representativos da diversidade e da realidade social.

Por fim, as formas de expressões poéticas na luta contra a homogeneidade da norma discursiva e prosaica constitui, segundo minha hipótese, elemento essencial para a mediação social sensível dos distintos grupos sociais em suas posições e relações, enquanto forma de autoconstrução da identidade e mediação por reconhecimento e transformação social.

Referências bibliográficas

ALZNAUER, Mark. Hegel on Aesthetic Reconciliation. In: BIRD-POLLAN, S.; MARCHENKOV, V. (Orgs.). *Hegel's Political Aesthetics: Art in Modern Society*. London: Bloomsbury Academic, 2020, p. 11-30. DOI: 10.5040/9781350122727.0006

ARISTÓTELES. *Poética, Organon, Política, Constituição de Atenas*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os pensadores)

BERTRAM, G. W. *Kunst: Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2011.

BERTRAM, G. W. Rethinking Hegel's Modern Conception of Art. In: BIRD-POLLAN, S.; MARCHENKOV, V. (Orgs.). *Hegel's Political Aesthetics: Art in Modern Society*. London: Bloomsbury Academic, 2020, p. 196–211. <http://dx.doi.org/10.5040/9781350122727.0017>

BURBIDGE, J. W. Aufhebung. BYKOVA, M.F., WESTPHAL, K.R. (Orgs.). *The Palgrave Hegel Handbook*. Palgrave Handbooks in German Idealism. Cham: Palgrave Macmillan, 2020, p. 167-182.. https://doi.org/10.1007/978-3-030-26597-7_9

FERREIRA, Guilherme. O Problema da Legitimidade dos 'Cursos de Estética' de Hegel. *Artefilosofia*, v. 15, n. 29, p. 265-284, 2020.

FERREIRO, Héctor. Hegels Auffassung von der Poesie als Endform der Kunst. ASMUTH, Christoph; REMMERS, Peter. (Orgs.) *Ästhetisches Wissen*. Berlin, Munique, Boston: De Gruyter, 2015, p. 133-144.
<https://doi.org/10.1515/9783110346244-008>

FRÜCHTL, Josef. *Demokratie der Gefühle: Ein ästhetisches Plädoyer*. Hamburgo: Meiner, 2021.

GONÇALVES, Márcia C. F. A Morte e a Vida da Arte. *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 109, p. 46-56, Jun/2004.

GONÇALVES, Márcia F. C. Tempo Poético e Tempo Prosaico. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 14 (23), 2017, 190–208.

HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética*. Volumes I-IV. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: EDUSP, 2000-2004.

HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Hamburgo: Felix Meiner 1968 ff.

HEGEL, G. W. F. *Philosophie der Kunst: Vorlesung von 1826*. Organização de Annemarie Gethmann-Siefert, Jeong-Im Kwon e Karsten Berr. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Organização de Annemarie Gethmann-Siefert. Hamburgo: Felix Meiner, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen zur Ästhetik: Vorlesungsmitschrift Adolf Heimann (1828/1829)*. Organização de Alain Patrick Olivier e Annemarie Gethmann-Siefert. Paderborn: Wilhelm Fink, 2017.

HEGEL, G. W. F. *Werke [in zwanzig Bänden]*. Auf der Grundlage der Werke von 1832 - 1845 neu ed. Ausg. [Red.: Eva Moldenhauer]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971.

IANELLI, Francesca; OLIVIER, Alain Patrick; VIEWEG, Klaus. Rethinking Hegel's Last Lectures on Aesthetics in and for the 21st Century. *Studi di estetica*, n. 16, p. 01-26, 2020. DOI 10.7413/18258646109

JAESCHKE, Walter. *Hegels-Handbuch: Leben, Werke, Schule*. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2010.

KURLE, A. B. The intersubjective community of feelings: Hegel on music. In: NEUMANN, Hardy; CUBO, Óscar; BAVARESCO, Agemir. (Org.). *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica: Comunicaciones del II Congreso Germano-*

Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel. 1ed.Porto Alegre: Editora Fi, 2017, v. 1, p. 31-54.

MARX, K; ENGELS, F. Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten *In*: MARX, K.; ENGELS, F. *Marx-Engels-Werke*, Band 3. Berlim: Dietz Verlag, 1978, p. 09-530.

NOBRE, Marcos. *Como nasce o novo*. São Paulo: Todavia, 2018.

NUZZO, Angelica. Hegel's 'Aesthetics' as Theory of Absolute Spirit. AMERIKS, K.; STOLZENBERG, J. (Orgs.) *Ästhetik und Philosophie der Kunst / Aesthetics and Philosophy of Art*. Berlin, New York: De Gruyter, 2007, p. 288-307.
<https://doi.org/10.1515/9783110185089.288>

POCAI, Romano. *Philosophie, Kunst und Moderne: Überlegung mit Hegel und Adorno*. Berlim: Xenomoi, 2014.

WERLE, M. A. *A Aparência Sensível da Ideia: Estudos sobre a estética de Hegel e a época de Goethe*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

WERLE, M. A. *A Poesia na Estética de Hegel*. São Paulo: FAPESP/Associação Editorial Humanitas, 2005.

WERLE, M. A. *A Questão do Fim da Arte em Hegel*. São Paulo: Hedra, 2011.

8. Pensando a Democracia com Jacques Rancière¹



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-08>

Oneide Perius²

Fábio Caires Correia³

Introdução

Walter Benjamin (1991, p.697), em certa ocasião, escreveu o seguinte: "Admirar-se de que tais acontecimentos ainda sejam possíveis no século XX não é filosofia e não representa nenhum conhecimento, a não ser este, que a concepção de história que sustenta tal admiração é insuficiente." O filósofo alemão falava, naquele momento, daqueles que se espantavam com a realidade da barbárie no coração da Europa civilizada. Parecia-lhes impossível acreditar que o horror nazista fosse avançar em um continente tão esclarecido. E a demora na compreensão dos sinais dos tempos e na ação política de enfrentamento do totalitarismo foi, certamente, um dos fatores que contribuiu para o rápido avanço deste conjunto de ideias e ações nefastas. Uma certa letargia provocada pelo efeito embriagador da crença em uma metafísica do progresso se fazia sentir de modo extremamente potente. Uma concepção de história, portanto, que não leva em consideração o caráter aberto e conflitivo, a luta de forças progressivas e regressivas, deve ser posta em questão.

No século XXI não podemos, portanto, ignorar o fato de que no âmbito da história o tensionamento constante de forças é uma realidade. E que, neste sentido, não há nada definido. Ao mesmo tempo em que vemos um avanço significativo nas reivindicações democráticas de participação e reconhecimento, vemos também inúmeras crises servindo como álibis para as mais diversas pautas reacionárias.

¹ Texto publicado originalmente como artigo na Revista **Perspectivas**, [S. l.], v. 8, n. 2 (Especial), p. 147–159, 2023. DOI: 10.20873.rpv8n2-78.

Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/perspectivas/article/view/16927>. Acesso em: 2 out. 2023.

² Universidade Federal do Tocantins – UFT. <https://orcid.org/0000-0002-0298-9727>

³ Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" – UNESP/Rio Claro.

<https://orcid.org/0000-0002-1768-3720>

Neste sentido, Jacques Rancière é enfático ao identificar e analisar um fenômeno muito significativo e importante para entender o início do século XXI, qual seja, o ódio à democracia. O recente avanço de forças políticas da extrema direita em diversos países confirma a importância de se entender este fenômeno. Paralelamente ao avanço de políticas inclusivas e de reparação histórica, vê-se o despertar de um movimento ainda mais virulento de ataques e violência por parte daqueles que não são capazes de ver com bons olhos a metamorfose social, ainda que tímida do ponto de vista estrutural, destas últimas décadas.

Nosso artigo pretende, dessa maneira, partir deste contexto de luta pela construção de uma sociedade cada vez mais participativa e democrática e do consequente e necessário enfrentamento de forças conservadoras que se mostram cada vez mais ativas no mundo todo, em especial no Brasil. Para realizar o propósito do estudo, portanto, precisaremos situar brevemente a luta pela democracia no Brasil, servindo-nos de algumas reflexões, especialmente do filósofo francês Jacques Rancière, para pensar a questão e os desafios que esta realidade nos impõe. Fundamentalmente, a importância de levar em consideração os estudos deste autor se deve ao fato de que em sua obra encontramos uma perspectiva mais ampla para pensar a democracia contemporânea.

Não se faz necessário, apenas, identificar que país é democrático e qual não é. Também não é sua tarefa fazer um comparativo entre governos. Sua análise nos conduzirá, isso sim, até o íntimo significado político do princípio democrático e, assim, será capaz de nos mostrar o porquê do crescente ódio que provoca e os desafios que impõe. Em síntese, não há um governo ou um Estado democráticos. Democracia não é um estado de coisas, mas sim, um princípio de diluição do poder. Em outras palavras, democracia não está separada do respeito ao espaço propriamente político. Em determinada realidade este princípio democrático encontra melhor acolhida, em outra gera mais ódio e resistência. Dessa maneira, assim esperamos, estas análises talvez possam nos ajudar a pensar a realidade brasileira.

Política e Democracia no Brasil

“A Política”, como acertadamente destaca Hannah Arendt (2006, p. 21), “baseia-se na pluralidade dos homens”. E mais, “a política trata da convivência entre diferentes.” (ARENDR, 2006, p.21). Dessa forma, percebe-se, a partir de tal concepção, que a política não é vista como uma propriedade do “animal humano”, mas sim, algo que acontece no encontro entre seres humanos, portanto, na diversidade e na pluralidade. O espaço daquilo que é propriamente o político se mostra no encontro das diferenças, na convivência, no diálogo, mesmo e especialmente no dissenso. Eliminar as diferenças e a diversidade, portanto, é atentar abertamente contra aquilo que chamamos de política. No entanto, tão antiga como esta tentativa de pensar a política e as suas consequências, é também a tentativa de limitar este espaço do que é precisamente o político. Não faltam modelos, ao longo da história, que buscam, justamente, neutralizar este espaço em nome de uma ordem eterna e imutável, em nome de um poder exercido de forma vertical. Ou seja, a provisoriedade e o caráter aberto e plural do político são, muitas vezes, vistos como fontes de vícios, erros e perversões. O modelo pastoral, onde um pastor divino guia o seu rebanho, onde, portanto, alguém decide e os outros obedecem, ainda tem atuado fortemente na mentalidade contemporânea.

Rancière (2014a) destaca o exemplo de Platão, que no seu livro sobre o *Político* evoca o tempo em que o pastor divino governava diretamente o rebanho humano. O grande problema da política se situa exatamente neste ponto pois, enquanto no universo do mito há alguém absoluto, um pastor divino que governa, na medida em que as sociedades humanas abandonam esta explicação mítica, restam apenas os seres humanos em suas diferenças. E é nesta pluralidade que o espaço do político se mostra originalmente. Na *polis*, um lugar público, as coisas se decidem de forma horizontal. Por vezes cometem-se erros, tomam-se péssimas decisões, no entanto, é um espaço que garante participação e poder de decisão.

Assegurar este espaço público de ação e decisão significa acreditar que os seres humanos podem governar a si mesmos, sem a necessidade de recorrer às autoridades religiosas, míticas ou quaisquer outras. No entanto, como dizíamos anteriormente, por mais potente e antiga que seja essa ideia, ela sempre esteve

acompanhada de múltiplas tentativas de controle. Ao investir alguns de autoridade "natural" frente a outros que são desqualificados para o exercício do poder, o que acaba acontecendo é a neutralização e a negação do político. A sua afirmação, por outro lado, se dá na tensão entre a liberdade de ação e de decisão no âmbito público e as tentativas de controle e limitação que visam justificar a concentração do poder nas mãos daqueles aos quais ele "naturalmente" pertence. Todos os regimes totalitários, como é sabido, partem de uma compreensão de que o poder, por natureza, pertence a alguns indivíduos. Vários critérios servem para essa finalidade. Seja classe social, raça, etc. Assim, por sua própria natureza, os regimes totalitários são uma negação do político.

Um excelente exemplo, que se pode buscar na tradição do pensamento político para ilustrar o que está sendo dito, é o de Thomas Hobbes. Todos irão se lembrar de sua famosa afirmação de que o homem é o lobo do próprio homem. O que está sendo dito, em outras palavras, é que os seres humanos não podem ser deixados sozinhos na horizontalidade de suas relações. Isso seria, no final das contas, uma fonte de violência que potencialmente seria capaz de destruir a sociedade. O poder absoluto – e é para a justificação deste poder que servem as suas especulações antropológicas – seria, neste sentido, um antídoto à violência.

Na história recente do Brasil vivemos, em mais de uma ocasião, a manifestação deste conjunto de forças que pretendem negar o espaço político. O golpe militar de 1964, que deu origem ao capítulo mais sombrio da história recente do Brasil, foi uma destas ocasiões. No entanto, exatamente pelo fato de nunca termos acertado as contas com os criminosos deste período, pelo fato de nunca termos exigido uma retratação das instituições que participaram disso, este conjunto de ideias ainda nos assombra. Como escreve Anthony Pereira (2009, p.219):

(...) o Brasil foi o [país] que viveu menos justiça de transição após a transição democrática, em parte porque a legalidade autoritária – gradualista e conservadora – de seu regime militar envolveu a participação de boa parte do *establishment* jurídico e continuou a ser legitimada sob a democracia.

Imediatamente percebemos, ao concordar com o comentário anterior, que resta uma vasta herança violenta e totalitária na vida de nossa jovem democracia. O bolsonarismo, manifestação recente do ódio à democracia e da negação da política, se inscreve na história como legado maldito deste período. E seu *modus operandi* é o mesmo, isto é, prometer uma restauração de uma autoridade absoluta, de uma ordem natural mítica e religiosa. Enfim, é a afirmação de uma autoridade contra a suposta corrupção que domina o espaço político. Ou seja, a manutenção de um *status quo* vem acompanhada de uma pauta moral e religiosa que serve como véu encobridor. Porém, mais urgente do que nunca é o exercício de perceber até que ponto nossa democracia ainda não conseguiu se desvencilhar das estruturas autoritárias, a ponto de ser constantemente controlada e ameaçada por elas. Edson Teles (2010, p.315,316) escreve:

Encontramo-nos diante do problema de como conviver com um passado doloroso em um presente democrático, administrando conflitos que não se encerraram com a mera passagem institucional de um governo autoritário para um democrático. Por que passadas mais de três décadas dos crimes e após vinte anos do fim da ditadura brasileira, há reclamação por justiça? Deve-se julgar e punir os responsáveis pelas violações aos direitos humanos? Ou eles podem ser anistiados em nome da reconciliação nacional? O argumento de que a retomada do assunto nos dias de hoje poderia causar algum dano às instituições democráticas não convence. (...) Se alguns países latino-americanos se dedicaram à criação de novos investimentos em direitos humanos, o Brasil manteve-se como modelo de impunidade e não seguiu sequer a política da verdade histórica. Houve aqui uma extensa ditadura, mas os arquivos públicos não foram abertos e as leis de reparação somente ouviram o reclamo das vítimas por meio de frios documentos; não deram direito à voz e não apuraram as circunstâncias das mortes e desaparecimentos.

Este trecho ressoa ainda mais fortemente depois dos acontecimentos políticos recentes. Acompanhamos nestes últimos anos, ao longo do governo Bolsonaro, inúmeras manifestações que abertamente celebram o golpe de 64, além de manifestações enfáticas de representantes do governo e das forças armadas

contra o trabalho da Comissão Nacional da Verdade. Vemos assim o quão frágil está o processo de afirmação do princípio democrático no Brasil pós-ditadura. E, neste sentido, se faz necessário observar que uma ditadura só se torna possível em sociedades onde a aversão à política é muito grande. Ou seja, aos poucos vai sendo construída uma imagem negativa da política. E, com ela, um sentimento de impotência, pois a negação da política é a negação da capacidade de agir e de decidir. Nas palavras de Teles (2010, p.299), "O fenômeno totalitário constituiu o estado máximo de deformação da condição humana e o terror reduziu o indivíduo a um objeto, incapacitando-o para a ação política." Esta é a receita para tornar os seres humanos plenamente governáveis. Mais uma vez a filósofa Hannah Arendt (1989) pode nos ajudar a explicar esta questão. Segundo ela, esse impulso totalitário só se torna tão potente quando os sujeitos perdem lentamente, como se pode observar ao longo do século XX, os vínculos com a comunidade política e o interesse pela participação pública. Política, assim, se torna um sinônimo de corrupção e é por isso que todo regime totalitário se alimenta de discursos anticorrupção.

No Brasil destes últimos anos vimos o retorno deste tipo de discurso. Deus, Pátria e Família são signos que, pela autoridade evidente que evocam, pretendem legitimar a concentração do poder ao mesmo tempo que pretendem desacreditar todos e todas que lutam para que possam fazer parte, que lutam para que suas vozes sejam ouvidas. Disso resulta um evidente enfraquecimento do princípio democrático. Ao invés de insistir na luta por igualdade de condições e pelo respeito à pluralidade, apresentam-se soluções mágicas que prometem resolver todos os problemas com algumas palavras de efeito. Tal como nos filmes de super-heróis, passa-se a esperar por aquele que poderia nos salvar. E candidatos nunca irão faltar. Uns se apresentam em nome de Deus, da Pátria, da Família, outros até mesmo em nome da Democracia.

O que se torna necessário e urgente, no entanto, nos parece ser o exercício de rastrear e enfrentar este ódio à democracia e à política que se construiu no Brasil. A diversidade do povo brasileiro, para que não seja apenas reduzida a frases de efeito, deve se fazer valer. Em outras palavras, enquanto a democracia continuar sendo reduzida à participação nas eleições, e a política for reduzida a escolher entre tal e tal candidato ou partido, parece-nos pouco provável que possamos avançar na

construção de uma cultura democrática. Rancière (2014a, s/p) é preciso neste sentido:

Assim sendo, a realidade do poder do povo vê-se cada vez mais reduzida aos períodos eleitorais, isto é, à escolha, todos os quatro ou cinco anos, entre duas versões mais ou menos coloridas de um mesmo programa fundamental. Por conseguinte, qualquer forma de luta e de expressão popular que se afaste do sistema consensual é de imediato invalidada.

Ou seja, o verdadeiro espaço da política, aquele da construção de condições efetivas de possibilidade de participação, vai muito além da política partidária e eleitoral. Mesmo a esquerda brasileira, em vários momentos, parece esquecer disso. Gostaríamos, neste sentido, de dedicar um pouco mais de atenção ao entendimento do que é democracia na perspectiva de Jacques Rancière para qualificar o argumento e o objetivo deste estudo.

Jacques Rancière: a democracia e o ódio à democracia

Nossas considerações em torno da obra de Jacques Rancière estarão limitadas a dois textos, especialmente. O primeiro é livro *O ódio à democracia* de 2005, traduzido para o português em 2014 pela editora Boitempo. Além disso, o segundo, um pequeno, mas muito instigante, artigo que é resultado da uma comunicação feita pelo autor em 2011 na Universidade Panteion, em Atenas. O título do artigo é *Ainda se pode falar em democracia?* Com isso, acreditamos poder acompanhar as reflexões do autor sobre a democracia de modo satisfatório. Obviamente, o filósofo é autor de toda uma vasta gama de escritos muito originais sobre política. No entanto, metodologicamente assumimos a parcialidade de fazer uma leitura a partir dos dois escritos anteriormente citados.

Primeiramente, o autor parte da questão do significado do termo democracia. E estas são suas palavras: "a própria palavra é a expressão de um ódio. Foi primeiro um insulto inventado na Grécia Antiga por aqueles que viam a ruína de toda ordem legítima no inominável governo da multidão" (RANCIÈRE, 2014b, p.8). E o trecho

seguinte é ainda mais enfático em relação a isso: “Isto porque a democracia destrói qualquer forma de autoridade natural, ou seja, porque a democracia é uma antinatureza” (RANCIÈRE, 2014a, s/p). O primeiro movimento do autor, portanto, é localizar um ódio atávico a este princípio que retira a legitimidade do exercício do poder por poucos. Democracia, assim, não nasce como uma palavra imediatamente aceita e querida por todos. Provoca, isso sim, um terremoto de reações daqueles que em hipótese nenhuma estão dispostos a abrir mão do poder.

Esse raciocínio, observa Rancière, na verdade não é em nada novo: na verdade, vem de Platão, cuja descrição da democracia atesta um ódio contra ela, que não é diferente de nossos dias. Portanto, a seu ver, estamos diante de uma reiterada descrição da democracia como uma disfunção, como um excesso irreprimível que ameaça o bom funcionamento das instituições governamentais, i.e., de uma descrição que culpabiliza qualquer instância democrática, relegando-a à sua caótica ineficácia. A preocupação com a governabilidade torna-se a pedra angular de um ódio aos sujeitos relutantes em reconhecer as autoridades, de modo que nada mais é do que uma denúncia tanto do individualismo de massa quanto da própria participação popular. Consequentemente, o objetivo de tal descrição é justamente o de aduzir as razões dos processos de elitização das dinâmicas participativas.

Com relação a essa descrição, Rancière conclui, portanto, de maneira clara. O ódio gerado por tal descrição molda uma concepção de democracia como uma condição da sociedade. Uma concepção bem representada pela equação democracia = limitação = sociedade,

que sustenta a denúncia dos “crimes” da democracia pressupõe, portanto, uma operação tripla: em primeiro lugar, reduzir a democracia a uma forma de sociedade; em segundo lugar, identificar essa forma de sociedade com o reino do indivíduo igualitário, subsumindo nesse conceito todo tipo de propriedades distintas, desde o grande consumo até as reivindicações dos direitos das minorias, passando pelas lutas sindicais; e, em terceiro lugar, atribuir à “sociedade individualista de massa”, assim identificada com a democracia, a busca de um crescimento indefinido, inerente à lógica da economia capitalista (RANCIÈRE, 2014b, p. 31).

Na história mais recente, democracia está sempre imediatamente associada à oposição aos regimes totalitários. Tanto na Europa como na América Latina. Fala-se, assim, de países democráticos em oposição aos países onde se impôs um partido único, onde um grupo tomou o poder à força. Dessa maneira, parecia natural e até mesmo óbvio o valor da democracia. No entanto, mesmo nas sociedades onde os regimes totalitários foram sendo superados, críticas internas ao conceito foram emergindo. Isto é, até que ponto a mera democracia formal, que consiste em ter um governo eleito e a garantia da defesa da liberdade individual, é de fato uma democracia real? Até que ponto a economia global de mercado, a serviço da qual estão governos de especialistas, permite de fato a participação de todos na participação política?

É esse ponto fundamental que torna mais complexa a questão que estamos investigando. Sem dúvida, trata-se aqui de uma contradição de termos que levara Rancière a afirmar que o que neste caso se define como um sistema político democrático é na realidade uma pós-democracia. Esta denominação, no entanto, não deve ser entendida apenas como uma democracia na era pós-moderna, mas como o paradoxo que afirma, sob o nome de democracia, a prática consensual de anulação das formas de ação democrática.

A "sociedade democrática" é apenas uma pintura fantasiosa, destinada a sustentar tal ou tal princípio do bom governo. As sociedades, tanto no presente quanto no passado, são organizadas pelo jogo das oligarquias. E não existe governo democrático propriamente dito. Os governos se exercem sempre da minoria sobre a maioria. Portanto, o "poder do povo" é necessariamente heterotópico à sociedade não igualitária, assim como ao governo oligárquico. Ele é o que desvia o governo dele mesmo, desviando a sociedade dela mesma. Portanto, é igualmente o que separa o exercício do governo da representação da sociedade (RANCIÈRE, 2014b, p.68).

A lógica do poder leva, necessariamente, à naturalização. Isto é, em toda a sociedade alguns são tidos como mais aptos do que outros para exercê-lo. E democracia, por sua vez, é a afirmação de que qualquer um pode exercer o poder. É um princípio que dilui a naturalização. Assim, por exemplo, numa sociedade escravocrata, os negros são considerados inferiores e incapazes de participar das

decisões políticas no espaço público. Em uma sociedade machista, às mulheres é negado o direito de participação. O poder é naturalmente exercido por homens. E assim poderíamos citar vários outros exemplos. Começa-se, desse modo, compreender por que a democracia é um princípio antinatural, pois começa por desestabilizar e desconstruir a ordem histórica que se apresenta como natural ou como segunda natureza. Exigir participação feminina em uma sociedade machista não é algo fácil que será aceito sem muita luta. A escravidão e, ainda hoje, o racismo estrutural, não serão combatidos sem enfrentar estruturas violentas de naturalização do poder. A democracia, portanto, que nasce como um insulto, continua sendo um insulto em nossa sociedade. Várias defesas da palavra democracia não passam de demagogias que propositalmente desconhecem seu verdadeiro significado e se comprometem apenas com o termo para enfeitar discursos.

Vemos, assim, que a defesa radical da democracia implica, necessariamente, uma preservação do espaço político. E o espaço político, por sua vez, só é plenamente respeitado quando as tutelas que historicamente o neutralizaram forem abandonadas. Enquanto Deus ou deuses governarem, direta ou indiretamente, os seres humanos serão apenas coadjuvantes no processo. Michel Foucault foi um autor que fez uma ampla genealogia do poder pastoral, que parece ser a fonte de nossa passiva obediência, internalizada como virtude. Para isso, se pode indicar sua obra *Segurança, território, população: Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Apesar de não pretendermos nos aprofundar na perspectiva de Foucault, neste texto podemos ler:

O pastor é aquele que faz a lei, na medida em que é ele que distribui o alimento, que dirige o rebanho, que indica a direção correta, que diz como as ovelhas devem cruzar para ter uma boa progenitura. Tudo isso, função do pastor, que dita a lei ao seu rebanho. Daí a denominação de Zeus como *Nómios*. Zeus é o deus-pastor, o deus que concede às ovelhas o alimento de que necessitam. (FOUCAULT, 2008, p.183)

Vemos assim, em síntese, que o modelo pastoral é um modelo de exercício de poder onde um pastor guia seu rebanho. E o rebanho obedece plenamente ao seu pastor. Neste sentido, o ressentimento que geram as lutas por democracia, ao ameaçarem esta lógica simples de mando e obediência, é imenso. E não basta, neste sentido, que um governo seja nomeado como democrático.

O ponto de discussão parece então ser o de se perguntar, se ainda há espaço para um discurso sobre o povo no novo espaço de experiência e reflexão aberto pela desconstrução do quadro categórico tradicional da política moderna? Uma questão central que diz respeito diretamente à democracia e que pode ser formulada nestes termos: é possível, na era pós-democrática, conceber a política da democracia superando sua reiterada condenação? Ou ainda, em outras palavras, em um tempo em que a democracia é colocada ao mesmo tempo negativamente como ameaça social e positivamente como emblema político, é possível manter a ideia de que democracia constitui o nome de uma experiência conflituosa?

Aliás, como bem destaca Rancière, governos ou Estados nunca são democráticos. São sempre certos grupos que detém o poder. São, na maioria dos casos, oligarquias disfarçadas de democracias. Em nossa época, por exemplo, parece bastante evidente a força de governo que possui o mercado. Países são constantemente desafiados em sua soberania por uma lógica econômica que atravessa fronteiras com a maior facilidade e impõe exigências sem grandes cerimônias. O poder econômico governa amplamente sem levar em consideração as vozes daqueles excluídos e daquelas excluídas do círculo restrito de cidadãos e cidadãs. O autor escreve, em relação a isso:

Aquilo de que fomos testemunhas nas últimas décadas é, efetivamente, um movimento de involução da democracia. Os regimes que carregam este nome tornaram-se cada vez mais oligárquicos. E estas oligarquias levam cada vez mais a cabo duas tarefas conjuntas: a da sua própria reprodução e a da instauração mundial de uma lei de mercado que exige governos de especialistas insensíveis aos desejos e à agitação das massas ignorantes. É esta suposta especialização que legitima os governos que tomam o lugar da legitimidade

popular, em última instância, contra toda e qualquer ideia de um poder do povo (RANCIÈRE, 2014a, s/p).

Neste sentido, percebe-se com clareza que a defesa da democracia é, em última análise, a defesa do espaço político. Todas as tentativas de cercear este espaço, de determinar leis gerais que governariam por si só, que teriam que ser impostas ao povo pois este não estaria plenamente ciente daquilo que seria melhor para si, são tentativas de negar o espaço político. Escreve o autor:

O princípio democrático não é o princípio de um regime político particular. É o princípio da existência da política em geral, o princípio que vem interromper o exercício 'natural' das formas de poder e de autoridade imanescentes à reprodução da sociedade. Numa palavra, é o princípio que faz com que exista política e não apenas poder (RANCIÈRE, 2014a, s/p).

Assim, portanto, se desvela a tese fundamental de Rancière, qual seja, a de que o espaço político é democrático ou não é político. A democracia, assim, permanece como uma potência destituente em relação à estabilidade dos regimes políticos que excluem da participação aqueles que não tem competência (ou o dom, ou os recursos) para governar. E, em nossos dias, cada vez mais o espaço político se blinda à ampla participação. A economia é apresentada como um intrincado sistema que precisa de *experts* para ser compreendida e dirigida. A política, por sua vez, se torna espaço de *lobby* empresarial, fazendo com que as decisões e articulações estejam absolutamente distantes daqueles que deveriam estar sendo aí representados. Com isso, salta a vista a necessidade de se pensar novamente política e democracia para além das formas instituídas de poder. As ruas, as praças, os espaços públicos, podem ser os locais onde a política e a democracia talvez possam começar a se mostrar com mais força.

O poder do *démos* não pode ser o poder de nenhum grupo específico a não ser do grupo daqueles que não possuem nenhum título específico para exercer o poder, isto é, todos e qualquer um. O poder do povo não é o da população reunida, da sua maioria ou das classes laborais. É simplesmente o poder próprio daqueles

que não têm nem título para governar nem para serem governados. É esse o escândalo antinatural da democracia. A democracia arruína a própria ideia de uma qualidade particular que dá a um grupo a legitimidade para governar (RANCIÈRE, 2014a, s/p).

A democracia, portanto, pensada nesta perspectiva, nos torna conscientes de que uma sociedade que produz divisões, uma sociedade que leva a permanente desqualificação de parte de seus membros, não pode em nenhuma hipótese ser uma sociedade democrática. Políticas de exclusão são essencialmente antidemocráticas. E aí está, por fim, o rastro do ódio que a democracia provocou e continua provocando, isto é, sociedades estruturalmente excludentes precisam de sistemas ideológicos legitimadores que naturalizem as divisões, as diferenças, a injustiça. Toda luta política contra estas formas encobridoras da potência política, gera ódio, ressentimento e violência.

Considerações Finais

A sociedade brasileira – e não só ela – é uma sociedade estruturalmente excludente. O racismo estrutural e seus múltiplos sintomas; a anistia concedida a criminosos e a transição de um regime autoritário para a democracia não plenamente realizada; o espectro do autoritarismo e da violência institucional; o neoconservadorismo religioso emergente com o movimento neopentecostal; todos estes elementos fazem com que seja muito difícil falar de democracia enquanto princípio radical, enquanto realidade efetiva. O termo democracia, ao invés disso, passa a ser um termo usado para legitimar os mais diversos discursos e as mais diversas ações antidemocráticas. E é neste sentido que Jacques Rancière nos ajuda a rastrear o sentido e as origens deste ódio a democracia. Pois, de acordo com a sua maneira de ver a questão, o princípio democrático é uma ameaça direta a toda forma de exclusão social. Enquanto na sociedade houver pessoas com acesso ao mundo político das decisões e outros forem sistematicamente dele excluídos, a democracia será uma potência, antes de tudo, de destruição de ordens violentas e naturalizadas. O ódio que gera é, portanto, o grito ressentido de resistência daqueles que veem seu

mundo de privilégios ameaçado. Mas Rancière, além disso, nos ajuda de forma propositiva a pensar os desafios e os caminhos para a construção de uma participação política efetiva e radical.

Referências Bibliográficas

ARENDR, Hannah. *As origens do Totalitarismo*. Trad: Roberto Raposo. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

ARENDR, Hannah. *O que é Política?* Trad: Reinaldo Guarany. 6.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. (Sieben Bände in 14 Teilbänden). (Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und G.Scholem; Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser). Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008

PEREIRA, Anthony. Sistemas judiciais e repressão política no Brasil, Chile e Argentina. In: SANTOS, Cecília MacDowell; TELES, Edson; TELES, Janaína de Almeida (Orgs.) *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. *Ainda se pode falar em democracia?* Tradução V. Brito. Lisboa: KKYM, 2014a.

RANCIÈRE, Jacques. *Ódio à democracia*. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014b.

TELES, Edson. Entre justiça e violência: estado de exceção nas democracias do Brasil e da África do Sul In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir. (Orgs.) *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.

9. Entre institucionalismo e classes sociais, Estado democrático de direito e ativismo político: sobre crítica da ideologia, racionalidade política e hegemonia social¹



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-09>

Fernando Danner²

Leno Francisco Danner³

Considerações iniciais

Neste artigo, argumentamos que o enfrentamento do fascismo, que cresce no horizonte das democracias ocidentais e da democracia brasileira em particular, não pode ser justificado e realizado a contento apenas pelo liberalismo político, enquanto base teórica e normativa fundamental de nossas instituições e de nossa vida social, exatamente porque esse mesmo liberalismo político se caracteriza como uma concepção *altamente institucionalista* no que se refere à fundamentação e à atuação do poder público e *grandemente despersonalizadora* e, portanto, *despolitizadora* dos sujeitos sociais que, em suas lutas, hegemonias e consensos, dinamizam a evolução social e estruturam as instituições públicas. Com efeito, essas duas grandes virtudes do liberalismo em termos de compreensão da diversidade sociopolítica implicam em que as instituições públicas – seja a correlação de executivo e legislativo, a cargo dos partidos políticos profissionais, seja o judiciário e seus operadores do direito – tenham um sentido lógico-técnico, não-político e não-normativo, que as torna autorreferenciais e autossubsistentes, fechadas, separadas e sobrepostas aos sujeitos sociopolíticos, da mesma forma como individualiza, despersonaliza e despolitiza a organização de classe da sociedade, como se esta fosse marcada apenas por indivíduos particulares sem pertença, sem contexto, sem localização político-econômica como exatamente uma classe. Nesse sentido, a sociedade civil perde protagonismo frente às instituições e, com isso, o Estado democrático de

¹ Uma primeira versão desse texto foi publicada em *Synesis (UCP)*, v. 12, n. 01, pp. 110-129, 2020.

² Universidade Federal de Rondônia. <https://orcid.org/0000-0003-2461-4819>

³ Universidade Federal de Rondônia. <https://orcid.org/0000-0002-2332-3182>

direito fica sozinho, sem base social ampla, sendo instrumentalizado e subvertido, quando não permanentemente violado, por grupos fascistas que crescem dentro e fora das instituições públicas, *em concerto*.

Proporemos, por isso mesmo, um complemento ao liberalismo político que vem do marxismo, a saber, a afirmação tanto da condição de classe dos sujeitos sociopolíticos, evitando-se sua despersonalização e individualização pura e simplesmente, e ligando-se a constituição das instituições com a hegemonia social, as lutas, os contrapontos e os consensos entre esses grupos, quanto da crítica da ideologia como o substrato teórico-normativo fundamental que possibilita uma desconstrução pungente dos interesses de classe – e do fascismo de um modo geral – que se pretendem universais, válidos e vinculantes para a sociedade como um todo. Ao personalizarmos as classes sociais, podemos correlatamente assumir o protagonismo político e os embates em torno aos projetos públicos de sociedade como o médium a partir do qual ocorre a evolução social e a organização das instituições e possibilitar crítica social ampla desde o, a partir do lugar social, econômico e político (também cultural, religioso etc., já que essas condições em geral aparecem imbricadas) dos grupos sociais mais vulneráveis, organizados sempre como classe. Ativismo político e crítica social, portanto, exigem diretamente a personalização das classes sociais e a afirmação e a utilização da pertença e da localização de classe como os pontos inultrapassáveis para se correlacionar teoria e prática – o fascismo, aliás, afirma exatamente a personalização política e a sua pertença como grupo social enquanto as condições fundamentais de sua frutificação política e de sua hegemonia social e institucional, não podendo ser combatido consistentemente apenas desde as instituições, pelos operadores do direito e pelos partidos políticos (muitos deles, operadores do direito e lideranças políticas, diretamente envolvidos com o fascismo).

Justificação pública, pluralismo, pensamento pós-metafísico: a racionalidade vem antes da pertença

Quando falamos em ética e filosofia política, falamos em decisões tomadas de modo racional, falamos também em ações realizadas de modo racional. Na

filosofia ocidental, expressando-nos genericamente, o termo racionalidade significa e implica exatamente em uma tomada de posição com *informação confiável, plenitude de reflexividade* (no duplo sentido do termo, autoconsciência, mente sã e capacidade de mensuração das informações recebidas, acessíveis e públicas – estas informações como a base de nosso posicionamento como pessoa para si e para um público), *igual conhecimento dessas informações por parte de todos os sujeitos deliberantes e atuantes e reconhecimento mútuo da paridade entre esses sujeitos*. São condições fundamentais para a legitimidade de uma perspectiva ético-política horizontalizada, em que todos/as são iguais e, para usar um termo de John Rawls, *racionais e razoáveis*, ou seja, capazes de ter um projeto de vida e de buscar realizá-lo, bem como de interagir, discutir e consensuar com seus pares sobre normas, práticas e instituições comuns (cf.: Rawls, 2000a, § 76, p. 551-560; Rawls, 2000b, p. 237-238; Rawls, 2000c, p. 91-133; Rawls, 2003, § 79, p. 278-282; Forst, 2010, p. 68). Desde que aprendemos, com nosso amigo Aristóteles, de que entre iguais não há nenhum poder-fundamento pré-político e pré-social que confira distinções e privilégios sociais e legitime a posse ou não das instituições públicas, a política depende da deliberação pública entre esses iguais, e esses iguais precisam de informação verídica e reconhecimento comum para tomarem decisões *racionais* e, assim, para construírem um contexto social, político, cultural e institucional comum e conjunto, consensuado e acordado, a partir do qual suas vidas pessoais aconteceriam e, principalmente, a partir do qual seríamos uma efetiva sociedade, em que somos diferentes, mas iguais, um povo com suas múltiplas, singulares e até contraditórias cabeças, mas sempre um povo homogêneo em que a razão pública e a autonomia pessoal refletida falam mais alto sobre instintos violentos e irracionais (cf.: HABERMAS, 2002a, p. 54-55; RAWLS, 2003, §§ 09-11, p. 36-55; HONNETH, 2003, p. 277).

Nesse caso, a ética e a filosofia política ocidentais sempre tiveram por base a pretensão de justificar intersubjetivamente o porquê de o poder ser uma necessidade comum, para cada um em particular, para todos de um modo geral. Obviamente, não qualquer poder, não qualquer forma de poder, mas um poder *racionalizado*, seja no sentido de ele estar justificado a partir de um ideal de cientificidade que lhe conferiria objetividade e, portanto, obrigatoriedade, para além do ceticismo, do relativismo e do

subjetivismo, seja em termos de que, por meio da educação e da força (temor respeitoso, diria Thomas Hobbes), os cidadãos conseguiriam compreender e aceitar que, dentre todas as possibilidades existentes, tudo sopesado, a autoridade e o poder públicos institucionalizados ainda são a melhor saída contra a barbárie da não existência de um poder comum justificado e vinculante, contra o arbítrio personalista desta ou daquela figura política (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 20-21). Note-se, portanto, que a justificação do poder público comum significa também a legitimação de um poder imparcial, impessoal e neutro, no duplo significado que isso tem, a saber, como recusa da pessoalidade política (instituições e autoridades comuns são outra coisa muito diferente que os governantes de ocasião, mesmo que estes sejam reis e padres) e como racionalização da dominação, em que tanto governantes quanto governados sofrenariam instintos, paixões e desejos pessoais que não se coadunariam com a ordem pública e com a integridade dos demais membros – como diriam os contratualistas modernos, pactuamos em torno a um poder central e como que absoluto, *mas com a condição* de que a nossa propriedade seja protegida e respeitada pelo próprio poder público (e pelos demais pactuantes). Tudo considerado e sopesado, portanto, quando tratamos das instituições, dos poderes e das autoridades comuns, quando tratamos ainda das relações e das obrigações recíprocas que temos para com os demais e eles para conosco, preferiremos racionalmente acordar em torno a instituições, valores e práticas comuns que eliminam o poder das paixões e dos arbítrios pessoais, minimizando a vontade de ter e de fazer tudo, mesmo que à custa da violação da integridade dos demais (cf.: RAWLS, 2003, § 62, p. 282-288; HABERMAS, 2002a, p. 43; HABERMAS, 2002b, p. 523).

Ora, desde que a diversidade ou o pluralismo ou a diferença ou a alteridade se tornou o núcleo normativo e factual mais básico, mais central do pensamento contemporâneo – e da filosofia política em particular –, a questão da justificação pública assume um estágio reflexivo renovado, diríamos um estágio de muita moderação e cuidado relativamente à diversidade, de sensibilidade para com as diferenças (cf.: HABERMAS, 2002b, p. 477-478; HABERMAS, 2003a, p. 44; HABERMAS, 2003, p. 33). A filosofia contemporânea de um modo geral e a filosofia política contemporânea em particular são, por excelência, uma perspectiva-*práxis* antifacista, anti-totalitária, antiditatorial, antinormalizante, preocupadíssimas com a

massificação e com a unidimensionalização dos diferentes sujeitos sociais e buscando o máximo possível a promoção e a proteção de suas singularidades. Nesse sentido, em uma democracia, podemos ser e fazer tudo o que quisermos (e, para isso, um amplo conjunto de direitos de primeira, segunda e terceira gerações foi efetivado com mais ou menos sucesso!), menos sermos fascistas e realizarmos violência simbólico-material contra as diferenças. Repetimos: a filosofia política contemporânea é tão sensível às diferenças que procura construir condições institucionais, normativas e metodológicas que permitem ou permitiriam o pleno desenvolvimento humano em termos de diversidade, com a única exceção óbvia do fascismo, que nega todas essas condições e nega todas as diferenças, uma vez que assume bases, valores e condições pré-políticas, pré-sociais, pré-culturais e a-históricas para a reflexão e a ação sobre a condição humana. Nesse sentido, o permitir o pleno desenvolvimento humano significaria, em primeiro lugar, a igual e efetiva representatividade de todos os sujeitos concernidos pelas instituições, pelas normas e pelas práticas intersubjetivamente vinculantes (cf.: RAWLS, 2003, § 45, p. 210-213; HABERMAS, 2002a, p. 48; HABERMAS, 2002b, p. 482-483). Como diz Habermas, depois que a metafísica, a teologia e a biologia se tornaram questões privadas, deixando de ser a base de *fundamentação das instituições públicas*, como acontece em uma democracia, essas mesmas instituições somente podem contar com essa mesma democracia, inclusiva, participativa e de amplo reconhecimento social (cf.: HABERMAS, 2002a, p. 35; HABERMAS, 2003b, p. 34-38). Quando a verdade vai para a esfera privada, sobra somente a democracia como permanente processo de construção e de legitimação da sociedade, por todos, entre todos, para todos. Aqui, mais do que nunca, para a filosofia política contemporânea, a racionalidade política desempenha um papel basilar em termos de construção de uma perspectiva metodológico-axiológica de justificação intersubjetiva dos poderes comuns e, mais uma vez, a perspectiva não-personalista, sob a forma de um procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal, dá a tônica da justificação do poder entre e para a diversidade de sujeitos sociopolíticos.

Quando analisamos o liberalismo político contemporâneo, a centralidade das diferenças, o enfrentamento do fascismo e a recusa de fundamentos essencialistas e naturalizados (de caráter pré-político) para a política (política no seu triplo

significado: instituições públicas, sujeitos políticos e instrumento de orientação-transformação social) representam o seu núcleo basilar de constituição, a sua pedra angular em termos de sentido e de vinculação teórico-prática. O liberalismo político assume como ponto de partida, como meio de campo e objetivo final as diferenças e, por causa disso, quer construir um método de justificação pública que conduza à objetividade dos juízos entre esses diferentes sujeitos sociais, para além de suas pertenças comunitárias, sem negá-las, obviamente, o que é impossível, mas reconhecendo-as como caudatárias de uma condição anterior, isto é, a primazia e a sobreposição do Estado democrático de direito sobre as concepções de bem sempre particulares. Não por acaso, o ponto de partida do liberalismo político de John Rawls é o *fato do pluralismo* e, no que se refere ao liberalismo político de Jürgen Habermas, a noção de *pensamento pós-metafísico* (cf.: RAWLS, 2000c, p. 45-90; HABERMAS, 2002a, p. 20; HABERMAS, 2003a, p. 87). Dito isso, o fato do pluralismo ou o pensamento pós-metafísico reconhece que não é mais possível justificar as instituições públicas e as normas e as práticas socialmente obrigatórias com base em fundamentos pré-políticos, pré-sociais, pré-culturais e a-históricos – por isso a afirmação de Rawls, de que sua teoria da justiça como equidade é política, e não metafísica, ou mesmo a concepção de Habermas de um procedimentalismo jurídico-político de caráter pós-tradicional ou pós-metafísico (cf.: RAWLS, 2000b, p. 210-212; HABERMAS, 2012a, p. 142-227; HABERMAS, 2012b, p. 141-196; HABERMAS, 2003a, p. 153). No contexto do pluralismo ou do pensamento pós-metafísico, isto é, no contexto *da democracia*, não temos mais uma verdade última, de caráter pré-político, pré-social, pré-cultural e a-histórico; a objetividade político-moral é possível, mas deve ser construída intersubjetivamente, por um procedimento imparcial, neutro, impessoal e formal que tenha a diversidade como núcleo normativo e sujeito político, não podendo mais ser imposta de modo horizontal, fascista e ditatorial (cf.: RAWLS, 2000b, p. 212; HABERMAS, 2002a, p. 43).

Para isso, os sujeitos sociais devem separar sua pertença a comunidades morais específicas em relação ao tipo de concepção e de *práxis* público-políticas que os constitui como uma sociedade plural, diferenciada, heterogênea – pós-metafísica, pós-tradicional, descentrada. Devem, portanto, assumir uma perspectiva racional que minimiza e, ao fim e ao cabo, periferiza essa mesma pertença. Ora, essa

primazia de uma decisão racional sobre a própria pertença moral significa dois pontos básicos: primeiramente, os indivíduos deliberantes e legiferantes estão em uma situação igual de discussão e escolha em que qualquer condição pré-política que desequilibre a balança da igualdade e da representação paritária, conferindo mais poder a um e menos poder a outro, é invalidada, deslegitimada; segundo e por isso mesmo, constrói-se e legitima-se a perspectiva de um Estado democrático de direito que, independente de fundamentos pré-políticos, consegue sustentar-se por suas próprias pernas, apenas por meio da solidificação de um patriotismo constitucional em que a importância-primazia-centralidade das instituições públicas não necessita da autoridade da religião ou do apelo a noções biológicas sobre raça, etnia e natureza humana (cf.: RAWLS, 2000c, p. 261-306; HABERMAS, 2002a, p. 149-181). Como consequência, dirá Habermas, em uma democracia, constituída por inúmeras – e nem sempre pacíficas – comunidades morais, *desde que ela funcione*, os indivíduos e os grupos escolherão sempre o Estado democrático de direito às suas posições de mundo pessoais, à sua perspectiva egoísta e etnocêntrica enquanto membros de uma comunidade pré-política (HABERMAS, 2002a, p. 24-25).

Trata-se, aqui, da prioridade do justo sobre o bem, do direito sobre a biologia, da política sobre a religião, no duplo sentido do termo: instituições públicas – e, como guarda-chuva normativo delas, o Estado democrático de direito – são autossuficientes, capazes de, por seus próprios processos jurídico-políticos, justificar-se, conseguir consenso, obediência e reciprocidade sociais e, com isso, estabilizar a interação e a reciprocidade públicas via estrutura básica da sociedade organizada em torno a uma concepção comum de justiça política; e os indivíduos e os grupos sociais, concomitantemente a essa estabilização jurídico-política feita pelas instituições públicas, desenvolvem e afirmam uma perspectiva não-egocêntrica e não-etnocêntrica que se sobrepõe aos instintos primários e emoções gregárias (como a fidelidade a noções pré-políticas de mundo) próprios às comunidades morais sediadas na sociedade civil e, em verdade, canalizando razão e emoção desses indivíduos e grupos sociais para um patriotismo constitucional em que o Estado democrático de direito, e não a etnia ou a raça, a diversidade, e não as posições essencialistas e naturalizadas, passam para primeiro plano, tornem-se a

condição de tudo o mais que a democracia pode ser, fazer e possibilitar (cf.: RAWLS, 2000c, p. 220-260; HABERMAS, 2003a, p. 25; HABERMAS, 2002a, p. 235-260).

Com efeito, como estamos argumentando, na filosofia política contemporânea, em particular Rawls e Habermas, para nossos exemplos aqui, a democracia tem condições de justificar-se e, ao fazer isso, de justificar uma perspectiva antifacista, anti-totalitária e anti-ditatorial, mas, para isso, precisa realizar uma dupla atitude: primeira, canalizar para a sociedade civil e como uma *questão privada* nossas comunidades morais e seus fundamentos pré-políticos, de cunho metafísico, teológico e biológico, levando os indivíduos e grupos a assumirem essas perspectivas *apenas* como uma questão de escolha e de gosto pessoais, privados; e, segundo, recanalizar a razão e a vontade desses indivíduos e grupos em favor de uma forma de consciência moral e de cultura profana não-egocêntricas e não-etnocêntricas, em que a imparcialidade, a impessoalidade, a neutralidade e o formalismo metodológico-axiológicos tornam-se os valores centrais seja das instituições públicas, seja das posturas e das práticas dos indivíduos e dos grupos sociais. Note-se que isso exige uma grande responsabilidade das instituições públicas, das lideranças políticas e dos operadores do direito, mas também uma grande responsabilidade dessas mesmas comunidades morais. As primeiras precisam assumir essa imparcialidade, essa impessoalidade, essa neutralidade e esse formalismo, assim como precisam garantir permanentemente que a integração e a inclusão sociais, o reconhecimento cultural e a participação política sejam efetivas por todos e para todos; as comunidades morais, por sua vez, precisam refrear, moderar, minimizar e até abandonar seu ideal de objetividade forte e sua utilização de pressupostos metafísicos, teológicos e biológicos na política e na cultura, a metafísica, a teologia e a biologia como política e como cultura.

O liberalismo político não apenas depende de modo fundamental da imparcialidade, da impessoalidade e da neutralidade dos sujeitos em deliberação e do contexto dessa mesma deliberação para a justificação vinculante intersubjetivamente das práticas, dos valores e das instituições acordadas; ele é emperrado indelevelmente se não há essa perspectiva imparcial, impessoal e neutra. Por outras palavras, não há liberalismo sem imparcialidade, impessoalidade, neutralidade e formalismo metodológico-axiológicos. Quando as instituições

públicas – em particular o direito e seus operadores – tornam-se personalistas, confundindo o direito com a moral e, portanto, transformando esse mesmo direito em politização direta, desde uma perspectiva essencialista e naturalizada, destrói-se aquela que é a plataforma básica da teoria política liberal, que é a de que o direito, em sua impessoalidade, imparcialidade, neutralidade e formalismo, é a base paradigmática primeira e última garantidora de que uma democracia continue sendo uma sociedade igual, livre e inclusiva *como e por causa do império das leis*. Quando os cidadãos e os grupos sociais recusam essa perspectiva não egocêntrica e não-etnocêntrica que sustenta o liberalismo político, preferindo a afirmação política de suas comunidades morais como um bem social amplo e como um ideal universalista a ser aplicado à diversidade como um todo, quando, ainda, esses mesmos cidadãos e grupos sociais preferem utilizar-se de práticas e de princípios pré-políticos (como a religião, a etnia, a raça), destrói-se a estabilidade social e instaura-se processos amplos e incisivos de estigmatização e de solapamento das diferenças, das minorias político-culturais (cf.: BOBBIO, 1986, p. 86-104; RANCIÈRE, 2014, p. 63). Quando essas duas perspectivas estão juntas, tem-se o caos social, político, cultural e institucional e, com esse caos, a crise sem fim do liberalismo, que não pode contar nem com instituições jurídico-políticas claramente colonizadas e nem com o individualismo democrático desapegado e desanimado, frente ao crescimento do fascismo como massa. O institucionalismo impessoal, imparcial e neutro e a afirmação de uma autoridade não-personalista, que sempre foram os grandes trunfos do liberalismo, ficam travados e impotentes para enfrentar esse misto de politização do direito e de crescimento do fascismo político-cultural, em geral interligados.

Entre ativismo direto e crítica da ideologia: ou por que o liberalismo necessita do marxismo?

Portanto, o liberalismo político, ao recusar pressupostos essencialistas e naturalizados, de caráter pré-político, como fundamento da política democrática e do enquadramento da diversidade humana própria a uma sociedade complexa, exige uma perspectiva não-egocêntrica e não-etnocêntrica tanto por parte das instituições

públicas e privadas e de seus operadores quanto dos próprios cidadãos e grupos sociais (cf.: RAWLS, 2000a, § 75, p. 544-551; HABERMAS, 2002b, p. 468-481; HONNETH, 2003, p. 275; FORST, 2010, p. 334-345). Nesse sentido, o liberalismo constrói um *contexto de justiça* (a) em que há paridade mínima entre os sujeitos deliberantes e legiferantes, que impede que entre eles existam desigualdades extremas e, principalmente, que recusa que elas sirvam para justificar formas de poder público e de estratificação desiguais que favoreçam os mais fortes e prejudiquem os mais fracos; (b) e em que esses sujeitos deliberantes e legiferantes, quando confrontados com o fato do pluralismo, quando face a face uns com os outros, reconheçam e assumam que não poderão impor formas de vida essencialistas e naturalizadas às instituições públicas e aos demais cidadãos, afirmando, portanto, esse sentido não-personalista tanto das instituições quanto de suas ações uns para com os outros. Confrontados com o/a outro/a, nós aprendemos a tolerá-lo/a (quando não a admirá-lo/a, e ele/a para conosco) e percebemos que a imposição de formas de vida morais às e por parte das instituições públicas extrapola o que podemos querer dos/as outros/as e eles/as de nós, o que podemos esperar em termos de atuação das próprias instituições públicas.

O liberalismo político aposta todas as suas fichas nessa compreensão institucionalista e não-personalista de uma democracia, seja no modo de se compreender as instituições, seja no modo de se pensar os sujeitos sociais. Como se pode perceber, Rawls e Habermas abandonam a ideia de se compreender a dinâmica social e a justificação das instituições a partir do conflito de classes e, portanto, sua análise basicamente normativa e institucionalista abandona a crítica da ideologia para assumir exatamente a construção desse quadro normativo amplo (em termos de não-pessoalidade do poder e de oferta de um conjunto básico de direitos e liberdades) como o pano de fundo a partir do qual as instituições são avaliadas, sendo exatamente essas mesmas instituições reconhecidas como o núcleo do protagonismo social, como determinadoras de *status quo*. Rawls utiliza o conceito de estrutura básica da sociedade e esse quadro normativo constituído pelos dois princípios da justiça e pela ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação como chave de leitura para a organização, a justificação e a crítica das instituições (cf.: RAWLS, 2000a, § 03, p. 12-19, § 02, p. 07-12; § 11, p. 64-69);

Habermas utiliza o conceito de sistemas sociais (Estado e mercado) para explicar as especificidades (racionalização social, razão instrumental) e as patologias (burocratização e monetarização) do mundo da vida enquanto estrutura normativa que permite uma avaliação da constituição e dos impactos lógico-técnicos desses mesmos sistemas sociais no mundo da vida, em termos de sociedades modernas (cf.: HABERMAS, 2012b, p. 278, p. 355; HABERMAS, 2003b, p. 83-84). Em ambos os casos, portanto, os sujeitos políticos, em sua pertença, carnalidade e condição de classe, não importam, não têm nenhum peso, uma vez que, primeiro, a compreensão das instituições consiste exatamente em sistemas lógico-técnicos objetivos, impessoais, estruturas e feixes de regras que se sobrepõe às condições de classe; e, em segundo lugar, os sujeitos sociais, próprios à situação de deliberação e consenso originais (posição original e roda do discurso) assumem exatamente essa perspectiva não-personalista para a qual a localização de classe simplesmente não conta de antemão e nem ao longo do processo de deliberação, de justificação e de consenso sobre as normas e as práticas obrigatórias para todos os sujeitos nessa situação, sendo em verdade excluída pelas próprias condições desse processo estilizado de deliberação e de consenso que é a posição original, que é a roda do discurso.

Sociedades democráticas contemporâneas, que são complexas, pluralistas e diferenciadas, nesse diapasão, não se organizam mais em torno a classes sociais estruturadas economicamente e, por isso, a teoria política democrática não pode se dirigir mais a *um destinatário específico*, no caso o proletariado, senão que amplia exatamente esses sujeitos – esse é o pressuposto de fundo das teorias políticas de Rawls e de Habermas (cf.: RAWLS, 2003, § 24, p. 118-120; HABERMAS, 2003a, p. 83; HABERMAS, 2003b, p. 24). Ora, podemos aceitar facilmente o segundo ponto, a ampliação dos sujeitos políticos democráticos, mas certamente não o primeiro, isto é, o fim das classes sociais e dos sujeitos de classe desde uma estrutura econômica, que continua valendo ontem como hoje, ou seja, a condição social estruturada economicamente e, assim, a ideia de um sujeito coletivo caudatário de uma condição socioeconômica comum ainda apresentam plena validade quando observamos perspectivas de relação entre capital e trabalho, decisões de lideranças institucionais sobre política econômica e trabalhista etc. Finalmente, conforme o demonstram

análises de economistas razoavelmente distantes uns dos outros como Paul Krugman, Amartya Sen e Thomas Piketty, a estratificação social e o *status quo*, que devêm de nosso lugar na economia e de condições a ela ligadas, como a cor da pele, o gênero, a sexualidade e o país de origem, por exemplo, continuam influenciando indelevelmente a pertença, a constituição e o posicionamento sociais desses grupos, dessas classes, bem como o tratamento das outras classes para com eles (cf.: KRUGMAN, 2009, p. 16; PIKETTY, p. 2014, p. 09-27; SEN, 2011, p. 07-15). Democracias não eliminam barreiras econômicas de classe, apenas ampliam – e por consequência complexificam – pertenças de classe, que passam a ser entrecruzadas com questões como gênero, raça, etnia etc., dependendo da história de constituição de cada sociedade; democracias não eliminam estruturação econômica como classe social, apenas suavizam, quando funcionam bem, os impactos mais graves de tais diferenças e barreiras de e como classe. Mas as condições, a pertença e a estruturação como grupo econômico permanecem e, como estamos vendo com a crise econômica global de um modo geral e, em particular, das democracias ocidentais em termos de desenvolvimento e inclusão, continuam plenamente atuais.

Por que isso é importante para pensarmos a questão do crescimento do fascismo dentro do contexto das democracias contemporâneas e, como detonador disso, a politização e a personalização dos operadores do direito e a minimização do Estado democrático de direito por parte de lideranças políticas, como acontece no Brasil hodierno? Em que medida isso nos permite complementar essa perspectiva institucionalista e não-personalista própria ao liberalismo político em termos de análise e de justificação das instituições públicas e dos sujeitos sociais? A personalização dos sujeitos políticos, como classes sociais com pertença socioeconômica e com interesses político-normativos explícitos, implica em *disputa por compreensões hegemônicas seja de fatos sociais, seja de propostas institucionais* de organização e de condução da vida social, do que podemos e do que não podemos esperar da sociedade como um todo, ou do Estado, do mercado etc. Não são propostas políticas impessoais, imparciais, neutras e formais, despersonalizadas e subjetivistas, mas propostas políticas interessadas, que se baseiam tanto em classes sociais específicas quanto em associação desses

interesses de classe com interesses universais e com vontade coletiva, isto é, com a e por meio da política. Nesse sentido, quando se despersonaliza os grupos sociopolíticos e sua condição econômica (entremeada com pertença cultural, religiosa, com perspectiva *racial* etc.), se perde de vista (a) a possibilidade de enfrentamento, na sociedade civil e na relação entre sociedade civil e instituições, de sujeitos sociais explícitos, que podem ser vistos e analisados, dando-se lugar a esse conceito formal, impessoal e neutro de instituição, mas também de um conceito não-personalista de sujeito social macro, como a classe social; (b) a possibilidade de avaliação crítica da verdade ou da falsidade dos enunciados e das práticas políticas realizados publicamente desde essa perspectiva da classe social; (c) o desvelamento de situações de exclusão, de marginalização e de violência de classe, ou mesmo da pretensa universalidade dos programas políticos e dos valores de classe, assumidos publicamente pelas perspectivas institucionais hegemônicas; e (d) a luta política de classe, em que os déficits do Estado democrático de direito em sua correlação com os sistemas político e econômico, com as práticas culturais e as relações recíprocas, são desvelados e enfrentados exatamente pelos grupos sociais marginalizados desde uma *voz-práxis* que parte do fato de que esses grupos enquadram uma realidade falsa assumida e fomentada por classes sociopolíticas hegemônicas com interesses particulares fomentados como interesses públicos.

Dito de outro modo, a assunção de classes sociais fundadas em e dinamizadas por pertença econômica e cultural e racial e religiosa etc., permite assumir que o conflito por interpretações hegemônicas de sociedade via prática política cotidiana – não meramente institucional, despersonalizada e impessoal, portanto – pode ser vista como correta ou incorreta, mas não porque as instituições afirmam neutra e impessoalmente o que é correto ou incorreto (como se fossem imunes e sobrepostas às disputas de classe), e sim porque as lutas, as contraposições e os consensos sociais dependem exatamente de um ativismo em que também os marginalizados têm voz e vez e, a partir de suas experiências contextualizadas de marginalização, de exclusão e de violência, desvelam a ideologia por trás das perspectivas hegemônicas, *de classe*. A pertença, a divisão e a luta entre classes sociais, portanto, permite a correlação de ativismo político e de crítica da ideologia, a partir da primazia das lutas sociopolíticas na sociedade civil, que

determinam a dinâmica e a orientação das instituições. Se, no liberalismo político, a estrutura básica da sociedade ou os sistemas sociais (instituições lógico-técnicas, não-políticas e não-normativas, de caráter impessoal, neutro, imparcial e formal) causa problemas de integração no âmbito da sociedade civil, na perspectiva da luta de classes é da sociedade civil que parte o grosso da dinâmica social e da organização das instituições.

Dois pontos importantes para o enfrentamento do fascismo emergem daqui: primeiro, de que as instituições públicas são construções permanentes, dependentes não de sua autorreferencialidade, mas dos embates, dos consensos e da hegemonia dos grupos sociais disputantes pelo poder (e eles sempre estão disputando poder, hegemonia); segundo, de que é exatamente um misto de ativismo político ilustrado e crítica da ideologia que pode complementar o déficit interpretativo do liberalismo político ao assumir uma perspectiva técnica em termos institucionalistas e ao afirmar uma concepção não-personalista no que se refere aos sujeitos sociais. Na e para a crítica da ideologia, portanto, os sujeitos sociais, como classes, são personalizados, têm consciência e interesses de classe, tem lugar e estruturação de e como classe, lutando enquanto tais; e as instituições são estruturas e feixes de poderes públicos que dependem da hegemonia social, do embate e da participação permanente na esfera pública das classes sociais como sujeitos políticos ampliados, organizados e atuantes como um corpo coletivo, pelo menos minimamente.

As instituições público-políticas obedecem a movimentos sociopolíticos amplos, com caráter de classe. As classes sociais disputam poder institucional e hegemonia em termos de imaginário sociocultural. Dessa disputa por hegemonia tem-se, em consequência, a estruturação gradativa, negociada, tensa, contraditória, mas sempre dinâmica, daquelas instituições e, por conseguinte, de um modo mais geral, a evolução das instituições. Isso não parece difícil ou problemático de concordar-se, muito pelo contrário. Essa correlação de estruturação e de contraposição de classe, correlacionada à aplicação de uma perspectiva de crítica da ideologia, coloca-se como um caminho importante para pensarmos a distorção ideológica utilizada para justificar hegemonia de classe, institucional e socialmente. O fato de termos vivido, na última eleição, uma situação ampla de subversão da discussão política e de polarização social – sem capacidade de diálogo e de

reciprocidade políticos – por meio da consolidação das *fake news* nos leva a perceber que a base do liberalismo foi implodida permanentemente, isto é, a intersecção de (a) centralidade das instituições públicas, (b) despersonalização e individualização dos sujeitos políticos, (c) a reciprocidade, o reconhecimento e a tolerância sociais e (d) a pressuposição de veracidade por trás das informações publicadas pelos diferentes sujeitos políticos em busca por hegemonia foram substituídas por uma guerra estratégica de posições de classe sem nenhuma moderação institucional e, em muitas situações, cooptando instituições e operadores institucionais – de militares a juízes, procuradores, delegados e ministros do STF, passando por lideranças políticas novas e velhas, esse conflito aberto, dentro e fora das instituições, assumiu exatamente a feição de uma luta de classes, e não mais a forma de uma negociação liberal entre instituições impessoais e sujeitos políticos despersonalizados. No contexto do fascismo – em muitos casos detonados publicamente, como podemos perceber pela Vaza-Jato – tem-se exatamente a centralidade da sociedade civil, dos grupos sociais próprios à sociedade civil como protagonistas básicos da dinâmica política. O fascismo, com isso, escancara o caráter central da sociedade civil e o protagonismo das classes sociais, situações muitas vezes obnubiladas ou submetidas a um véu e silenciadas pela aparente centralidade de um Estado democrático de direito, de operadores do direito e de partidos políticos não-personalizados, que supostamente assumem imparcialidade, impessoalidade e neutralidade frente às posições de classe próprias à sociedade civil.

Nesse sentido, sim, as instituições públicas e privadas – estrutura básica da sociedade ou sistemas sociais – determinam *status quo*, conforme o modo como estão organizadas (cf.: RAWLS, 2000a, § 02, p. 07-08; HABERMAS, 2003b, p. 147-148), mas assim o fazem a partir dessa condição primigênia da hegemonia social, cultural, política e normativa de uma visão de classe, caudatária do protagonismo dos sujeitos sociais personalizados como classes sociais de caráter macro. Sem isso, não há nem política, nem estruturação e dinamização das instituições. Da mesma forma, os sujeitos sociais agem de modo personalizado e, principalmente, enquanto pertença coletiva, como grupo, como classe. Esse lugar estruturante, aliás, não apenas não precisa ser negado, como também é a condição para o entendimento

das posições políticas disputantes por hegemonia e suas propostas de integração social. Se não conhecemos tais pertencas, tais lugares estruturantes, e se não os afirmamos, também descaracterizamos a prática política cotidiana ao ponto de a inação e o fatalismo políticos sem as atitudes fundamentais da democracia (como o mostram sempre os dados de abstenções eleitorais, cada vez maiores e mais pungentes) e, principalmente, ao ponto de acreditarmos erroneamente que as instituições públicas funcionam de modo técnico, apolítico, despolitizado, sobrepostas e independentes das classes sociais, das lutas por hegemonias e exatamente dessas perspectivas hegemônicas que se consolidam no dia a dia. Por fim, inclusive, se negamos as disputas de classe, abrimos mão, em grande medida, das contradições e dos contrapontos sociopolíticos que são fundamentais para a construção de acordos e de consensos mínimos que caracterizam uma democracia pluralista, uma vez que a despersonalização dos sujeitos políticos, assumida pela perspectiva política liberal, leva diretamente a um institucionalismo forte, de caráter lógico-técnico que, sob o argumento da neutralidade, da impessoalidade, da imparcialidade e do formalismo, constrói um fosso intransponível entre instituições e sociedade civil, operadores do direito e profissionais da política *versus* movimentos sociais, *técnica versus práxis*.

Importante, por fim, é a constatação de que o fim da verdade na política e, como consequência, a impossibilidade de imposição da verdade à pluralidade pela política, conforme o argumentam Rawls e Habermas (ou mesmo Rorty e Vattimo) (cf.: RAWLS, 2000b, p. 202; HABERMAS, 2012a, p. 20; HABERMAS, 2002a, p. 49; RORTY, 1994, p. 355-362; VATTIMO, 2016, p. 19-36) não significam o fim da disputa pelas interpretações hegemônicas do que é a sociedade, do que devem fazer as instituições, e nem o fim das lutas sociais por hegemonia desses projetos amplos. Como consequência, também não significam a inação política dos sujeitos sociais despersonalizados e nem a substituição destes por instituições que, como estruturas lógico-técnicas, não-políticas e não-normativas, minimizam a centralidade da sociedade civil e de seus grupos sociopolíticos, senão que significam exatamente a sempre necessária retomada do protagonismo dos grupos sociais excluídos e marginalizados como condição da crítica social, do reconhecimento cultural, da luta política e do aprendizado moral-pedagógico exigidos por uma

sociedade democrática (cf.: RANCIÈRE, 2014, p. 129; DANNER, 2017, p. 101-123). Isso não é uma questão técnica. Não basta, como quer Rawls, traçarmos uma pesquisa para definirmos seja as posições sociais relevantes às quais os princípios da justiça e a posição original que permite a construção daqueles se referirão, seja o conceito de indivíduos-grupos menos favorecidos ao qual o princípio da diferença e a distribuição de bens sociais primários incidirão (cf.: RAWLS, 2000a, § 16, p. 101-107). A aplicação institucional não é automática e nem está sujeita a uma continuidade sem atores políticos com poder de pressão e de construção de hegemonia. Tais projetos, como estamos enfatizando, dependem, antes, de hegemonia social, de lutas sociais, de sujeitos políticos ativos, que se contrapõem, que interagem socialmente e, ao fazerem isso, que constroem consensos e acordos de classe. E esses sujeitos, na sua pertença e nas suas experiências de marginalização e de exclusão, têm uma pretensão de verdade que pode e deve ser utilizada como substrato tanto para a leitura de propostas sociopolíticas dos adversários, incluindo-se as fake news, quanto de enquadramento e de orientação das instituições, Estado e mercado primordialmente, em torno a seus *déficits* e a políticas públicas e projetos de planificação socioeconômica. É aqui que o marxismo complementa o liberalismo. Se este ensinou de modo inultrapassável ao marxismo a centralidade do Estado democrático de direito, o marxismo ensina, também de modo inultrapassável, que os dois pressupostos centrais do liberalismo, (a) individualização e despersonalização dos sujeitos políticos e (b) instituições públicas como estruturas sobrepostas à sociedade civil, de cunho lógico-técnico, não-político e não-normativo, de fundamentação e funcionamento autorreferencial e em termos de imparcialidade, impessoalidade, neutralidade e formalismo, levam ao emperramento da política e à minimização da importância e do protagonismo da sociedade civil e de suas classes sociais. O institucionalismo é produto da ação, da contradição, da luta e dos acordos entre classes, nunca independente destas condições e destes sujeitos. E é o lugar destes sujeitos, portanto, principalmente no caso das classes trabalhadoras, que ainda serve como base normativa para a desconstrução da ideologia do livre mercado, da meritocracia pura e do desenvolvimento como monetarização pura e simplesmente, para a organização das instituições e para a formulação de políticas públicas em que é a conciliação entre

capital e *trabalho* que se coloca como a base para a resolução da crise socioeconômica sem fim que vivemos.

Considerações finais

Certamente, essa tentativa do liberalismo político em enfrentar as fake news como arma política e, portanto, em domar os instintos gregários de cunho pré-político, no contexto do Estado democrático de direito e do pluralismo e do relativismo culturais, que levam (estes instintos gregários) à sobreposição das pertencas comunitárias sobre essa perspectiva não-egocêntrica e não-etnocêntrica própria a e exigida por uma democracia contemporânea, basicamente pela via institucional, não tem como prosperar, uma vez que, por despersonalizar os sujeitos sociais e conceber as instituições como anteriores e independentes destes, acabam despolitizando a sociedade civil e transformando essas mesmas instituições em estruturas basicamente lógico-técnicas, não políticas e não-normativas, imunes e sobrepostas aos sujeitos sociais e suas lutas, coisa que elas não são. Ao despersonalizar os sujeitos políticos e a situar as instituições como anteriores às próprias lutas políticas e independentes dos confrontos e da hegemonia de classe, o liberalismo político coloca todo o penso da estabilidade social nas instituições público-políticas, e não no ativismo político permanente, silenciando e até deslegitimando o embate das forças sociais entre si – é este embate, e não um institucionalismo despolitizador, que pode fazer frente, ainda que de modo mínimo, a esta situação de desinformação política e de lavagem cerebral produzidas contra grupos e indivíduos sociais específicos sempre com pretensão de hegemonia como grupo, o que origina essa perspectiva teórico-política estratégica de construção e de enfrentamento de inimigos amplos, de desinformação e distorção da realidade política. Isso, como dissemos, só se combate com ativismo político e crítica da ideologia em favor do Estado democrático de direito.

Referências bibliográficas

BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

DANNER, Leno Francisco. "The apolitical social contract: contemporary democratic politics beyond depoliticized social contract", *Kriterion*, Belo Horizonte, nº. 136, Abr./2017, p. 101-123.

FORST, Rainer. *Contextos da justice: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo (Vol. I): racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo (Vol. II): sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade (Vol. I)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade (Vol. II)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002a.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

KRUGMAN, Paul. *O regresso da economia da depressão e a crise actual*. Lisboa: Editorial Presença, 2009.

PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

RAWLS, John. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000c.

RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Petrópolis: Vozes, 2016.

10. Normatividade imanente e institucionalização das práticas sociais de participação política em Iris Marion Young¹



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-10>

Wescley Fernandes Araujo Freire²

Pelo contrário, devemos recorrer aos potenciais do passado partindo do horizonte praticamente aberto do próprio futuro, àquelas fases de transformação em que o novo surgiu – ou poderia ter surgido. Simultaneamente, uma semelhante hermenêutica das 'possibilidades passadas não realizadas' se anima para um distanciamento radical em relação ao próprio presente. Isso não significa uma celebração de ruptura com a continuidade; pois, mesmo na rejeição, na revisão dos antigos erros, afirma-se a continuidade de um processo de aprendizagem.

Jürgen Habermas.

Standards of political communication should be thought of as virtues, however, rather than as conditions of entry into public deliberation. Arguments, greetings, stories, and rhetoric all have their virtues. While most people most of the time do not achieve excellence in any of them, most of us recognize and admire excellence in others when we see it performed. Capacities for communicating in situations of social difference and conflict can be developed and deepened, and a public is always better if more of its members have more developed capacities than fewer. The expanded conception of political communication I have proposed here provides theorists and those who wish to design inclusive deliberative practices with more attentive ways of allowing for and evaluating the

¹ O presente trabalho é um recorte modificado do Capítulo 2 – Teoria da ação comunicativa e o problema da institucionalização sionormativa dos processos de aprendizagem da tese de doutorado *A institucionalização dos processos de aprendizagem em Habermas* (2021), defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. A pesquisa de doutoramento contou com o financiamento da FAPEMA, sob a forma de concessão de Bolsa de Doutorado.

² Universidade Federal do Maranhão – UFMA. <https://orcid.org/0000-0003-0807-1877>

contributions people and groups make to political discussion than have most deliberative theories so far.

Iris Marion Young

A análise da institucionalização das práticas sociais de participação política, sob o prisma da ontologia social da normatividade imanente das práticas sociais (Rahel Jaeggi, Titus Stahl), permite repensar e reconstruir a “gramática habermasiana” como referencial teórico tendo em vista o esclarecimento dos *gaps* observados nas tentativas de mediação entre esfera pública (*Öffentlichkeit*) e sociedade civil (*Zivilgesellschaft*), especialmente no contexto da “reconstrução da história da teoria” na *Teoria da ação comunicativa* (1981), bem como suas consequências para os movimentos sociais e a práxis social dos movimentos emancipatórios. Nesse sentido, o presente trabalho deve ser compreendido a partir do diagnóstico e das consequências dos *déficits* de institucionalização e sionormativo da esfera pública habermasiana, a despeito dos esforços teóricos empreendidos pelo autor em *Facticidade e Validade* (1992). Dito isso, convém ainda advertir o leitor deste texto para o seguinte diagnóstico apresentado anteriormente³:

Considerando as posições de Stahl e Jaeggi sobre a normatividade imanente do Social e das práticas sociais, bem como o entendimento de Jean Cohen, Andrew Arato e Iris Young sobre a função política da sociedade civil e da esfera pública, pode-se afirmar que Habermas apresenta uma compreensão defensiva na *Teoria da Ação Comunicativa* e ambivalente em *Facticidade e Validade* sobre o potencial normativo da sociedade civil e da esfera pública, conforme observado na seguinte passagem: “Todavia, a sociedade não pode ser tida simplesmente como um ponto de fuga para o qual convergem as linhas de uma auto-organização da sociedade como um todo. Cohen e Arato insistem, com razão, que a sociedade civil e a esfera pública garantem uma margem de ação muito limitada para as

³ Cf. FREIRE, Wesley Fernandes A. Institucionalização e sionormatividade da esfera pública em Habermas. *Griot*, v. 23, p. 270-299, 2023; Cf. FREIRE, Wesley Fernandes A. Os *déficits* de institucionalização e sionormativo da esfera pública habermasiana. In: FREITAS, Flávio Luiz de Castro; ASSAI, José Henrique (Org.). *História da Filosofia, Filosofia das Psis, Filosofia Política e Outros Saberes*. São Luís: EDUFMA, 2023. p. 307-362.

formas não institucionalizadas de movimentos de expressão da política. Eles se referem a uma autolimitação estruturalmente necessária da prática de uma democracia radical.” Compreendo que a interpretação de Cohen e Arato resulta da identificação das limitações estruturais do conceito de sociedade civil e do declínio da esfera pública, mas não corresponde a uma posição teórica defensiva ou conservadora relativa à função política da sociedade civil diante do sistema político. Tampouco ambos ignoram a necessidade de se repensar o rearranjo conceitual e o arranjo institucional do conceito de sociedade civil, a fim de que possam amplificar a ressonância normativa da práxis social emancipatória. À luz da crítica imanente, a concordância de Habermas com Cohen e Arato revela que ele não atribui à sociedade civil e esfera pública a capacidade de responder pela autodeterminação, auto-organização e autodesenvolvimento de formas de vida coletivas. O que Jaeggi e Iris Young procuram assinalar é que não basta apenas a garantia legal de participação nos espaços públicos sociais se não há instituições que corporificam as práticas sociais resultantes de experiências inovadoras e autônomas de participação política ancoradas na sociedade civil. O princípio da legitimidade democrática e o princípio liberal dos direitos subjetivos devem ser traduzidos no desenvolvimento institucional da sociedade civil. Contudo, penso que Habermas deseja evitar [na fronteira entre sociedade civil e sistema político] uma disputa pela institucionalização da legitimidade do poder político, tornando compreensível a posição ambivalente em relação à dimensão normativa das práticas sociais situadas na sociedade civil. Seja como for, não basta a institucionalização dos discursos para a manutenção das expectativas de emancipação, visto que os princípios da democracia formal – sufrágio universal, regra da maioria, proteção das minorias, representação, alternância da representação e do poder, liberdade de imprensa, reunião e opinião – devem ser traduzidos na corporificação institucional do potencial normativo das práticas sociais para a resolução de problemas de integração social.⁴

⁴ FREIRE, Wesley Fernandes A. *A institucionalização dos processos de aprendizagem em Habermas*. 2021. 438 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021. p. 267-268.

As contribuições teóricas de Iris Marion Young (1949-2006) ⁵ permitem demonstrar que, apesar de seus limites (in)formais, a sociedade civil contribui para a autocompreensão normativa, o autodesenvolvimento e a auto-organização de uma forma de vida enquanto conteúdos da aprendizagem política, pressupondo o desenvolvimento de determinadas *capabilities* entendidas como catalisadoras dos processos de aprendizagem política, identificados à solução dos problemas de integração social. O conteúdo dos processos de aprendizagem política – autocompreensão normativa, autodesenvolvimento e auto-organização – e as *capabilities* requeridas para o aprendizado político constituem-se num processo circular, pois o aprimoramento e a ampliação das *capabilities* são induzidos pela construção de respostas sacionormativas aos problemas de integração social, soluções que efetivam a autocompreensão normativa, o autodesenvolvimento e a auto-organização da sociedade civil, refletindo a incorporação institucional das *capabilities* desenvolvidas na interação sociopolítica entre cidadãos, incluindo a sensibilidade política para o reconhecimento daqueles indivíduos que requerem jurídica e politicamente o *status* de cidadania, isto é, imigrantes, exilados, refugiados, entre outros. Nessa linha de argumentação, a normatividade imanente das práticas sociais pode ser entendida como a chave explicativa da unidade ontofilogenética dos processos de aprendizagem habermasianos, outrora explicados pela mediação da pragmática formal, do interacionismo simbólico (Mead) e da ação comunicativa.

Argumentando com e contra Jürgen Habermas, Young entende que a esfera pública funciona como um elo entre cidadãos e estruturas do poder, não apenas exercendo a crítica à legitimidade da autoridade política, mas propondo práticas sociais e políticas autônomas inovadoras dirigidas à implementação de mudanças sociais e políticas na sociedade. Diferente de Habermas, por exemplo, ela apresenta um conceito de esfera pública ⁶ com “teor político ofensivo” que reivindica a proposição de práticas políticas capazes de resolver problemas, tendo em vista a

⁵ Sobre a vida e obra de Iris Marion Young, ver NAGEL, Mechthild. Young, Iris M. In: TURNER, Bryan S. (Ed.). *Encyclopedia of Social Theory*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2017.

⁶ A história do conceito de esfera pública (*Öffentlichkeit*) e suas reformulações no bojo da construção da teoria crítica da democracia habermasiana perpassa as obras *Mudança estrutural da esfera pública* (1962), *Teoria da ação comunicativa* (1981), *Facticidade e Validade* (1992) e *Uma nova mudança estrutura da esfera pública e a política deliberativa* (2023, edição brasileira), bem como artigos e prefácios de obras vinculados a tal discussão.

realização de interesses generalizáveis. Para Young, os limites políticos e normativos da sociedade civil estão relacionados com a divisão de trabalho sobre temas e funções particulares que se estabelecem entre a sociedade civil e o Estado (YOUNG, 2000, p. 180-188). Embora as instituições da sociedade civil e as instituições formais do Estado sejam modeladas por temas e funções específicos, tal divisão de trabalho não veda à sociedade civil a possibilidade de criar iniciativas inovadoras e autônomas de participação política, derivadas das práticas sociais com potencial sacionormativo e corporificadas por instituições sociais. As práticas e instituições sociais inscritas na sociedade civil contribuem decisivamente para a realização da autocompreensão normativa (autodeterminação), autodesenvolvimento e auto-organização da própria sociedade civil. A esfera pública e a sociedade civil devem realizar tarefas complementares apesar das tensões entre associações civis e instituições do Estado (YOUNG, 2000, p. 154-157).

Young aponta a divisão de trabalho entre as associações e as instituições da sociedade civil e as instituições formais do Estado quanto à tarefa de realização da justiça social diante da injustiça estrutural, violência e sofrimento, que representam obstáculos à construção de uma democracia radical. Com base nas teses de *Inclusion e Democracy* (2000), particularmente sobre a relação entre democracia e justiça, participação e representação, organização da sociedade civil e democracia associativa, e a crítica do ideal de integração e solidariedade diferenciada⁷, pode-se afirmar que os ideais da autodeterminação, do autodesenvolvimento e da auto-organização da sociedade civil não devem ser determinados pelos mecanismos

⁷ De acordo com Young, a *solidariedade diferenciada* (*differentiated solidarity*) consiste num ideal alternativo de inclusão social e política, baseado no respeito e obrigação mútua, compromissado em combater a exclusão e fomentar a liberdade individual, indo além da mera integração social quando reivindica a liberdade de associação de grupos sociais culturalmente diferenciados, que dirigem suas práticas sociais (ações e interações) para a solução de um conjunto de problemas relacionados às condições estruturais e de desenvolvimento que afetam obrigações de justiça. Cf. YOUNG, Iris M. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 197; p. 221. Neste trabalho, gostaria de invocar, quando for oportuno, o conceito habermasiano de *solidariedade civil* (*staatsbürgerlich Solidarität*) ou *solidariedade política* – que não reivindica o conteúdo de obrigações morais e jurídicas – como um “vínculo de irmanação” constitutivo do tecido social fundado em expectativas exigentes de confiança no comportamento recíproco das partes no futuro – que certamente não excluem o investimento pelos princípios de liberdade igual, autonomia e respeito –, isto é, a solidariedade civil (política) consiste no interesse mútuo na preservação do próprio bem-estar e integridade da forma de vida política comum. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Na esteira da tecnocracia: pequenos escritos políticos* XII. São Paulo: Unesp, 2014. p. 138-151.

funcionais da esfera econômica, que permanece distinta da sociedade civil e do Estado. Embora Young afirme a existência de diferentes temas, funções e capacidades inerentes à sociedade civil e ao Estado, a sociedade civil e esfera pública cumprem tarefas insubstituíveis para a realização da autodeterminação, do autodesenvolvimento e da auto-organização, isto é, os conteúdos dos processos de aprendizagem política corporificados nas práticas sociais institucionalizadas das formas de vida como instâncias de resolução de problemas.

A sociedade civil deve desenvolver atitudes e atividades civis à margem dos limites formais de atuação do Estado, cuja ressonância não permanece alheia aos representantes dos poderes instituídos. Young afirma que a sociedade civil desempenha um papel preponderante para o aprimoramento de práticas democráticas e bem-estar social em regimes constitucionais liberais: "Civil society promotes trust, choice, and the virtues of democracy."⁸ (YOUNG, 2000, p. 155) Contudo, ela problematiza a ideia de que a sociedade civil estaria melhor preparada do que o Estado para estabelecer necessidades, oferecer serviços e ampliar a solidariedade social. Nesse sentido, o Estado deveria não apenas permitir, mas estimular o desenvolvimento da vida associativa em proveito da realização dos bens sociais básicos eleitos pelas formas de vida coletiva.

Young confronta as pretensões da sociedade civil com as funções e os limites da forma de vida associativa integrada ao Estado de direito, cujas práticas políticas democráticas reconhecem as liberdades básicas apesar das injustiças estruturais existentes. A atividade associativa da sociedade civil fomenta o espaço da crítica dirigida às tendências da democracia liberal, que reproduzem desigualdades econômicas e sociais. As práticas sociais corporificadas em instituições civis organizam e formalizam a participação política de contrapúblicos como públicos marginalizados e discriminados, minorias étnicas e religiosas, etc., criando espaços que favorecem o desenvolvimento da linguagem e a ressonância das vozes plurais que carregam experiências e percepções nem sempre traduzíveis diretamente na forma do discurso político (YOUNG, 2000, p. 155).

⁸ O texto correspondente na tradução é: "Sociedade civil promove confiança, escolha, e as virtudes da democracia."

As associações, organizações e instituições sociais situadas na sociedade civil podem promover a discussão pública e agitação política encenada pelos cidadãos, visando à influência sobre instituições corporativas e agenda política do Estado, acelerando mudanças práticas na sociedade civil. A atividade associativa pluralista e a discussão pública ampliam o espaço de participação na democracia representativa, possibilitando novos modos e eixos de representação política, responsáveis pela função catalisadora da reprodução da solidariedade diferenciada (YOUNG, 2000, p. 221-228), isto é, “[...] um commitment to combat exclusion and foster individual freedom.”⁹ (YOUNG, 2000, p. 197) Para Young, a solidariedade diferenciada “[...] affirms the freedom of association that my entail residential clustering and civic differentiation”¹⁰ (YOUNG, 2000, p. 197) “[...] notices and affirms that locally and culturally differentiated groups dwell together in a wider region whose structural and environmental conditions affect them all, and where actions and interactions often have distributive consequences that tend to benefit some over others”¹¹ (YOUNG, 2000, p. 197) e também “[...] affirms that groups nevertheless dwell together, whether they like it or not, within a set of problems and relationships of structural interdependence that bring with them obligations of justice.”¹² (YOUNG, 2000, p. 197)

A pergunta principal que Young procura responder no capítulo cinco de *Inclusion and Democracy*, intitulado *Civil society and its Limits*, consiste na identificação do papel da sociedade civil na realização da justiça social (YOUNG, 2000, p. 158). Ela segue autores como Habermas, Michael Walzer¹³, Cohen e Arato na delimitação da sociedade civil como esfera do Social (*das Soziale*) distinta da economia e do Estado, caracterizando-a como uma rede voluntária de atividades

⁹ O texto correspondente na tradução é: “[...] um compromisso para combater a exclusão e promover a liberdade individual.”

¹⁰ O texto correspondente na tradução é: “[...] afirma a liberdade de associação que pode envolver agrupamento residencial e diferenciação cívica.”

¹¹ O texto correspondente na tradução é: “[...] adverte e afirma que grupos local e culturalmente diferenciados vivem juntos numa região ampla cujas condições estruturais e ambientais afetam todos eles, e onde ações e interações às vezes têm consequências distributivas que tendem a beneficiar alguns sobre outros.”

¹² O texto correspondente na tradução é: “[...] afirma que, contudo, grupos vivem juntos, se eles gostem ou não, dentro de um conjunto de problemas e relações de interdependência estrutural que trazem com eles obrigações de justiça.”

¹³ Cf. WALZER, Michael. *The Idea of Civil Society*. In: WALZER, Michael. *Toward a Global Civil Society*. Providence: Berhahan Books, 1995.

associativas, segmentada pelos níveis das associações privadas, associações cívicas e associações políticas ou pública. A sociedade civil deve promover a inclusão, a expressão e a crítica requeridas pela ideia de uma democracia radical. Contudo, Young afirma que as instituições do Estado possuem um papel igualmente não substituível no que diz respeito à promoção da democracia e da justiça social: "State institutions have unique capacities for co-ordination, regulation, and administration on a large scale that well-functioning democracy cannot do without."¹⁴ (YOUNG, 2000, p. 156) Young considera que a atividade associativa contém uma tensão produtiva entre instituições do Estado e as práticas democráticas das associações cívicas, visto que "[...] a strengthening of both is necessary to deepen democracy and undermine injustice, especially that deriving from private economic power."¹⁵ (YOUNG, 2000, p. 156) Sociedade civil, Estado e economia deveriam estabelecer limites e apoio mútuo tendo em vista o desenvolvimento equilibrado do Social. Young assevera que os movimentos sociais deveriam exigir cada vez mais do Estado e do mercado a disponibilidade dos bens sociais básicos incorporados à ideia de justiça social e explorar formas inovadoras e autônomas de vínculos entre sociedade civil e Estado, capazes de fortalecer e aprimorar a institucionalização do potencial normativo da práxis social.

Apesar da distinção estabelecida por Young entre as capacidades do Estado e da sociedade civil, proponho a conjectura de que os conceitos de justiça social e de injustiça apresentados pela autora informam os possíveis conteúdos dos processos de aprendizagem política, cuja realização pressupõe o potencial normativo das práticas sociais corporificadas nas instituições da sociedade civil, articulando a interação social, atividade associativo-participativa e deliberação pública enquanto procedimentos que conferem legitimidade às normas sociais. Ora, explica Young, a injustiça abrange a dominação e opressão (exploração,

¹⁴ O texto correspondente na tradução é: "Instituições do Estado possuem capacidades únicas para coordenação, regulação, e administração em grande escala que o bom funcionamento da democracia não prescindir."

¹⁵ O texto correspondente na tradução é: "[...] um fortalecimento de ambos é necessário para aprofundar a democracia e minar a injustiça, especialmente aquela derivada do poder econômico privado."

marginalização, impotência, imperialismo cultural e violência)¹⁶. A dominação assume a forma de bloqueios institucionais que impedem as pessoas de participar de processos e decisões que estabelecem as ações e possibilidades da ação. A dominação viola a justiça social porque recusa a autodeterminação dos indivíduos (YOUNG, 2000, p.156). Por sua vez, a opressão implica em processos institucionais sistemáticos que impedem a aprendizagem e utilização de habilidades satisfatórias ou expansivas em contextos socialmente reconhecidos. A opressão restringe a capacidade das pessoas para estabelecer interações comunicativas com outros indivíduos ou expressar sentimentos e perspectivas sobre uma forma de vida social em contextos compartilhados por outras pessoas. A opressão viola a justiça social porque recusa o autodesenvolvimento dos indivíduos (YOUNG, 2000, p. 156). Para Young, a opressão é um conceito estrutural que afeta determinados grupos sociais, em particular, mulheres, negros, *chicanos*, porto riquenhos, entre outros indivíduos pertencentes a povos hispânico-americanos, nativos americanos, judeus, lésbicas, gays, árabes, asiáticos, idosos, trabalhadores assalariados, deficientes físicos e pessoas mentalmente incapacitadas (YOUNG, 2004, p. 38), explorando-os economicamente, marginalizando-os socialmente, tornando-os impotentes diante do Estado, impondo-lhes a intolerância e/ou dominação cultural e a violência física, sexual, mental e cultural (YOUNG, 2004, p. 38).

Young afirma que a vida associativa da sociedade civil pode promover a autodeterminação. Entendo, porém, que deve haver uma corporificação socioinstitucional das práticas sociais que estruturam a atividade associativa da sociedade civil. A institucionalização do potencial normativo imanente das práticas sociais permite repensar a relação entre pluralidade, co-ordenação e autodesenvolvimento da sociedade civil. A ontologia social da normatividade imanente das práticas sociais reposiciona a sociedade civil diante do problema das injustiças estruturais que conduzem a dominação e opressão. Se, como afirma Young, “[...] state institutions are necessary to undermine such oppression and

¹⁶ Sobre o conceito de opressão como exploração, marginalização, impotência, imperialismo cultural e violência, ver YOUNG, Iris Marion. Five faces of oppression. In: HELDKE, Lisa; O'CONNOR, Peg (Eds.). *Oppression, Privilege, & Resistance*. Boston: McGraw Hill, 2004. p. 37-63.

promote self-development”¹⁷ (YOUNG, 2000, p. 156), contudo, a agenda política, econômica e social, bem como os processos de tomada de decisão governamental não devem permanecer alheios aos processos de formação da opinião e vontade, que se encontram ancorados no conteúdo normativo das práticas sociais e exigindo o reconhecimento formal das instituições do Estado. Nesse sentido, Young tem razão em afirmar que as instituições do Estado e as instituições das formas de vida associativas da sociedade civil mantêm uma relação de tensão quanto aos princípios de organização da sociedade. Porém, a ontologia social da normatividade imanente das práticas sociais confere à sociedade civil um papel normativo reativo contra os imperativos burocráticos do Estado e os imperativos comodificadores da vida impostos pelo mercado.

As condições para a tomada de decisões inclusivas determinam a possibilidade da justiça dos julgamentos políticos. Inclusão, igualdade, razoabilidade e publicidade certificam o resultado justo das avaliações políticas numa democracia radical. O conceito de justiça social de Young têm como núcleo axiológico a autodeterminação e o autodesenvolvimento. A violação desses valores resulta na dominação e na opressão como violação das condições gerais de justiça. A dominação consiste no constrangimento institucional da autodeterminação. A opressão consiste no constrangimento institucional do autodesenvolvimento. Para Young, a justiça social representa “[...] the institutional conditions for promoting self-development and self-determination of a society's members.”¹⁸ (YOUNG, 2000, p. 33)

O autodesenvolvimento implica na igualdade como forma de *capability*. As instituições sociais articulam condições expansivas para a aprendizagem e uso das liberdades fundamentais em cenários socialmente reconhecidos, permitindo às pessoas estabelecer relações e interações comunicativas com outros indivíduos, assim como expressar sentimentos e perspectivas sobre a vida social compartilhadas com as demais pessoas (YOUNG, 2000, p. 32). O autodesenvolvimento envolve necessidades e distribuição de bens básicos ou bem-estar. Situações determinam as necessidades, a quantidade e os tipos de bens que

¹⁷ O texto correspondente na tradução é: “[...] instituições do Estado são necessárias para minar tal opressão e promover autodesenvolvimento.”

¹⁸ O texto correspondente na tradução é: “[...] as condições institucionais para promover autodesenvolvimento e autodeterminação dos membros de uma sociedade.”

possibilitam o desenvolvimento de níveis equitativos de *capabilities* nas relações com os outros. Como explica Young, “while the distribution of resources and positions is a central issue for the value of self-development, this value also raises questions about the institutional organization of power, *status*, and communication in ways not reducible to distributions.”¹⁹ (YOUNG, 2000, p. 32)

A autodeterminação implica na capacidade para participar na determinação da ação e na condição da ação de outras pessoas. Os indivíduos permanecem vinculados a estruturas de dominação “[...] if other persons or groups can determine without reciprocation the conditions of their action, either directly or by virtue of the structural consequences of their actions”²⁰ (YOUNG, 2000, p. 32). Uma pessoa é livre se ela é capaz de perseguir seu plano de vida de forma particular (Phillip Pettit). As relações institucionais e o poder de alguns agentes sociais podem constranger as escolhas e as ações das pessoas. A liberdade real consiste na ausência de relações de dominação. As instituições da sociedade civil devem estimular e aprimorar as práticas sociais de não dominação (YOUNG, 2000, p. 33).

Formas de vida plurais devem aprender politicamente a reconhecer a correlação entre democracia e justiça, assumindo que a sociedade civil deve construir conjuntos de práticas sociais que engajem os indivíduos diante situações de conflito e demandas por mudança social. De acordo com Rahel Jaeggi, as práticas sociais concernem a nós, aos outros e a reprodução do mundo material e do mundo simbólico com seus problemas. Estas práticas são “sociais” porque existem e podem ser interpretadas e entendidas sob o pano de fundo socialmente constituído de sentido (JAECCI, 2015, p. 13-29). Práticas sociais

[...] are not just intentional actions. A practice is a set of actions which has a repetitive and a habitual moment; to a certain extent and as long as they are not interrupted or confronted with problems, they might be based on implicit rather

¹⁹ O texto correspondente na tradução é: “Enquanto a distribuição de recursos e posições é uma questão central para o valor do autodesenvolvimento, esse valor também levanta questões sobre a organização institucional do poder, *status*, e comunicação de maneiras não redutíveis a distribuições.”

²⁰ O texto correspondente na tradução é: “[...] se outras pessoas ou grupos podem determinar sem reciprocidade as condições de sua ação, ou diretamente ou pela virtude das consequências estruturais de suas ações.”

than explicit knowledge. Accordingly, forms of life are not always engaged in deliberately or even reflected upon; we might participate in them without planning, intending, or even knowing exactly what we are doing. They are patterns in which we act, patterns which allow us to act and yet which are at the same time constituted by our actions. It is possible to describe them, therefore, as a result of what we are doing as well as its very precondition²¹ (JAEGGI, 2015, p. 17).

Contudo, a interpretação e o entendimento do caráter normativo das práticas sociais não excluem absolutamente o momento da deliberação sobre as necessidades e os interesses envolvidos no problema da legitimidade das práticas sociais. O telos inerente das práticas sociais é determinado pela ideia essencial do compromisso dos indivíduos com sua realização, ou seja, “[...] to act rightly, according to the expectations involved in a certain practice”²² (JAEGGI, 2015, p. 18). As formas de vida devem ser entendidas como acervos ou conjuntos de práticas sociais diversificadas que mantêm relações abertas entre si. A inteligibilidade das práticas sociais é conferida pelo horizonte comum de interpretação, que explica igualmente a possibilidade de mudança das práticas sociais. Nas crises, as práticas sociais e seus propósitos são reflexivamente reavaliados, ajustados ou modificados diante de novas necessidades materiais, interesses generalizáveis e expectativas normativas referentes ao telos inerente.

O conceito de práticas sociais proposto por Jaeggi expressa a dinâmica das diferenças, dos conflitos e problemas e das crises que uma forma de vida como coletividade política enfrenta tendo em vista a realização da justiça social. Para Young, “a polity is a collective whose members recognize themselves as governed by common rule-making and negotiating procedures.”²³ (YOUNG, 2000, p. 27) Formas

²¹ O texto correspondente na tradução é: “[...] não são apenas ações intencionais. Uma prática é um conjunto de ações que tem um momento repetitivo e habitual; até certo ponto e enquanto elas não são interrompidas ou confrontadas com problemas, podem estar baseadas em conhecimento implícito mais do que explícito. Conseqüentemente, formas de vida nem sempre estão envolvidas de forma deliberada ou mesmo refletida; nós podemos participar nelas sem planejar, pretender, ou mesmo conhecer exatamente o que nós estamos fazendo. Elas são padrões no qual agimos, padrões que nos permitem agir e que ainda são ao mesmo tempo constituídos por nossas ações. É possível descrevê-las, portanto, como um resultado do que estamos fazendo bem como sua real condição.”

²² O texto correspondente na tradução é: “[...] para agir corretamente, de acordo com as expectativas envolvidas numa certa prática.”

²³ O texto correspondente na tradução é: “Uma política é um coletivo cujos membros reconhecem a si mesmos como governados por procedimentos comuns de criação de regras e negociações.”

de vida que enfrentam problemas técnicos e normativos recorrendo a processos políticos baseados na coordenação da ação social lidam com o problema complementar, porém não menos relevante, da inclusão da pluralidade dos atores sociais nos processos de formação da vontade e opinião e de tomada de decisão na base institucional da sociedade civil, reivindicando o reconhecimento do potencial normativo imanente das práticas sociais diante das instituições formais do Estado (YOUNG, 2000, p. 28).

Se por um lado problemas sociais dificilmente podem ser resolvidos sem o adequado esclarecimento das questões, concepções e princípios de justiça e inclusão da pluralidade das formas de vida nas discussões públicas que estruturam os processos democráticos de formação da opinião e vontade e de tomada de decisão, por outro entendo que não é menos necessário o reposicionamento teórico, principalmente, da Filosofia política e Filosofia social em relação ao problema do *design* de instituições que corporifiquem as pretensões normativas das práticas sociais diante de discussões constitucionais sobre bens sociais básicos e o conflito entre princípios legais, políticos e de justiça envolvendo não apenas a autocompreensão normativa da sociedade, mas igualmente a possibilidade e expectativa de autodesenvolvimento e auto-organização da sociedade civil como conteúdos dos processos de aprendizagem política, sem o qual é inimaginável o desenvolvimento da cultura democrática.

A apropriação dos conteúdo da aprendizagem política pelos cidadãos no contexto de enfrentamento coletivo de problemas sociais, recorrendo ao mecanismo procedimental para a formação do acordo mútuo sobre princípios de justiça social e normas pressupõe, democraticamente, alguns requisitos fundamentais vinculados à educação (política)²⁴, apontados por Elizabeth Frazer: (a) a socialização integral dos

²⁴ Elizabeth Frazer não procura esclarecer as imprecisões e ambivalências dos conceitos de educação política e educação para a cidadania, cuja consequência é a adoção de uma postura derrotista relacionada ao potencial epistêmico e a transformação da práxis social pelos conceitos de educação para a cidadania e de educação política. A meu ver, as discussões sobre a formalização do conteúdo curricular ou *design* curricular e das instituições educacionais responsáveis pela promoção da educação para a cidadania ou para a educação política poderiam ser incorporada ao tema da aprendizagem política, a partir do plano ontogenético – dimensão da educação para a cidadania, centrada no processo de desenvolvimento das competências políticas do indivíduo – e no plano filogenético – dimensão da educação política, centrada nas práticas e instituições sociais capazes de promover a autodeterminação (autocompreensão normativa), o autodesenvolvimento e a auto-organização da sociedade civil; porém, o programa de investigação do presente estudo não assume

membros políticos (cidadãos), (b) o entendimento do funcionamento da estrutura, da constituição e das instituições que exercem legitimamente a autoridade política sobre os cidadãos, (c) a compreensão da importância dos valores (e princípios) políticos, (d) a adesão dos cidadãos aos ideais da política e do governo democrático, bem como as recomendações para relações humanas e sociais previstas pelas práticas e instituições sociais, (e) o entendimento da relevância e a aptidão dos cidadãos para avaliar as restrições que se impõem sobre a vida individual e coletiva, decorrentes do fundamento lógico do poder e do governo político, e (f) a capacidade, do ponto de vista político, de contar, relatar "estórias" do poder com pretensões pedagógicas no âmbito da educação formal dos cidadãos (FRAZER, 2006, p. 39-55). Contudo, Young permanece cética quanto ao alcance desta estratégia, sugerindo a alternativa do relato de "estórias" que retratem a unidade política de uma sociedade comprometida com a realização aproximativa da justiça social, com ênfase na promoção das condições estruturais que ampliam a inclusão dos cidadãos nas instâncias de participação política da sociedade. A meu ver, estes requisitos podem ser interpretados como pressupostos para o desenvolvimento das *capabilities* apresentadas por Martha Craven Nussbaum, promovidas pelos processos de aprendizagem política. Frazer aponta ainda algumas competências políticas similares às *capabilites* enunciadas por Nussbaum, simultaneamente requeridas e aprimoradas pela aprendizagem política na realização da autocompreensão normativa (autodeterminação), do autodesenvolvimento e da auto-organização da sociedade civil, tais como (a) a capacidade dos cidadãos articularem valores culturais, sociais, morais, políticos, étnicos, religiosos e pessoais e a identidade (individual e coletiva) como requisito da autenticidade das formas de vida, (b) a capacidade dos cidadãos para aprender a (discutir, avaliar e) comunicar a "verdade" desses valores e a identidade na perspectiva de outros cidadãos, que não compartilham tais valores, e mesmo assumem posições antipáticas sobre eles, (c) o reconhecimento dos cidadãos quanto à obrigação recíproca de aprender a como ouvir e escutar as vozes, "estórias", narrativas, protestos, valores e identidades pela

tal estratégia teórica, prosseguindo com a orientação reconstrutiva da teoria da aprendizagem social e política habermasiana, apesar do reconhecimento do potencial heurístico das contribuições de Frazer. Cf. FRAZER, Elizabeth. Iris Marion Young and Political Education. *Educational Philosophy and Theory*, v. 38, n. 1, 2006, p. 39-55.

pluralidade das vozes não familiares dos outros, com a intenção de identificar o lugar de ressonância e aprender a entender quais são as pretensões dessas vozes, indicando respeito e abertura à pluralidade das formas de vida; (d) a capacidade dos cidadãos para aprender que a resistência política ou desobediência civil são formas de insurgência contra a opressão (FRAZER, 2006, p. 39-55).

A capacidade efetiva de a sociedade civil contribuir para a promoção da justiça social depende da corporificação das práticas sociais em formas institucionais da vida associativa voluntária, realizando a autodeterminação, o autodesenvolvimento e a auto-organização como conteúdos da aprendizagem política. Os requisitos vinculados à educação (política) apresentados por Frazer funcionam como catalisadores sociais do potencial normativo imanente das práticas sociais institucionalizadas, que, por sua vez, assumem o desenvolvimento das *capabilities* (Nussbaum) e das competências políticas (Frazer), simultaneamente, como pressupostos aprimorados no processo de construção circular da autodeterminação, do autodesenvolvimento e da auto-organização da sociedade civil e conteúdo das práticas sociopolíticas dos cidadãos resultante da aprendizagem política, conformando a homologia ontofilogenética dos processos de aprendizagem política.

Young concebe a sociedade civil como esfera da vida social distinta das esferas da economia e das instituições do Estado, representada por formas de vida associativa voluntária e redes de relações baseadas na diversidade e particularidade de instituições e atividades, cuja unidade e regulação são modernamente determinadas pelo aparato legal e coercitivo do Estado (YOUNG, 2000, p. 157). Contudo, o caráter voluntário da vida associativa significa que as práticas sociais não são determinadas e administradas pelas instituições estatais. As associações e instituições da sociedade civil não operam segundo o princípio econômico do lucro, pois a ação e as práticas sociais são coordenadas primariamente por interações comunicativas, contrapostas à comodificação da vida humana imposta pelo poder sistêmico do mercado e da burocracia. A sociedade civil abrange as atividades associativas do mundo da vida (YOUNG, 2000, p. 158). Na distinção entre sociedade civil, economia e Estado, Young segue a interpretação de Habermas, Cohen e Arato sobre a oposição entre os modelos de integração social e integração sistêmica, que

expressam a oposição entre o “mundo da vida” e o “sistema” como elementos integrantes do conceito dual de sociedade. As associações da sociedade civil formam o espaço onde os cidadãos tematizam os interesses e as preferências individuais e coordenam as ações coletivas da forma de vida visando à realização de interesses generalizáveis (YOUNG, 2000, p. 30; p. 159). Em alusão à ética do discurso, Young interpreta o conceito de interesses generalizáveis não como os interesses reconhecidos, compartilhados por todos os indivíduos participantes dos processos de legitimação de normas, sob condições iguais de inclusão e participação mediante a discussão livre e o acordo mútuo fundado em “boas razões”; os interesses generalizáveis são, antes, aqueles justificados publicamente com base em “boas razões” que outros cidadãos podem reconhecer, sem que seja negada a estes cidadãos a possibilidade de conferir legitimidade a interesses alternativos igualmente fundados em “boas razões”, que suportam as pretensões legítimas de autodeterminação e autodesenvolvimento de uma determinada forma de vida.

Em suas obras iniciais, Habermas apresenta uma “interpretação forte” do predicado “generalizável”, argumentando que o processo dialógico de justificação pública transforma epistemicamente o conteúdo não generalizável dos interesses apresentados no processo de formação da opinião e da vontade em interesses generalizáveis. Na obra *A Inclusão do Outro* (1996), Habermas apresenta uma “interpretação fraca” do conceito de interesse generalizável, argumentando que as preferências e experiências dos indivíduos concretos devem ser tematizadas e transformadas em conteúdos morais objetivos da perspectiva social. As diversas atividades, instituições e redes de interação social, formadas por clubes informais, organizações religiosas, prestadores de serviço sem fins lucrativos, produtores culturais e grupos de ação política, entre outros (YOUNG, 2000, p. 159), institucionalizam as práticas sociais da vida associativa voluntária. Young questiona se e como as atividades da vida associativa voluntária são capazes de promover a democracia e justiça social. A autora recebe tal discussão influenciada pela teoria política contemporânea da sociedade civil, que investiga a possibilidade das organizações e instituições, das atividades e práticas da sociedade civil, relativamente autônomas (e com potencial sionormativo), não apenas limitar o poder do Estado, mas exigir das instituições estatais responsabilidade

(*accountability*) e avaliar o compromisso democrático da agenda burocrática e política do governo.

A intenção de esclarecer a teoria política da sociedade civil leva Young a adotar um critério substancial para explicar a possibilidade de democratização e mudança social mediadas por instituições sociais. Para tal propósito não é produtivo o uso da “linguagem espacial”, que define a sociedade civil como reino, esfera ou espaço diferente da economia e do Estado. Young aborda o problema da distinção entre economia, Estado e sociedade civil a partir dos tipos de atividades (funções) desempenhadas pelas instituições pertencentes a cada uma dessas dimensões do Social (*das Soziale*). Young define Estado, economia e sociedade civil nos seguintes termos:

State designate activities of formal and legal regulation backed by legitimate coercive apparatus of enforcement. Economy designates market-oriented activity concerned with the production and distribution of resources, products, income, and wealth, which is constrained by considerations of profit and loss, cost-minimization, and so on. Civil society names activity of self-organization for particular purposes of enhancing intrinsic social values.²⁵ (YOUNG, 2000, p. 160)

O recurso ao critério substancial das atividades ou funções institucionais leva Young a estabelecer três níveis de vida associativa relacionados às esferas sociais da economia, do Estado e da sociedade civil.²⁶ Ao refinar o conceito de sociedade

²⁵ O texto correspondente na tradução é: “Estado designa atividades de regulação formal e legal apoiadas por aparatos coercitivos legítimos de aplicação. Economia designa a atividade orientada para o mercado preocupada com a produção e distribuição de recursos, produtos, renda e bem-estar, que é limitada por considerações de lucro e perda, minimização de custos e assim por diante. A sociedade civil nomeia a atividade de auto-organização para propósitos particulares de aprimoramento de valores sociais intrínsecos.”

²⁶ Considerando a oposição estabelecida por Habermas entre integração sistêmica e integração social, baseada na distinção entre sistema e mundo da vida, e recepcionada por Young, permanece problemática a afirmação da autora sobre a capacidade para desempenhar atividades relevantes, sob a forma de associação voluntária, por parte das instituições que sofrem a ingerência de atividades econômicas e do Estado. Não menos digna de ceticismo é a afirmação de que as pessoas que trabalham em entidades estatais ou grandes corporações podem organizar formas associativas no âmbito dessas instituições, levantando questões sobre a responsabilidade da governança (*accountability*) e a política das organizações, tendo em vista a mudança e o “aprimoramento democrático” das práticas burocráticas do Estado e das corporações econômicas, incluindo funcionários públicos e *stakeholders*.

civil apresentado por Michael Walzer, Young estabelece que as atividades (funções) das associações e instituições da sociedade civil não devem sofrer medidas coercitivas por parte do Estado e mercado. Contudo, tal descrição abrange um amplo espectro (indiferenciação) de instituições e atividades que estruturam as práticas sociais das formas de vida. Ela distingue três níveis de atividade associativa com o propósito de identificar qual deles efetivamente contribui para o aprimoramento da cultura democrática e realização da justiça social: (a) associações privadas, (b) associações civis e (c) associações políticas. Entre estes três níveis de atividade associativa, Young afirma que apenas a associação política aborda intencionalmente a pretensão socrionormativa sobre o que a forma de vida social deve fazer. A atividade política, afirma Young,

[...] consists in voicing issues for public debate about what ought to be done, what principles and priorities should guide social life, what policies should be adopted, how the powerful should be accountable and what responsibilities citizenship carries. It allows conflict to surface, and proposes means of adjudicating conflict.²⁷ (YOUNG, 2000, p. 162-163)

As associações políticas buscam influenciar a formação e implementação das políticas do Estado, igualmente assumindo a forma institucionalizada do questionamento público dirigido às instituições econômicas, sem recorrer à política estatal, normalmente determinada pelos imperativos sistêmicos comodificadores da vida humana. Contudo, associações voluntárias movidas por interesses particulares, organizações lobistas, partidos políticos, entre outras formas institucionalizadas de atividade associativa, nem sempre estão compromissadas com o aprimoramento da democracia e a realização da justiça social. Nesse sentido, Young enfatiza que “political activity is any activity whose aim is to *politicize* social or economic life, to

²⁷ O texto correspondente na tradução é: “[...] consiste em expressar questões para o debate público sobre o que deve ser feito, quais princípios e prioridades devem guiar a vida social, quais políticas devem ser adotadas, como os poderosos devem prestar contas e quais responsabilidades a cidadania carrega. Ela permite que o conflito venha à tona, e propõe meios de julgar o conflito.”

raise questions about how society should be organized, and what actions should be taken to address problems or do justice."²⁸ (YOUNG, 2000, p. 163)

Young reconhece que eventualmente as associações civis podem não apenas contribuir diretamente com as atividades das associações políticas, mas vir a tomar a forma dessas entidades sociais quando, por exemplo, os participantes ou membros das associações civis percebem que seus objetivos, funções e atividades são bloqueados pelas políticas e práticas de poder instituídas pelo mercado e Estado, quando as atividades das associações cívicas se submetem à crítica pública ou geram conflitos sociais. Os sujeitos das associações civis e políticas podem igualmente participar de atividades privadas de entretenimento e apoio mútuo. A atividade política das associações voluntárias das formas de vida social depende da mobilização e da interação entre sociedade civil e esfera pública.

O passo seguinte da estratégia argumentativa de Young para esclarecer os usos e os limites da atividade associativa em proveito da realização de uma democracia radical e da justiça social consiste em mover-se do quadro teórico de uma ontologia da sociedade civil em direção à pergunta sobre como as atividades da sociedade civil podem provocar mudanças na economia, no Estado, na sociedade civil e esfera pública (YOUNG, 2000, p. 163). Young retoma as contribuições de Andrew Arato e Jean Cohen (ARATO; COHEN, 1987/1988, p. 40-64) sobre o "caráter defensivo" e "ofensivo" da teoria dualista da sociedade civil. O "caráter defensivo" da sociedade civil concerne "[...] to the way associations and social movements develop forms of communicative interaction that support identities, expand participatory possibilities, and create networks of solidarity"²⁹ (YOUNG, 2000, p. 163), aspecto que Young define como auto-organização. Por sua vez, o "caráter ofensivo" da sociedade civil diz respeito ao direcionamento da atividade associativa "[...] to influence or reform state or corporate policies and practices."³⁰ (YOUNG, 2000, p. 163)

²⁸ O texto correspondente na tradução é: "Atividade política é qualquer atividade cujo objetivo seja *politizar* a vida social ou econômica, levantar questões sobre como a sociedade deveria ser organizada, e quais ações deveria ser tomadas para resolver problemas e fazer justiça."

²⁹ O texto correspondente na tradução é: "[...] ao modo das associações e movimentos sociais desenvolverem formas de interação comunicativa que apoiem as identidades, ampliem as possibilidades participativas, e criem redes de solidariedade."

³⁰ O texto correspondente na tradução é: "[...] para influenciar ou reformar políticas estatais ou corporativas e práticas."

Young enfatiza a importância da mobilização e interação entre sociedade civil e esfera pública para a auto-organização das formas de vida através de suas atividades (funções) e práticas sociais, destacando sua contribuição para o aprimoramento da democracia comunicativa (deliberativa)³¹ e mudança social: “[...] self-organizing activities in civil society enable people who believe that their sorts of experiences, interests, and needs are socially and politically marginalized to find one another and develop their social voices.”³² (YOUNG, 2000, p. 163) A produção de esferas públicas pelas práticas da sociedade civil promove uma “democracia profunda” através da multiplicação de fóruns políticos civis que criam espaços onde as pessoas são representadas ou apresentam-se como cidadãos na discussão pública. As práticas sociais resultantes de iniciativas inovadoras e autônomas de participação política institucionalizadas pela sociedade civil acentuam a exigência de compromisso dirigida ao Estado, aos funcionários públicos e aos atores privados socialmente empoderados em relação à *accountability* da agenda social, política e econômica do governo.

Apesar da diversidade de funções e objetivos que as instituições e as práticas sociais possuem, entendo que a autodeterminação (autocompreensão normativa) e o autodesenvolvimento da sociedade civil reivindicam o potencial sacionormativo imanente das práticas sociais (Jaeggi, Stahl) das formas de vida para engendrar a auto-organização da própria sociedade civil. Entidades civis, associações voluntárias e instituições sociais com pretensões democráticas contribuem para a realização da livre auto-organização das formas de vida, mediando suas práticas sociais em contextos não sujeitos à coerção disciplinar autoritária e ilegítima da burocracia estatal. Penso que o desafio a ser enfrentado concerne à institucionalização do potencial normativo imanente das práticas sociais por entidades civis, associações voluntárias e instituições sociais com pretensões

³¹ Sobre as considerações críticas de Iris Young ao conceito de democracia deliberativa, ver YOUNG, Iris M. Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: EDUNB, 2001. p. 365-386; e YOUNG, Iris M. Desafios ativistas à democracia deliberativa. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 13, p. 187-212, jan.-abr., 2014.

³² O texto correspondente na tradução é: “[...] atividades de auto-organização na sociedade civil possibilitam às pessoas que acreditam que seus tipos de experiências, interesses, e necessidades que são marginalizados socialmente e politicamente encontrem umas às outras e desenvolvam suas vozes sociais.”

políticas democráticas, isto é, conceber desenhos institucionais situados na sociedade civil como contramedida (ofensiva) à governamentalidade das instituições do Estado. Como afirma Young, "people form and run them according to rules they collectively adopt. To this extent even private associations can be schools of self-government."³³ (YOUNG, 2000, p. 165) Entidades civis, associações voluntárias e instituições sociais estimulam e aprimoram a participação democrática e as atividades de auto-organização da sociedade civil, promovendo a autodeterminação, o autodesenvolvimento e apoio a identidade individual e coletiva, e a defesa do direito de voz de minorias, contribuindo para o surgimento e reforçando a importância de práticas sociais capazes de fornecer, inclusive, bens e serviços.³⁴

Por fim, algumas associações civis e as associações políticas da sociedade civil fornecem certos bens e serviços não vinculados às esferas da economia (lucro) e do Estado (bens básicos fundamentais) e aprimoram em alguma medida a democracia, o desenvolvimento e a justiça social. Entre os bens e serviços proporcionados pelas práticas sociais e políticas das associações voluntárias, Young cita "[...] tenants' advocates, health services, homeless or battered women's shelters, literacy centres [...]" e "[...] small producer co-operatives, credit associations, and self-help housing construction."³⁵ (YOUNG, 2000, p. 166) Outros exemplos de atividades e práticas sociais e políticas desenvolvidas por entidades civis, associações voluntárias e instituições sociais, inclusive no Brasil³⁶, podem ser

³³ O texto correspondente na tradução é: "Pessoas as formam e dirigem [associações voluntárias] de acordo com as regras que elas coletivamente adotam. Nessa medida mesmo associações privadas podem ser escolas de autogoverno."

³⁴ Apesar das entidades civis, das associações voluntárias e das instituições sociais promoverem práticas sociais que contribuem para a auto-organização da sociedade civil, Young reconhece os limites das iniciativas políticas da sociedade civil para fornecer certos tipos de bens e serviços que são competências fundamentais do Estado.

³⁵ O texto correspondente na tradução é: "[...] advogados de inquilinos, serviços de saúde, abrigos para mulheres sem teto ou vítimas de violência doméstica, centros de alfabetização [...]" e "[...] cooperativa de pequenos produtores, associações de crédito, e mutirão para a construção de casas."

³⁶ Cf. COELHO, Vera Schattan P.; NOBRE, Marcos (Orgs.). *Participação e deliberação: teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo*. São Paulo: 34, 2004. p. 173-367. A segunda parte dessa obra aborda a importância dos desenhos institucionais da esfera pública, novas instituições da sociedade civil, o orçamento participativo, os conselhos de saúde, a gestão participativa das bacias hidrográficas no Brasil, a participação social em questões ambientais e a importância da mobilização da sociedade civil para a construção de arranjos institucionais participativos capazes de propor, acompanhar a implantação e avaliar a efetividade dos resultados das políticas públicas. Os autores enfatizam que a participação social funciona como "gatilho" para inovações institucionais promotoras da racionalização das políticas públicas, contribuindo igualmente para o aprimoramento da democracia. Contudo, permanece uma questão empiricamente

citados: as creches comunitárias, os mutirões organizados por associações de moradores para a limpeza do bairro e outras atividades relacionadas ao bem-estar da comunidade como a realização de campanhas sobre a importância da vacinação de crianças e idosos, a auditoria da dívida pública pelos cidadãos e o orçamento participativo, os conselhos locais de gestão das políticas sociais municipais, estaduais e nacional e os fóruns de entidades civis, que acompanham as políticas públicas das prefeituras, do estado e governo federal, os observatórios da educação, saúde, violência, intolerância religiosa, entre outras formas institucionais de mobilização e participação social e política da sociedade civil. Estas atividades e práticas sociais estimuladas pelas entidades civis, associações voluntárias e instituições sociais promovem o bem-estar coletivo e contribuem para o empoderamento dos cidadãos e indivíduos desrespeitados, vítimas de violência institucional do Estado, marginalizados e politicamente silenciados.

Nessa dinâmica da redefinição das atividades e das práticas sociais da sociedade civil, Young assume a posição de que a esfera pública deve expandir a ideia da democracia comunicativa para além das instâncias formais de deliberação política, passando a incluir ruas, bairros, comunidades religiosas, teatros e outros fóruns informais da sociedade civil que estimulem e aprimorem o tipo de interação e comunicação democrática baseada na elaboração e crítica de argumentos com pretensões sacionormativas incluídos nos processos de formação da opinião e vontade e tomada de decisão. Apesar da comunicação pública não ser unificada, dispersa, confusa, com diversos níveis, nem sempre comprometida e emocional, Young afirma que ela é o meio pelo qual cidadãos podem promover a autocompreensão normativa da sociedade, influenciar na redefinição da agenda social, econômica e política do governo e resolver problemas, estimulando a inclusão da pluralidade de vozes, o debate e a promoção da justiça social, através das ações políticas – marchas, comícios, greves, boicotes, bloqueios de repartições e logradouros de forma não violenta, cerimônias comemorativas, etc. – e movimentos de protesto e tematização de conflitos sociais ignorados pelo Estado.

aberta o modelo de arranjo dos processos deliberativos das instituições de participação, os mecanismos de avaliação da eficácia das políticas públicas propostas pelas arenas da sociedade civil e a capacidade efetiva de influência sobre a prática das agências governamentais para a redução das desigualdades socioeconômicas.

Young compartilha com Habermas a ideia de que a esfera pública confere publicidade às atividades e práticas das entidades sociais, associações voluntárias e instituições sociais. A publicidade concerne ao espaço social produzido pela ação comunicativa e a vida associativa representa o substrato material que abriga a emergência da esfera pública (YOUNG, 2000, p. 170). Young apresenta três sentidos de publicidade: (a) a publicidade como lugar do compromisso comunicativo e contenda, (b) a publicidade como relação situada entre cidadãos, e (c) a publicidade como modo de fala e expressão. O primeiro sentido de publicidade abrange os espaços e fóruns que as pessoas têm acesso: "For communicative democracy, it is important that public sites be available in both these ways."³⁷ (YOUNG, 2000, p. 169) A participação de cidadãos na esfera pública permite que questões sejam tematizadas, opiniões apresentadas e a demanda por ação justificada diante do público em geral nos eventos e publicizadas pela mídia.

O segundo sentido diz respeito ao vínculo reflexivo entre pessoas instituído por lugares e fóruns universalmente abertos à participação: "[...] public sites and fora are populated by a plurality of actors with varying interests, priorities, values, and experiences. Events and expression that occur within these sites and fora are *exposed* to this plurality of points of view."³⁸ (YOUNG, 2000, p. 169) Em princípio, a esfera pública não restringe a participação das pessoas, tornando a pluralidade um pressuposto para a "transcendência a partir de dentro" quanto aos interesses, valores, princípios e sentido das normas: "The public is plural, and none of us knows exactly *who* is in it, before whom, that is, public expression and actions are *exposed*."³⁹ (YOUNG, 2000, p. 169)

Por fim, o terceiro sentido refere-se ao modo público de expressão e ação que enfatiza as "[...] normatively reasonable and inclusive conditions of communicative democracy are no met unless people discussing public issues present their claims,

³⁷ O texto correspondente na tradução é: "Para a democracia comunicativa, é importante que lugares públicos estejam disponíveis em ambas as formas."

³⁸ O texto correspondente na tradução é: "[...] lugares ou fóruns públicos são povoados por uma pluralidade de atores com interesses, prioridades, valores, e experiências variados. Eventos e expressões que ocorrem dentro desses lugares e fóruns são *expostos* a essa pluralidade de pontos de vista."

³⁹ O texto correspondente na tradução é: "O público é plural, e nenhum de nós sabe exatamente *quem* está nele, diante de quem, isto é, expressão pública e ações são *expostas*."

arguments, appeals, stories, or demonstrations in ways that try to be accessible and accountable to anyone."⁴⁰ (YOUNG, 2000, p. 169) As pessoas se expressam de forma diferente sobre suas necessidades, interesses, valores e sentido da própria vida associativa, partilhando afinidades com os demais membros do grupo social, expondo diferenças substantivas sobre questões relativas à vida ética, porém a compreensão dos indivíduos sobre assuntos e questões com repercussões na vida coletiva deve ser submetida ao escrutínio público politicamente responsável da avaliação das razões que eles invocam para defender seus pontos de vista, ações e pretensões normativas.

Young utiliza a metáfora espacial para se referir ao lugar dos discursos públicos na esfera pública. A metáfora espacial apresenta a discussão pública como processo constituído por pessoas que continuamente adentram e retiraram-se da esfera pública. A sociedade civil possui uma esfera pública contínua que não reduz ou restringe as pessoas a atributos ou interesses comuns *a priori* instituídos (YOUNG, 2000, p. 171). Porém, Young recepciona a crítica de Nancy Fraser sobre a liberdade e igualdade de acesso à esfera pública pelos contrapúblicos subalternos, marginalizados, sem voz política e excluídos como pessoas em situação de vulnerabilidade socioeconômica, negros, indígenas, minorias étnicas, trabalhadores, mulheres, membros da comunidade LGBTQIAPN+, imigrantes, entre outros. O fato é que os discursos na esfera pública não são amplamente democráticos, tampouco a esfera pública é unitária, pois as desigualdades sociais e econômicas minam a capacidade da esfera pública para promover e aprimorar reflexivamente a comunicação pública democrática, razão pela qual Fraser critica a concepção habermasiana de esfera pública singular.⁴¹ Na "condição pós-socialista", a esfera pública das sociedades complexas é dominada por grupos ideológicos, econômicos, políticos e midiáticos hegemônicos. Para Fraser, a garantia de livre e igualitário acesso à esfera pública é meramente formal, pois "[...] the greater resources of

⁴⁰ O texto correspondente na tradução é: "[...] condições normativamente razoáveis e inclusivas da democracia comunicativa não são encontradas a menos que as pessoas que discutem questões públicas apresentem suas pretensões, argumentos, apelos, estórias, ou demonstrações de maneira que tentem ser acessíveis e responsáveis para qualquer pessoa."

⁴¹ Sobre a crítica de Fraser ao modelo teórico-estrutural de esfera pública habermasiano, ver FRASER, Nancy. *Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição "pós-socialista"*. São Paulo: Boitempo, 2022. p. 91-147.

wealth, power, influence, and information make access easier for some than others. The interests, opinions, and perspectives more associated with the privileged social actors, then, tend to monopolize discourse in the public sphere."⁴² (YOUNG, 2000, p. 171) A especificidade do idioma do grupo, o uso retórico da comunicação, a forma discursiva e confiança nas afirmações são circunstâncias que levam a exclusões internas da esfera pública.

Fraser afirma que arranjos sociais promovem e aprimoram reflexivamente o conteúdo epistêmico dos discursos, das contestações e dos argumentos públicos da pluralidade dos públicos e contrapúblicos para a solução de problemas, realizando adequadamente o ideal da participação paritária, ao invés do modelo de esfera pública singular, compreensivo e abrangente. Ela aposta na capacidade dos contrapúblicos instituírem formas associativas de vida criando lugares e fóruns onde os membros destes grupos podem propor (e tematizar) questões (não tematizadas), elaborar análises e apresentar posições de grupo sobre problemas sociais, e propor discursivamente soluções, isto é, permitir a expressão das perspectivas autônomas e a afirmação da identidade política de um contrapúblico minoritária diante do discurso hegemônico de públicos privilegiados. As práticas sociais dos contrapúblicos publicizadas pelas esferas públicas subalternas colaboram para o desenvolvimento de ideais, argumentos, campanhas, ações de protesto, educativas e políticas, influenciando diretamente a agenda social, política e econômica do governo via promoção do debate público amplo capaz de desencadear mudanças sociais.

Diante da concepção de esfera pública singular, inclusiva e identificada com a democracia comunicativa ou do modelo social e culturalmente diversificado de esferas públicas autônomas, Young recepciona os argumentos de Habermas e Fraser, porém assume uma posição intermediária, afirmando que o processo democrático deve rejeitar a distinção ambivalente, imprecisa entre questões (normativas) privadas e públicas com base na oposição entre discursos e questões gerais e particulares, pois tal distinção sugere uma unidade teórica, discursiva e

⁴² O texto correspondente na tradução é: "[...] os maiores recursos de saúde, poder, influência, e informação tornam o acesso mais fácil para alguns do que para outros. Os interesses, opiniões, e perspectivas mais associados com os atores sociais privilegiados, então, tendem a monopolizar o discurso na esfera pública."

prática que não existe na realidade, servindo apenas para segregar e excluir vozes e perspectivas da esfera pública: "Democratic process ought to encourage and enable the organizing of multiple and contending discourses, forms of expression, and debates."⁴³ (YOUNG, 2000, p. 172) Nesse sentido, Young afirma que as esferas públicas podem realizar suas funções – oposição e exigência de responsabilidade política (*accountability*), influência sobre a política e mudança da sociedade através da sociedade – apenas se forem capazes de estabelecer comunicação entre si e influência recíproca; do contrário, a recusa do conceito de esfera pública singular, inclusiva e baseada na democracia comunicativa em proveito da separação paroquial entre as esferas sociais e culturais transforma-se num entrave ao processo de resolução de problemas *via* e *entre* grupos sociais (YOUNG, 2000, p. 173-180). Consequentemente, o processo democrático inclusivo deve ser conduzido por uma esfera pública singular que institucionalize as interações e trocas discursivas entre subpúblicos que argumentam e influenciam uns aos outros e a agenda política do governo e das instituições econômicas.

As práticas sociais inovadoras autônomas e instituições sociais derivadas de formas de vida associativa que ampliam e aprimoram a participação política dos membros da sociedade civil no processo de legitimação da autoridade política permitem "[...] to develop new ideas, disseminate alternative practices, or organize public criticism of state and economic power, form solidarities for both the privileged and the relatively disadvantaged."⁴⁴ (YOUNG, 2000, p. 179) A resolução dos problemas sociais e as mudanças na agenda política do Estado e das corporações econômicas depende do livre e igualitário acesso da pluralidade dos membros da sociedade civil a esfera pública, tornado efetiva a possibilidade de transformar a sociedade a partir dela mesma, aproximando-se progressivamente da realização dos valores da autodeterminação, do autodesenvolvimento e da auto-organização da sociedade civil como aspectos da justiça social (YOUNG, 2000, p. 180).

⁴³ O texto correspondente na tradução é: "Processo democrático deve encorajar e permitir a organização de discursos múltiplos e em disputa, formas de expressão, e debates."

⁴⁴ O texto correspondente na tradução é: "[...] desenvolver novas ideias, disseminar práticas alternativas, ou organizar o criticismo público do poder do Estado e econômico, formar solidariedades tanto para os privilegiados como para os relativamente desfavorecidos."

Embora a teoria política Iris Marion Young não aborde explicitamente os processos de aprendizagem política – nos termos em que tenho discutido a possibilidade deste conceito na obra habermasiana – ela apresenta elementos conceituais adequados que permitem esboçar uma tentativa de preenchimento da lacuna teórica referente à relação entre sociedade civil, esfera pública e processos de aprendizagem política na *Teoria da ação comunicativa*. Portanto, com base nas contribuições da obra *Inclusion and Democracy*, proponho a conjectura de que os processos de aprendizagem política devem ser corporificados nas práticas sacionormativas inscritas nas formas institucionais de vida associativa. Se Young não trata objetivamente da relação entre comunicação democrática inclusiva e processos de aprendizagem política para o revigoramento da sociedade civil como “vetor gradiente” da mudança social, sua análise sobre o vínculo entre sociedade civil, práticas sociais e funções da vida associativa e esfera pública constitui a chave explicativa para a autodeterminação (autocompreensão normativa), o autodesenvolvimento e a auto-organização da sociedade civil, possibilitando o diálogo reconstrutivo com Jaeggi, Stahl e Nussbaum, a fim de estabelecer as transposições teóricas necessárias diante dos limites conceituais insuficientemente esclarecidos por Habermas quanto à arquitetura política da *Teoria da ação comunicativa* (ARATO; COHEN, 1987/1988, p. 40-64). Cabe ressaltar que a importância singular atribuída por Young à sociedade civil, às formas institucionais de vida associativa e à esfera pública para a realização da autodeterminação, do autodesenvolvimento e da auto-organização como dimensões da justiça social não relativiza a necessária divisão de trabalho entre sociedade civil e instituições do Estado no que tange a promoção do autodesenvolvimento via fornecimento de bens e produtos sociais.⁴⁵

⁴⁵ Segundo Young, a interpretação de alguns teóricos sobre o interesse renovado pelo tema da sociedade civil, a partir dos trabalhos de Habermas, Arato e Cohen, Shapiro, Walzer, Gutmann e Thompson, Chambers, Chandhoke, Tester e Jensen sugere ceticismo e aversão em relação ao papel político das instituições do Estado. Porém, ela não apenas recusa veementemente tal diagnóstico, mas também afirma tacitamente que a sociedade civil não pode minimizar ou substituir o Estado na execução de determinadas atividades e funções, como pretendem os libertários, comunitaristas e pós-marxistas. Certamente, a sociedade civil pode promover a democracia, a justiça social e o bem-estar dos cidadãos, mas as práticas dos cidadãos e as instituições sociais possuem limites quanto à resolução dos macroproblemas que envolvem saúde, educação, infraestrutura, economia, segurança pública, transportes e moradia. Apesar de reconhecer o mérito do argumento que enfatiza a fragmentação e a pluralidade da sociedade civil como causas da perda de confiança e declínio da

Os processos de aprendizagem política pressupõem a mediação entre sociedade civil e esfera pública. A aprendizagem política traduz-se nas práticas normativas situadas na sociedade civil que convergem no desenvolvimento de novas estruturas normativas como respostas aos problemas de integração social que afetam a reprodução da solidariedade civil. Um modelo de esfera pública que contribua para o aprimoramento do aprendizado social e político não deve apenas publicizar do conteúdo prático-moral e político da comunicação democrática inclusiva, mas refletir algum *design* institucional que (re)produza a ressonância requerida pelo potencial normativo imanente das práticas sociais, capaz de exigir do

solidariedade civil, Young enfatiza o problema dos limites da sociedade civil para resolver questões de justiça social como autodesenvolvimento. Contudo, entendo que tal argumento não invalida a conjectura proposta sobre a importância da sociedade civil, das práticas sociais da vida associativa e da esfera pública para a consecução dos processos de aprendizagem política. Por outro lado, Young afirma que as atividades econômicas submetidas aos imperativos do mercado e do lucro bloqueiam a autodeterminação e o autodesenvolvimento dos indivíduos e da sociedade civil, tornando os cidadãos dependentes das instituições do Estado, que promovem ações positivas contra a opressão e injustiça social. Ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que os imperativos sistêmico-funcionais, os interesses particulares de grupos ideológicos, econômicos e políticos hegemônicos ameaçam ou sequestram a agenda das políticas públicas do Estado, cabendo às associações civis e as associações políticas da sociedade civil realizar a crítica da legitimidade da dominação política, da corrupção e do funcionamento precário das instituições estatais. Cohen e Arato insistem na importância de projetos de democratização ancorados nas práticas sociais corporificadas nas instituições da sociedade civil, mediados pela práxis comunicativa cotidiana introduzida nos domínios verticais (sistema) e horizontais (mundo da vida) da sociedade. Assim, entende Young, não é razoável negar que o Estado possa promover políticas públicas, resolver conflitos, proteger as liberdades básicas dos cidadãos e assegurar bem-estar das pessoas. A questão é: qual conteúdo deve ser priorizado e o alcance das ações substantivas do Estado para resolver os problemas da sociedade que bloqueiam a realização da justiça social, permitindo que as pessoas desenvolvam as capacidades requeridas para a consecução de seus planos de vida ética, sem ignorar as exigências do *moral point of view* que tornam possível a convivência entre a pluralidade das formas de vida. Os excessos do poder do Estado devem ser confrontados pela rede independente e forte de associações civis e políticas e práticas sociais, capazes de reconstruir a política da sociedade civil e responder aos impulsos colonizadores do poder econômico, que submeteu o aparato burocrático estatal à realização dos interesses do mercado. Se Young afirma que a limitação mútua da economia, do Estado e da sociedade civil representa um requisito incontornável da justiça social, Cohen e Arato asseveram que a criação e a expansão de espaços públicos na sociedade civil, capazes de exercer influência ou controlar os subsistemas funcionalmente diferenciados, constitui uma contramedida efetiva como resposta às antinomias do modelo teórico sistema-mundo da vida, que impõem dúvidas sobre o caráter reflexivo e inovador e o potencial emancipatório dos movimentos sociais, do fundamento das associações ancoradas no mundo da vida e sua capacidade de influenciar a dinâmica entre Estado e mercado, sem submeter-se à burocratização, e da tensão entre o Social (*das Soziale*) e o Político e entre as instituições do mundo da vida e do Estado e da economia. Cohen e Arato enfatizam a redescoberta da sociedade civil como pressuposto para o desenvolvimento da cultura democrática do *ethos* político liberal, isto é, a democratização de valores, normas e instituições e o reconhecimento de identidades sociais e políticas. Sem a democratização das instituições da economia e do Estado, a autonomia das práticas sociais e das instituições da sociedade civil permanece vulnerável aos assédios dos subsistemas funcionais. Contudo, a influência dos impulsos da comunicação democrática que circula na sociedade civil sobre as instituições do mercado e do Estado não foi traduzida formalmente em princípio normativo das ações dos subsistemas funcionais.

Estado e do mercado o reconhecimento da oposição política legítima da sociedade civil e da demanda por *accountability*, e exercer a influência sobre a política e as questões de justiça, transformando a sociedade a partir de dentro ao recorrer às práticas e instituições sociais. As contribuições teóricas de Rahel Jaeggi, Titus Stahl, Martha Craven Nussbaum, Jean Cohen, Andrew Arato e Iris Marion Young revelam que a institucionalização da aprendizagem política é um fenômeno complexo que requer a corporificação do potencial normativo imanente das práticas sociais nas instituições da sociedade civil. Portanto, a ontologia social da normatividade imanente das práticas sociais confere e pressupõe – de modo circular – um forte “teor institucional” aos conceitos de sociedade civil e de esfera pública, exemplificando uma versão da crítica imanente dos processos de aprendizagem política na *Teoria da ação comunicativa*.

Referências bibliográficas

ARATO, Andrew; COHEN, Jean. Civil society and Social theory. *Critique of Anthropology*, v. II, n. 3, 1987/1988, p. 40-64.

COELHO, Vera Schattan P.; NOBRE, Marcos (Orgs.). *Participação e deliberação: teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo*. São Paulo: 34, 2004. p. 173-367.

CUNNINGHAM, Frank. *Teorias da Democracia: uma introdução crítica*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FARIA, Cláudia Feres. Democracia deliberativa e (des)igualdade. In: MIGUEL, Luis Felipe (Org.). *Desigualdades e Democracia: o debate da teoria política*. São Paulo: Unesp, 2016. p. 201-221.

FRASER, Nancy. *Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. São Paulo: Boitempo, 2022.

FRAZER, Elizabeth. Iris Marion Young and Political Education. *Educational Philosophy and Theory*, v. 38, n. 1, p. 39-55, 2006.

FREIRE, Wescley Fernandes A. *A institucionalização dos processos de aprendizagem em Habermas*. 2021. 438f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

FREIRE, Wescley Fernandes A. Institucionalização e socionormatividade da esfera pública em Habermas. *Griot*, v. 23, p. 270-299, 2023.

FREIRE, Wescley Fernandes A. Os *déficits* de institucionalização e socionormativo da esfera pública habermasiana. In: FREITAS, Flávio Luiz de C.; ASSAI, José Henrique. *História da Filosofia, Filosofia das Psis, Filosofia Política e outros saberes*. São Luís: Ufma, 2023. p. 307-362.

HABERMAS, Jürgen. *Na esteira da tecnocracia: pequenos escritos políticos XII*. São Paulo: Unesp, 2014.

JAEGGI, Rahel. Towards an Immanent Critique of Forms of Life. *Raisons politiques*, n. 57, p. 13-29, 2015.

MIGUEL, Luis Felipe. Perspectivas sociais e dominação simbólica. In: *Democracia e representação: territórios em disputa*. São Paulo: Unesp, 2014. p. 203-238.

SILVA, Felipe Gonçalves. Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib: uma disputa entre modelos críticos. In: NOBRE, Marcos. *Curso livre de teoria crítica*. 3. ed. Campinas: Papirus, 2013. p. 199-226.

YOUNG, Iris M. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000.

YOUNG, Iris M. Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: EDUNB, 2001. p. 365-386.

YOUNG, Iris M. Representação política, identidade e minorias. *Lua Nova*, São Paulo, n. 67, p. 139-190, 2006.

YOUNG, Iris M. Desafios ativistas à democracia deliberativa. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 13, p. 187-212, jan.-abr., 2014.

YOUNG, Iris M. Cinco faces da opressão. *RDP*, Brasília, v. 18, n. 97, p. 487-515, jan./mar. 2021.

YOUNG, Iris Marion. Five faces of oppression. In: HELDKE, Lisa; O'CONNOR, Peg (Eds.). *Oppression, Privilege, & Resistance*. Boston: McGraw Hill, 2004. p. 37-63.

11. Não há educações ambientais sem as radicais democracias: ou das perspectivas ecologistas em educação contra os fundamentalismos¹



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-11>

Rodrigo Barchi²

O pensamento “estabelece” a diferença, mas a diferença é o monstro. Não deve causar espanto o fato de que a diferença pareça maldita, que ela seja a falta ou o pecado, a figura do Mal destinada à expiação. O único pecado é o de fazer que o fundo venha à tona e dissolva a forma.

(Gilles Deleuze)

Faces the end of time

As we plunge headlong towards the day

Can't deny the signs when the sun burns red

The earth will turn from blue to gray

**Ao som de “*When the sun burns red*” (1990), da banda alemã de *thrash metal*
Kreator**

<https://www.youtube.com/watch?v=PyNHDHqUUpY>

Radicalidades e democracias contra o fim do mundo

Sabemos, de antemão, que o título do artigo, de cara, pode levar a confusões conceituais, teóricas e interpretativas, que entendemos que precisam ser imediatamente resolvidas, antes da continuidade da escrita/leitura deste ensaio. De nossa parte, um pouco é intencional, e outro montante ficará sob responsabilidade da leitora e/ou leitor que quiser levar adiante a empreitada de mergulhar nas linhas seguintes, ou que de cara, e de modo pré-conceitual, não queiram fazer.

Isso devido ao uso que fazemos do termo “radicalidade” para a discussão de uma noção que, num sentido amplo, pode ser considerada absurdamente oposta ao

¹ À Antonio Negri (1933-2023), *in memoriam*, por tudo o que significou ao nosso pensamento e luta.

² Universidade de Sorocaba – UNISO. <https://orcid.org/0000-0001-9198-1382>

conceito de democracia, e de uma – ou várias – educação ambiental que se queira como democrática. Mas partimos de uma perspectiva na qual o *pensar* fazer ecologia na educação – e vice-versa – ocorre de modo mais intenso, efetivo e transformativo, quanto mais radical for o caráter democrático que envolver essa dinâmica.

E este texto será para tentarmos realizar um encadeamento de ideias, cuja ambiciosa pretensão é uma tentativa de dissociação entre a noção de radicalidade – como perspectiva coletiva, comunal, colaborativa e cooperativa na educação e na ação política – dos discursos fundamentalistas e de isolamento político, social, cultural, econômico e ambiental.

Portanto, em um primeiro momento, será necessário trazer à tona o que estamos sugerindo como a noção de fundamentalismo e suas afrontas barbáricas às ecologias, à educação e às educações ambientais. Ao se proporem como detentores da verdade única e a transformarem em discurso dogmático, exercício policialesco e perseguição às diferenças, no angariamento de agrupamentos homogêneos a partir de simplificações das explicações da realidade, os fundamentalismos se norteiam pelo anseio intenso de apagamento da pluralidade cultural, social, política e ambiental, e pela uniformização do pensamento, das condutas e até das paisagens naturais. Isto por causa da própria homogeneização dos aspectos dos espaços da produção agroindustrial, e também da vida urbana cada vez mais verticalizada. Recorremos a Deleuze, Guattari e Gallo, para compreendermos um pouco a relação entre fundação, fundamento e fundamentalismo, apostando na ideia desse último como brutalmente contrária ao exercício da democracia

Em seguida, como tentativa conceitual de distinguir o fundamentalismo da radicalidade, vamos explorar como a própria democracia, nos escritos de Spinoza, Antônio Negri e Paulo Freire, pode ser compreendida como um exercício de rompimento com os autoritarismos – liberais e autoritários – e os micro e macrofascismos. E para além da ruptura, como que a democracia, em modo de um exercício do menor e do comum, pode – ou não – construir formas outras de convívio, sobrevivência e produção de sentidos, para além da barbárie tecnocrática, neoliberal e “macrogovernamental”.

Por fim, a ideia é desenvolver um pouco a diferença entre qualquer possibilidade de uma noção única de educação ambiental, das pluralidades presentes nas noções de educações ambientais e perspectivas ecologistas em educação. Longe de querer distinguir essas duas últimas uma das outras, ou mesmo elas do campo de pesquisas e práticas que se instituiu como Educação Ambiental, a proposta é desenrolar um pouco a gigantesca multiplicidade presente nos *pensaresfazeres* das conexões entre ecologia e educação, as caracterizando como possíveis somente perante a necessidade de ação perante a intensa destruição da vida no planeta – ou como sugerimos em outros momentos (Barchi, 2023), da expansão das paisagens infernais no Infer(ce)no – e da probabilidade de extermínio das possibilidades de existência. Assim como as consideramos radicalmente combativas ao fundamentalismo capitalista, governamental e autoritário das imposições econômicas e financeiras do sistema neoliberal e dos fascismos das ações reacionárias e institucionalizações cristalizadoras dos modos de ser.

Em outras palavras apostamos na ideia na qual as educações ambientais, como campo de exercício das diferentes perspectivas sociais, culturais, políticas e econômicas, com seus *pensaresfazeres* múltiplos, simultâneos, fluídos, menores, nômades e resistentes, se compõem como forças democráticas de intensa e radical intenção de transformação da realidade e da tendência de destruição ecológica que se avizinha.

Fundamento e Fundamentalismo

Para diferenciarmos o fundamentalismo – no pensamento e, conseqüentemente, nas ecologias políticas e nas educações ambientais – do exercício de radicalidade, é preciso, em primeiro lugar, entender o quanto o primeiro é herdeiro da necessidade do fundamento no pensamento ocidental. E neste sentido, a peleja de Deleuze contra o mesmo é notória e emblemática, principalmente, em tua obra “Diferença e Repetição”. Ao dialogar com a pintura de Goya (Deleuze, 2006a), o filósofo francês sugere que o fundo que está na tela, ao vir à superfície como protagonista da obra, dissipa as formas e destrói as distinções entre frente e fundo, que impõe a destruição das proximidades e distâncias dos princípios fundadores do

pensamento, fazendo com que as diferenças não sejam mais aquilo que escape do uno, mas sim, que elas sejam o pensamento.

A luta de Deleuze contra o “ir ao fundo no pensar” é pelo fato no qual, para ele, não há um fundo sólido quando se busca a base das ideias, as quais, ao serem escavadas, se revelam não como estruturas sólidas e consistentes que são capazes de segurar toda a edificação do saber, que cada vez mais se ramifica em mais numerosas especificidades epistêmicas. Mas sim, ao remexer o fundo do pensamento, se percebe uma fina película quebradiça que não possui bases ou pilares de sustentação, mas um sem-fundo – nas palavras de Lapoujade (2015) informal e caótico – que vem à tona. Como o fundo do quadro de Goya, do qual também, ao ser trazido à superfície, revela-se também sem-fundo.

Um pensar como busca de fundamento solidificado e indestrutível, para Deleuze, não é mais do que entender as verdades sólidas, presentes em um firmamento eterno e perfeito, do qual nossas compreensões e entendimentos devem ser tributários. E cujo exercício é de contemplação do que já está dado, a partir do que é revelado e descoberto a partir da atividade filosófica que, na perspectiva platônica-aristotélica, não é mais do que uma labuta exclusivamente categorizadora, classificatória e taxonômica do pensamento (Deleuze, 2006a).

A militância filosófica do nietzscheísmo de Deleuze, no que diz respeito à inversão do platonismo (Deleuze, 2006b), se dá, em primeiro lugar, a não considerar mais a diferença como o maldito que escapa ao Uno, ao eterno, ao perfeito, mas em dela partir e fazer o próprio exercício de pensar. Nesse sentido, e em segundo lugar, ao reverter o pensamento, desloca-o de sua intenção em descobrir a base sólida do saber, para o movimento constante que impede que a cristalização e a sedentarização imponham, ao pensar – e conseqüentemente ao fazer – modelos artificialmente construídos e impostos. Seja pelos exercícios de poder, seja pelos vícios de uma filosofia que é incapaz de se fazer sem os pressupostos fundacionistas.

A genealogia da moral nietzschiana, não só na obra homônima, mas praticamente todos os escritos do filósofo alemão, a partir dos anos 80 do século XIX, que em grande parte pauta as preocupações de Deleuze, nos trazem o quanto o platonismo no pensamento foi responsável, em grande parte, por aquilo que

chamamos não somente de fundamentalismo no pensamento, mas nas religiões, nos nacionalismos e nas demais formas de condutividades ao redor dos "nadas", que acabam por subjugar os indivíduos e as massas ao jugo e dominação dos profetas políticos, religiosos, econômicos e culturais.

Se Deleuze sugeria observarmos as pinturas de Goya ou Odilon para percebermos o movimento de vinda à tona do fundo da tela, podemos também realizar um deslocamento para observar hoje o quanto telescópios como Hubble e James Webb, ao deixarem nítido e próximo o que até então era o mais profundo do cosmos, e tornarem a cartografia do céu cada vez mais caótica espaço-temporalmente, conseguimos compreender, em partes, o quanto a própria filosofia e o exercício de pensar se submetem ao mau risco de se tornarem como subalternas à própria ciência. Enquanto a astronomia e a astrofísica propõem as descobertas no cosmos como constante movimento de vinda à tona do fundo à nossas vistas, cuja impossibilidade de centro é notada a partir da percepção do movimento, o exercício de pensamento pautado em busca pelas verdades universais, sob uma base estruturada em algum lugar onde se esconde o que está segurando tudo e todos, acaba por se perder no mesmo limbo das axiomáticas fundamentalistas e teleológicas mono e politeístas.

É nesse sentido que, por exemplo, Silvio Gallo (2009), ao falar dos fundamentalismos, aponta para o fato de que os mesmos são um movimento de base religiosa, e que se estendem, conseqüentemente, para os campos da ética e da política. Fundamentalismos que ao se tornarem pedagógicos, usam a educação como um dos meios privilegiados para sua disseminação, imputando a ela os princípios que julga, convenientemente como fundamentais, para a implantação de seus programas, planos, metodologias, currículos, avaliações e propósitos. Como nos esquecer, por exemplo, da presença do emblemático componente "Fundamentos da Educação", um dos requisitos básicos em cursos de graduação e pós-graduação no campo educacional?

Nós mesmos, há algum tempo, acabamos caindo nessa armadilha e, ao propormos uma perspectiva de "Educação Ambiental Libertária", sugerimos, numa tentativa vanguardista de criar outras perspectivas ecolibertárias em educação, que haveriam fundamentos da Educação Ambiental Libertária (Barchi, 2007). Esta *mea*

culpa, tempo depois, é apropriada para exemplificar o quanto a noção de fundamento contaminou, toxicamente, os discursos em educação, ao sugerir que por mais rebeldes e disruptivas as perspectivas intencionem ser, elas ainda estão inseridas numa perspectiva educacional que se encontra mergulhada na necessidade de estabelecimento de “bases sólidas”.

Radicalizar como “desfundamentalização”

Seguimos na trilha de Deleuze, e agora na parceria com Guattari, para sugerir, em primeiro lugar, que mais do que “propositarmos” o que vem a ser o radical, e/ou discutir sobre a natureza da radicalidade, vamos especular, assim como os franceses trouxeram a possibilidade de pensar a partir dos “modos de subjetivação” (Gelamo, 2009) – para fugir do sufixo *dade* em subjetividade, a qual cairia no mau risco de cristalizar a qualidade e o modo do ser –, algo como “modos da radicalização”. Ou seja, sobre a necessidade e o ato da ruptura radical e em pontos, irreversível, do agir ético e político, na perspectiva que abordamos aqui, é necessário entender que ela está intimamente alinhada à ação contínua, “desfundamentada” e “desteleologizada” no pensamento.

Neste sentido, e em um primeiro momento, não pareceria apropriado utilizar a noção ético-política de radical no sentido em que Paulo Freire apresentou ao afirmar, por exemplo, que a radicalidade, na educação, impõe ir a fundo nos problemas, e não nos deixarmos enganar pela “aparência” das coisas (Freire, 2014, p. 240). Para o educador pernambucano, a radicalidade exige de nós um mergulho na raiz dos problemas, pois sem isso, corre-se o risco de inculcação em preconceitos.

Por um lado, é notório que, aparentemente, haja um nítido dissenso entre aquilo que Freire, inspirado numa perspectiva hegeliana-marxista (Crawford; McLaren, 2019) sobre a construção do saber e do conhecimento, e a filosofia imanentista e “desfundacionista” que atravessa Deleuze a partir de Spinoza e Nietzsche. Mas por outro, e em um sentido de posicionamento ético-político que pauta as preocupações do brasileiro e do francês, existe uma preocupação em comum nos dois pensadores, que permite nós pensarmos em perspectivas radicais não fundacionistas, a partir da própria ideia da raiz. Nesse sentido, é preciso perverter

tanto a raiz freireana, quanto a raiz deleuze-guattariana. Afinal de contas, radicalizar é também fazer pedagogias menores, as quais, justamente, envolve se embrenhar nas educações no risco.

Deleuze e Guattari (1995) combatem o paradigma arbóreo no pensamento com unhas e dentes, especialmente na abertura de *Mil Platôs*, para trazer à tona o fato no qual a imagem raiz é a estabelecadora do pensamento fundacionista, que propõe o Uno e sua constante bifurcação a partir de uma base sólida e de uma lógica binária do pensamento:

Estamos cansados da árvore. Não devemos mais acreditar em árvores, em raízes ou radículas, já sofremos muito. Toda cultura arborescente é fundada sobre elas, da biologia à linguística (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 25)

A crítica à imagem-árvore no pensamento – cuja raiz é justamente o fundamento sólido no qual a árvore pode florescer, bifurcar seus galhos e extremidades, os quais deverão sempre ser tributários à própria fundação sólida do pensamento e, conseqüentemente, do saber, da ética, da política, da cultura, da literatura, dos modos de ser – é devido à própria impossibilidade de pensar que esse sistema promove. Ao impor o pensamento a partir do paradigma arborescente, tendo a raiz como o “cérebro” fundador do saber, o pensamento filosófico não somente se submete o múltiplo ao Uno (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 32), mas também como impede à diferença em pensar a partir de si própria, sendo sempre refém e tributária daquilo que vem do tronco.

No entanto, quando Paulo Freire quer radicalizar a educação, em uma perspectiva de educação radical de ruptura, de revolução, de combate aos autoritarismos, ou, como sugerem Crawford e McLaren (2019), de combate à alienação de efeitos violentos, desumanizantes e opressivos, ele não o faz com a intenção de ir à profundidade da raiz, para fundamentar os argumentos que deixarão legítima uma luta popular. Não é da radicalidade de fundamentação do saber para justificar como as coisas são em sua natureza que Paulo Freire entende o exercício do combate à opressão. Mas sim, de uma miríade de ações educativas que,

ininterruptas, possibilitam as radicais rupturas e resistências que o fazer político na educação pode promover.

Na bela e popular obra sobre a vida das árvores, Wohlleben (2017) propõe que a conectividade entre as raízes dos seres arbóreos, seja direta, seja indireta, através de redes de fungos que cobrem as raízes e promovem trocas de nutrientes entre exemplares, faz com que as árvores muitas vezes sobrevivam às condições hostis ou mesmo criem uma rede de solidariedade que impeça que seus membros se apartem e não resistam, de modo isolado, às intempéries ou outras situações que lhes possam ser fatais. É essa conexão raiz-fungo-raiz, ou mesmo raiz-raiz, em seus entrelaçamentos, contatos, proximidades e, conseqüentemente devires, que faz com que a própria raiz sobreviva e mantenha a árvore em pé.

Em outras palavras, a raiz só pode sobreviver se ela se rizomorfizar com outra raiz, fazendo com que a floresta, de acordo com o próprio Wohlleben, só possa subsistir como comunidade, a partir dos devires que as árvores criam, em suas raízes, seus galhos, suas folhas, frutos, cascas e ocos. Com raízes outras, com fungos, com besouros, com aves, com macacos, com o Sol, a água do subsolo, com o próprio humano nas paisagens em ruínas, visto que, como exalta Anne Tsing, o cogumelo *matsutake* só pode ser encontrado ao sopé dos pinheiros-vermelhos, que se desenvolvem exclusivamente em áreas que foram transtornadas pela ação antrópica (TSING, 2019).

Nesse sentido, arriscamos a dizer que o paradigma arbóreo criticado por Deleuze e Guattari só vale se a árvore estiver no meio do deserto. Em uma floresta, uma árvore é um platô, a qual, dependendo da floresta, muitas vezes é indiscernível de outra, pois o entrelaçamento entre ela e outros seres, em uma mata equatorial, por exemplo, se dá da raiz ao dossel superior. Aliás, os dois franceses já sugerem essa possibilidade, evitando justamente a queda na lógica burocrática do decalque arborescente:

Há então agenciamentos muito diferentes de mapas-decalques, rizomas-raízes, com coeficientes variáveis de desterritorialização. Existem estruturas de árvore ou de raízes nos rizomas, mas, inversamente, um galho de árvore ou uma divisão de raiz podem recomeçar a brotar em rizoma. A demarcação não depende aqui

de análises teóricas que impliquem universais, mas de uma pragmática que compões as multiplicidades ou conjuntos de intensidades. No coração de uma árvore, no oco de uma raiz ou na axila de um galho, um novo rizoma pode se formar. Ou então é um elemento microscópico da árvore raiz, uma radícula, que incita a produção de um rizoma (DELEUZE: GUATTARI, 1995, p. 25)

Tendo essa noção em mente, entendemos que Freire sugeria ir à raiz não para sugerir um paradigma arborescente, criador de hierarquizações, exclusões, cuja centralidade do saber seja a única promotora da verdade e do sentido de mundo. Da sua conhecida máxima sobre os saberes melhores e maiores, ele já desmorona a imagem árvore do saber que poderia ser imputada ao seu discurso de radicalidade, ao propor que os conhecimentos diferentes devem dialogar, na construção coletiva de saberes outros.

A educação radical em Freire se propunha a partir do movimento da raiz que rizomatiza ao fungo e às outras raízes, e não na submissão à raiz da árvore do conhecimento, em cujo cérebro único se deve beber como se fosse a única e exclusiva fonte do conhecimento. Quando evocava Amílcar Cabral (FREIRE, 2019) e Frantz Fanon (FREIRE, 1983; 2018), entre outros, na crítica à educação europeizada, Freire assumia um alinhamento – não intencional ou diretamente dialógico, pois até onde se saiba, Freire não leu Deleuze e Guattari (FREIRE, 2017; KOHAN, 2019) – com a crítica que os franceses fazem ao pensamento ocidental, de dependência do pensamento raiz, endurecedor, sedentarizador e cristalizador dos corpos.

A radicalidade de Freire, portanto, não era de fundação, em um mergulho que se fazia para encontrar a base sólida do fundamento da questão, que só a partir daí poderia ser resolvida. Freire, ao propor a educação dialógica e a conexão não hierarquizada de saberes, para construir conhecimentos e sentidos outros de mundo, profanava uma noção fundamentalista de radicalidade hegelianismo-marxista – que ele mesmo muitas vezes evocava, mas que entendemos num sentido que já propunha essa inversão – para justamente buscar no encontro da raiz com a outra raiz ou com o fungo que permitia o contato com a outra raiz, para desvelar, aí sim, o que coletivamente se articulava.

Em outras palavras, e trazendo à tona sua constante fala, não é o sujeito ou o objeto – professor ou aluno, ou aluno e professor – que necessariamente devem ser protagonistas da educação, na preocupação de haver um horizonte constitutivo de si e/ou das sociedades, que precisa ser contemplado e alcançado como o pote de ouro ao fim do arco-íris. Mas sim, o processo, o movimento, a conexão que permitem e forjam as pessoas e os atravessamentos que não deixam nunca de moldar, desmoldar e remoldar – ou para utilizar as noções deleuzianas-guattarianas, territorializar, desterritorializar e reterritorializar – os sujeitos e as coletividades.

A rizoma-radicalidade das democracias antifundamentalistas

E aqui apostamos – ainda mais – que é somente a partir destas hastes promotoras dos encontros e dos entrelaçamentos entre indivíduos, sujeitos, galhos nas copas ou pontas de extremidades de raízes, que uma perspectiva democrática radical pode ser vigorosamente potencializada. É nesse processo coletivo de educação, aprendizado, libertação – como processo infindo e não teleologizado – e transformação do/no/com o mundo, que a democracia se desenrola, para muito além do que a representatividade dos pleitos eleitorais sugere, em sua validação das manutenções das, nas palavras de Castoriadis (2006), oligarquias liberais. E como sugere Dussel, dialogando com as perspectivas éticas em Freire, é na práxis transformativa da realidade que se efetua a “conscientiz-ação” (DUSSEL, 2007, p. 441).

A radicalidade da democracia dialógica e desmanteladora dos exercícios de poder institucionalizados presentes no pensamento do pensador pernambucano, estão muito próximas da leitura que o filósofo político italiano Antônio Negri faz da democracia da multidão de Spinoza, sugerida não especificamente como forma de governo, mas uma constante atividade social de transformação da realidade. Longe da contratualidade da legitimação da transferência do poder do sujeito coletivo para o governante estatal (NEGRI, 2016), a democracia spinozana, para Negri, é movimento de constante associar-se nas resistências à tirania e despotismo, em necessárias transformações da realidade perante a opressão. Como sugerem Perius e Caires Correia (2023), na leitura ao redor da democracia em Rancière, a mesma,

mais do que um estado de coisas, é um princípio de diluição de poder. Vamos mais longe, e sugerimos que a democracia, mais que princípio, é o movimento incessante de diluição de poder.

Neste sentido, principalmente ao começar a discutir democracia no seu inacabado Tratado Político (SPINOZA, 2009), o pensador luso-holandês, no século XVII, ao tentar escapar da noção política de contrato, sugere que as potências dos indivíduos só serão elevadas nos encontros e conexões com outros indivíduos, em movimentos de recusa individual e coletiva aos processos de submissão, exploração, opressão e apagamento das pessoas. Na leitura que Negri realiza da potência do ser – para isso recorrendo também à leitura política que Deleuze (2017) faz de Spinoza – que se eleva ao encontrar com outro ser, na junção “geométrica” de suas forças, a ideia é de que, ao exercer a recusa ao que lhe afeta negativamente, o ser humano não faz mais do que atender à sua natureza de se perseverar, ou seja, *conatus*.

No plano e na perspectiva da metafísica geral, o conceito espinosano de absoluto não pode ser concebido senão como horizonte geral de potência, com desenvolvimento de atualidade desta. O absoluto é constituição, uma realidade formada por uma tensão constitutiva, uma realidade sempre mais complexa e sempre mais aberta quanto maior for a potência que a constitui. (NEGRI, 2016, p. 56)

O direito à natureza que dois exercem de modo mais potente que um (SPINOZA, 2017), no pensamento spinozano, é justamente o atendimento que a vida social faz à natureza humana, no respeito àquilo que o indivíduo e o coletivo não permitem, ao se associarem, que se faça de negativo e enfraquecedor ao seu corpo e mente. Neste sentido, o político absoluto para Spinoza não seria o Estado que apagaria a singularidade dos sujeitos, em nome da instituição pacificadora que, finalmente, traria a paz e ordem coletivas, como sugeriu a filosofia política da modernidade. Mas sim, “a liberação de todas as energias sociais, em um *conatus* geral de organização da liberdade de todos – contínuo, permanente” (NEGRI, 2016, p. 61).

No exercício de encontros e conexões entre indivíduos e coletividades, em práticas de resistência às opressões, em criações de novas formas de convívio, e nas constantes idas e vindas das diferentes singularidades com aquilo que impõe multiplamente como o comum, é que se desenrola, de modo incessante, a democracia. Se no início do texto sugerimos que o exercício de radicalizar se diferencia do fundamentalismo justamente por sua existência fluída, nômade e constante, o de democratizar spinozano-negrino se diferencia dos fundamentos democráticos originados na Grécia Antiga, e que hoje foram cooptados pelas perspectivas democráticas das governanças neoliberais, pelo fato de serem móveis, inquietas, ininterruptas e não sequestráveis ao máximo que puderem e necessitarem.

Essas democracias, que podemos chamar na esteira deleuzo-guattariana de menores, portanto, só são possíveis perante a potência de indivíduos que se associam, se atravessam e se entrelaçam, em processos que partem de – foucaultianamente pensando – exercícios de resistência, em direção a outros modos de vida, coletivos, comunais e colaborativos, em dinâmicas de um agente coletivo que Negri, também a partir de Spinoza, nomeia de *multitudo*/multidão:

Estamos inmersos em um tecido de tramasy combinaciones físicas, de asociaciones y disociaciones, de fuctuaciones y concessiones, según una lógica completamente horizontal, que realiza la pradoja del cruce entre causalidad y casualidade, entre posibilidad y tendencia. Esta es la dimension original de la *mulditudo*. (NEGRI, 2021, p. 97)

Para que uma coletividade possa ser compreendida como uma multidão, em exercício de transformação social e ambiental, é necessário entender que ela não pode ser considerada nem em estado de natureza, e muito menos desprovida daquilo que Negri (2021) chama de razão, pois só há um exercício coletivo de resistência e produção de novos contextos em comum, a partir do instante em que os indivíduos se constituem como corpo coletivo político. Para Negri – em discordância à perspectiva transindividual da interpretação spinozista de Etienne Balibar e se alinhando às perspectivas da liberdade coletiva em Zourabichvili – não há política na natureza individual humana, mas somente na associação. E nesse movimento de

associar-se é que as perspectivas de liberdade individual criam a multidão livre, onde se tensionam e se acrescem os desejos em comum (NEGRI, 2021).

No entanto, é preciso entender que multidão, como sujeito político, jamais pode ser confundida com massas furiosas, carregadas de ensejos barbáricos, genocidas, fundamentalistas ou fanáticas. Se a multidão se caracteriza pelos desejos coletivos de liberdade, paixões alegres e felicidades, não é possível as confundir com agrupamentos que anseiam pelo apagamento do outro, pelo desejo de imposição de tiranias, pelo recrudescimento do ódio àqueles contrários aos fundamentalismos, e pela manutenção de tudo aquilo que possa ainda ser considerado como conservador e original. Em outras palavras, não existe multidão e democracia no fascismo, na violência sectária, no fanatismo religioso e no fundamentalismo populista e messiânico:

A quienes me preguntan sobre la violencia que ha trastornado la vida común em los últimos años, le respondo: puede definirse como "multitudinária" esa violencia, esse ódio hacia sí mismo y hacia los demás que el kamikaze lleva com tu explosivo? No creo que la respuesta sea difícil: no es multitud aquello que mata a otros hombres y se alimenta de la muerte para afirmarse" (NEGRI, 2021, p. 98)

É inevitável não realizar comparações com as hordas violentas que no Brasil, no início de 2023, ao destruírem os prédios dos três poderes, o faziam não em nome de perspectivas democráticas que consideravam as instituições estatais brasileiras como subsidiárias do capitalismo neoliberal nacional e internacional, responsáveis pela manutenção da violência e da exploração da população brasileira. Todos os atos de violência e depredação em Brasília no dia 08 de janeiro de 2023 – antecipadas por episódios de assédio e violência contra jovens estudantes em portas de escola e no transporte coletivo, entre outros episódios – não foram promovidos pela indignação contra as oligarquias liberais que comandam o país desde o advento da República. Mas pelo anseio em estabelecer tiranias despóticas, cuja vontade era a completa impossibilidade de construção de sociedades democráticas, plurais, múltiplas, recheadas de diferenças e potentes singularidades. As quais, se no Brasil ainda se caracterizam como irrisórias, seriam brutalmente ainda mais perseguidas e

massacradas se os grupos barbáricos que destruíram os prédios de Brasília tivessem tido sucesso – como tiveram, em Amsterdã, os assassinos dos irmãos De Witt, para desespero de Spinoza – e implantassem a ditadura dos moldes do militarismo sanguinário que o país presenciou entre 1964 e 1985. Senão algo pior...

E aqui, é preciso um cuidado muito minucioso para entender que, muitas vezes, quando os adeptos dos movimentos barbáricos fascistas brasileiros fazem o que fazem, e dizem o que dizem, em nome de “democracia” e da “liberdade de expressão”, o realizam em nome de um fundamentalismo democrático, que sugere que os únicos que podem ter acesso às tomadas de decisões e liberdade, são aqueles que caracterizam com aquilo que é ser, fundamentalmente, brasileiro. Quem não se adequa ao escopo do caráter normativo daquilo que se constitui como “cidadão de bem”, ou “gente direita”, ou ainda devidamente “patriótico, religioso e familiar”, não pode participar do espectro que o conservadorismo considera como “democrático” e representativo do jogo político.

Portanto, entendemos aqui o discurso de “defesa da democracia” por parte de grupos defensores da tirania e do despotismo – que no caso do Brasil, seria caracterizado como um salvo conduto para o escopo militarizado de uma governança, com todas suas impunidades – como a proposta de uma democracia que, ainda que representativa, seria fundamentalista, pois está muito mais atrelada a uma noção daquilo que o Brasil deveria sempre, ser a partir de todo o mito fundador característico das histórias oficiais que, até poucas décadas atrás, eram as únicas interpretações com ampla circulação entre a população do país. Em outras palavras, a “representação democrática” só seria possível a quem fosse amigo do general-rei. Ou do capitão-rei...

Não é essa a democracia que Hardt e Negri (2018) sugerem como a “organização multitudinária do comum”. As multidões democráticas, nas perspectivas das diferenças, são radicais, mas não fundamentalistas, pois os projetos de vida coletiva não mais se adequam às interpretações determinadas às identidades nacionais construídas pela modernidade, e das instituições normalizadoras, controladoras e homogeneizantes do político, do social e do cultural. Assim como não querem mais serem submissas e só sobreviventes em um capitalismo neoliberal selvagem, que destrói completamente os modos de vida e

impõe uma uniformização dos modos de existência em nome do lucro, da competitividade e da violência contra o outro. A democracia radical da multidão, antifundamentalista, entendida como um êxodo fugaz da “unidade identitária do povo” no Estado-nação, está na esteira tanto das comunidades utópicas (Hardt; Negri, 2018), cujas dinâmicas, recusas e resistências estão intimamente e necessariamente muito próximas do pensamento anarquista e libertário:

As mais inspiradoras práticas de êxodo assumem a forma de uma política prefigurativa que cria um novo “fora” no interior das estruturas da sociedade dominante. Ativistas buscam livrar-se das relações de dominação que lhes imprimiu a ordem social imperante, de modo a estabelecer relações democráticas e igualitárias uns com os outros. Assim a política prefigurativa tem por base o imperativo moral e político de que meios e fins coincidam: é a um só tempo hipocrisia e autossabotagem, segue o argumento, lutarmos por uma sociedade democrática mediante formas de organização não democráticas. (HARDT; NEGRI, 2018, p. 363)

É nesse sentido que é sempre necessário reforçar que as próprias ecologias políticas e, conseqüentemente, as educações ambientais, podem ser compreendidas, histórica, filosófica e socialmente, como singularidades constitutivas de movimentos políticos radicalmente democráticos, pois a partir do assédio das corporações econômicas e dos exercícios governamentais do poder contra as paisagens naturais, os modos de vida menos barbáricos e selvagens, e as outras formas de vida que compartilham o planeta com os seres humanos, é que foram trazidos à toda os alertas e necessidades de uma drástica transformação nos modos como se dá a relação com o meio ambiente.

Sem as radicais democracias, não há nem ecologias, nem educações ambientais

Não foi por um reformismo e uma mudança aqui e acolá que Rachel Carson, no clássico *Silent Spring* (Primavera Silenciosa), de 1962, e também em outras obras, alertou contra o uso de pesticidas na agricultura. Ela sabia que o movimento

tecnológico que permitiria que a agropecuária se transformasse em prática industrial, tenderia a crescer, se espalhar e se tornar, ao mesmo tempo, hegemônica e homogênea na produção de alimentos e matéria prima energética e fabril. E não somente a destruição de práticas milenares multidiversas “agro/culturais” estariam ameaçadas, e conseqüentemente, seus próprios sentidos de mundo e permanência na superfície da Terra, mas a própria existência da vida no planeta estava por um fio. O silêncio dos campos, das florestas e das margens dos rios, era o espalhamento da morte, contra o qual era necessário gritar. Contra o novo fundamentalismo da doutrina econômica, era preciso radicalizar o pensamento, o sentido de mundo e as próprias formas de vida.

Os discursos, os movimentos, as éticas, políticas, estéticas e educações propostas pelos movimentos ecológicos da segunda metade do século XX em diante, não somente radicalizaram as posições contra os sistemas socioeconômicos então hegemônicos – seja o capitalismo industrial e financeiro, promotor da pilhagem e do saque ambiental, seja o socialismo autoritário, altamente impactante e destrutivo, como nos mostram as tragédias de Chernobyl e do Mar de Aral – e causadores da própria ameaça bélica e nuclear, como também passavam a se aliar às outras dinâmicas políticas que ansiavam por amplas transformações na vida humana. Portanto, não somente as ecologias políticas surgem de séries de diversificadas e plurais reivindicações por mudanças intensas e radicais, como também são constituintes de multidões ainda mais complexas que passaram a preocupar os agentes dominantes, nas últimas décadas.

Não à toa, ou a ecologia foi tornada como dimensão dos bens de consumo – casas, carros, roupas, refrigerantes, resorts, lanches, eletro-eletrônicos, todos “sustentáveis” – e políticas públicas de atendimento aos movimentos sociais, ou então, quando mais radical e contrária ao poder estabelecido, foi apagada e brutalmente combatida. Chico Mendes, Paulo Vinha, Dian Fossey, Berta Cáceres, Dom Philips, Bruno Pereira, Wilson Pinheiro, Maxciel Pereira dos Santos, Ari Uru-Eu-Wau-Wau, Original Yanomami, Marcos Arokona, Paulo Paulino Guajajara, Emyra Wajãpi, Reginaldo Alves Barros, Maria da Luz Benício de Sousa, Rosane Santiago Silveira, entre outros milhares de ambientalistas assassinados no Brasil e ao redor do mundo, não nos deixam mentir sobre o quanto o *agirpensar* radical das ecologias

políticas e das educações ambientais são uma ameaça crucial ao fundamentalismo do capitalismo selvagem neoliberal contemporâneo.

Sugerimos em um outro momento (BARCHI, 2020), que as ecologias políticas e as educações ambientais surgiram justamente de uma série de interesses em comum ao redor da preocupação com o planeta, com as paisagens naturais e culturais, com os outros seres que compartilham o planeta conosco, e como nossa própria possibilidade de existência – senão como humanidade, mas como indivíduos e grupos incisivamente contrários ao que se faz com a vida – atual e futura. Ali propomos que a educação ambiental havia vindo do comum, e não poderia deixar de voltar a ele. Fortalecemos aqui essa ideia, afirmando que um dos aspectos que envolvem o comum das educações ambientais é o radical desejo de transformação e mudança da práxis política, social, cultural, ética, econômica e relacional. E que levando em consideração os alertas que os movimentos ambientalistas constroem a partir das catástrofes impostas, não pode haver qualquer possibilidade de submissão, cooptação ou alinhamento aos fundamentalismos barbáricos e fascistas do capital neoliberal.

Apesar de uma série de perspectivas educacionais em meio ambiente, ecologia e educação ambiental entenderem que há possibilidades de realizar uma empreitada a partir do “esverdeamento” do capitalismo – e não entenderem que uma das principais características do mesmo é a ausência de um escopo democrático radical que permita a construção de liberdades a partir dos encontros das potências da multidão – e da substituição da noção de educação ambiental para “educação para o desenvolvimento sustentável”, partimos aqui da noção de que se as educações ambientais surgem do escopo democrático do exercício político das multidões, seu alinhamento ao assédio neoliberal, e conseqüente e inevitável cooptação, é sinal de morte para os movimentos e encontros entre ecologia e educação.

Em primeiro lugar que, por mais que se busque “esverdear” o capitalismo, a própria existência do mesmo é de uma brutal ampliação da busca por lucros, da intensificação da troca das moedas, da exploração dos recursos e das pessoas, e da literalmente infinita geração de recursos e lixo. Essas duas últimas, em especial, são algumas das principais formas pelas quais o capital se amplia e se sustenta, e em

relação às quais o esverdeamento é quase que uma falsa esperança de impedir a catástrofe que, como sugere Stengers (2015), está por vir.

Aliás, nem por vir, mas já está, principalmente para as populações pobres de Mariana e Sobradinho, destruídas pelo desmoronamento das barragens; para as populações periféricas de Petrópolis, São Sebastião, Muçum, Entre Rios da Bahia, entre outras centenas de cidades Brasil afora, vítimas das chuvas torrenciais, potencializadas pelas mudanças climáticas; para os povos originários, em especial os que se encontram às margens e invadidos pelas áreas de garimpos, vítimas da contaminação, do desflorestamento, da violência e da pandemia; para milhares de espécies animais extintas ou vias de extinção, perseguidas pelo tráfico ou queimadas/destroçadas pelo desmatamento de seus habitats; para as comunidades arbóreas, arbustivas e rasteiras, entre outras, das quais nem as mais profundas raízes foram poupadas, no movimento insano de escavação profunda do planeta, cujo caos do sem-fundo já ameaça, como sugere Kopenawa à Bruce Albert (KOPENAWA; ALBERT, 2015), a sustentação do próprio firmamento.

Sem escolha, sem democracia, sem possibilidade de fala, grito ou participação nas decisões, todos mortos, condenados, habitantes das trevas, nas quais um número cada vez maior de paisagens sobre o planeta vem se transformando, naquilo que chamamos de era dos infernos, ou infer(ce)no (BARCHI, 2023).

A luta contra esses processos precisa ser necessariamente democrática pois, além da própria constituição de forças que as radicais democracias da multidão – e nesse caso, tendo em comum as ecologias políticas e as educações ambientais – podem promover, ao conectar as potências, também é preciso se opor à essência tecnoburocrática e autoritária do capitalismo contemporâneo, cujos efeitos nefastos sobre a superfície do planeta ocorrem graças as decisões de um pequeno número de indivíduos abastados e de corporações mono e oligopolistas. Que colocam a esmagadora maioria do coletivo sob a condição de refém a um sistema que, se não aceito, literalmente condena as pessoas à fome, ao inferno em vida, e/ou à morte e esquecimento.

O desejo de radicais transformações e de mudanças, ensejado pelas educações ambientais, só será possível se elas não se submeterem nem às promessas de compromisso dadas pelos representantes do capital, nos postos

estatais, travestidos de populares e democráticos, e muito menos pelo “aceite benevolente” do capital, que se “conscientizou” sobre a tragédia ecológica. As educações ambientais só conseguirão ser potencialmente construtoras de novos mundos menos predatórios, barbáricos e assassinos, se não se deixarem enganar pelo jogo de sedução e morte proposto pelos poderes institucionalizados. Eles não permitem a plena ação democrática das radicais multidões, pois tanto tem medo de suas possíveis instabilidades – pois se acreditam e se fazem crer mais racionais que as potências em práxis – quanto não deixarão passar quaisquer possibilidades de novas formas de vida que não sejam exploratórias, dominantes e hierarquizantes.

Se uma paisagem é impressionantemente mais exuberante, complexa, garantidora da vida e da diversidade, como a ecologia biológica nos propõe ao observar a multiplicidade de vida no planeta, as ecologias políticas e as educações ambientais não podem esquecer que a sua força motora e de sustentação é a própria diversidade de políticas, sociedades, culturas, economias, sujeitos, grupelhos, literaturas, canções e estilos que compõe os movimentos ecológicos e os das perspectivas ecologistas em educação. Se sucumbirem aos anseios da uniformidade de um sistema socioeconômico, ou da homogeneidade de uma identidade pseudonacional ou pseudorregional, elas tendem ao esmorecimento e obliteração.

As forças das educações ambientais e das ecologias políticas estão na sua capacidade radicalmente democrática de escuta, de diálogo, de coparticipação, de potencialização junto ao outro, e de, como sugere Negri em relação à multidão, de um fazer subjetivo ético e político ininterrupto e constante, impedindo qualquer cristalização ou sedentarização que pode levar o movimento, próprio do pensar ecológico, à morte.

Se Negri sugeriu que Spinoza promoveu uma gigantesca revolução copérnica na política, ao inverter o agente de ação coletiva, e se Dussel propôs que Paulo Freire realizou o mesmo ao redor do pensar educativo, como movimento intrinsecamente político, sugerimos aqui que os movimentos ecologistas e as educações ambientais também nos deram a mesma possibilidade ao redor de nossa compreensão e sentido de presença no planeta. Ou seja, as ecologias políticas e os encontros entre elas e a educação promoveram uma revolução copernicana sobre nossa condição na esfera terrestre. Só uma radical e democrática transformação ética, estética e política de

nossa relação com a Terra nos poderá permitir a diminuir as brasas e impedir que as futuras gerações humanas e não-humanas sejam condenadas como nós quase estamos. Aliás, para muitas e muitos, a condenação há muito foi imposta, e a sentença foi cumprida...

Referências bibliográficas

BARCHI, Rodrigo. *Fundamentos da Educação Ambiental Libertária*. In: Anais da 30ª Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação. 2007. Disponível em: http://30reuniao.anped.org.br/?_ga=2.252272841.1967109438.1696203075-1538913712.1692194634

BARCHI, Rodrigo. Do comum da educação ambiental à educação ambiental do comum. *Educação em Revista*, v. 36, p. e234279, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102-4698234279>. Acesso em 03 ago. 2023.

BARCHI, Rodrigo. As ecologias e as trevas: educações ambientais no Infer(ce)no. *REMEA - Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental*, v. 40, n. 2, p. 11–35, 2023. DOI: 10.14295/remea.v40i2.15063. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/remea/article/view/15063>. Acesso em: 1 set. 2023.

CASTORIADIS, Cornelius. *Uma sociedade à deriva: entrevistas e debates – 1974-1997*. Trad. Claudia Berliner. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

CRAWFORD, Jenifer; MCLAREN, Peter. Radicalidade/Educação Radical. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José. *Dicionário Paulo Freire*. 4ª ed. rev. ampl. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006^a.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2006^b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze 12. São Paulo: Ed. 34, 2017.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e exclusão*. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lucia M. E. Orth. 3 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

FREIRE, Ana Maria de Araújo: *Paulo Freire: uma história de vida*. 2 ed. rev. atual. Rio de Janeiro: São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. 24 ed. São Paulo: Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Tolerância*. Organização e notas de Ana Maria Araújo Freire. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FREIRE, Paulo. *Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo*. 6 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2019.

GALLO, Silvio. A Vila: microfascismos, fundamentalismo e educação. In: GALLO, Silvio; VEIGA-NETO, Alfredo. *Fundamentalismo e Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. (Coleção Temas & Educação).

GELAMO, Rodrigo Pelloso. A contribuição de Gilles Deleuze e Felix Guattari para a Educação do Século XXI. In: BRANDÃO, Carlos da Fonseca. *Intelectuais do século XX e a educação do século XXI: o que podemos aprender com eles?* Marília: Poiesis Editora, 2009.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Assembly: A organização multitudinária do comum*. Trad. Lucas Carpinelli, Jefferson Viel. São Paulo: Editora Filosófica Politéia, 2018.

KOHAN, Walter. *Paulo Freire, mais do que nunca: uma biografia filosófica*. Belo Horizonte: Vestígio, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomâmi*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Trad. Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

NEGRI, Antonio. *Spinoza ayer y hoy*. Trad. Emílio Sader. Ciudad Autonoma de Buenos Aires: Cactus, 2021.

PERIUS, Oneide; CAIRES CORREIA, Fábio. Pensando a democracia com Jacques Rancière. *Perspectivas*, v. 8, n. 2 (Especial), p. 147–159, 2023. Doi: 10.20873.rpv8n2-78. Disponível em:

<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/perspectivas/article/view/16927>.
Acesso em: 1 out. 2023.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Político*: Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomáz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosacnaify, 2015.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Trad. Thiago Mota Cardoso et al. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

WOHLLEBEN, Peter. *A vida secreta das árvores*. Trad. Petê Rissatti. Rio de Janeiro: Sextante, 2017.

12. Participação das crianças na escola de educação infantil e as discussões sobre o tema



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-12>

*Natalí Angela Zanfelize*¹

*Laura Noemi Chaluh*²

Introdução

Compartilhamos aqui estudos que derivam da pesquisa³ de mestrado da primeira autora deste trabalho. A referida pesquisa teve como foco o protagonismo das crianças no contexto da escola e teve como objetivo geral compreender a prática pedagógica da professora coordenadora atenta ao protagonismo infantil e ao protagonismo das professoras na escola. Tratou-se de uma pesquisa narrativa (LIMA; GERALDI; GERALDI, 2015), na qual a pesquisadora estudou a própria prática enquanto professora coordenadora de uma escola de educação infantil da Rede Municipal de Ensino de Rio Claro/SP onde promoveu práticas formativas que potencializavam o protagonismo das crianças. Para isso considerou como material empírico o seu diário de campo, os diários de bordo das professoras e as transcrições das gravações realizadas nas Horas de Trabalho Pedagógico Individual (HTPI).

No diário de campo da professora coordenadora, ficaram registradas narrativas que traziam as vozes de seus interlocutores (quatro professoras e as crianças). Além disso, e com o objetivo de sistematizar a produção científica que trata do protagonismo na educação infantil, foi realizado levantamento bibliográfico no qual foi analisado o que as teses e dissertações produzidas no período de 2015 a 2019 traziam sobre o protagonismo das crianças na escola. Tal levantamento tinha como objetivo também a busca pela possibilidade de dialogar com outros

¹ Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" – UNESP – Rio Claro.
<https://orcid.org/0000-0001-8014-6197>

² Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" – UNESP – Rio Claro
<https://orcid.org/0000-0003-0014-7232>

³Projeto de pesquisa aprovado de acordo com Parecer Consubstanciado do CEP nº 3.386.170 de 12/06/2019.

autores para ampliar tanto o entendimento do conceito, como ver possibilidades de práticas que efetivamente pudessem promover esse protagonismo das crianças na educação infantil.

Na pesquisa, compreendeu-se a palavra protagonismo com o mesmo sentido da palavra participação, pois Ferreti, Zibas e Tartuce (2004), a partir dos estudos por eles realizados, apontam que a palavra “protagonismo” pode ter diferentes interpretações e, ainda, que a distinção conceitual entre protagonismo e participação não fica clara, desta forma eles afirmam que:

[...] um autor pode se referir a “protagonismo” em contextos em que outro falaria de “participação”, e vice-versa, havendo, ainda, casos em que as duas expressões são usadas como sinônimos. Ao se voltar à etimologia do termo “protagonismo”, verifica-se que *protagonistés* significava o ator principal do teatro grego, ou aquele que ocupava o lugar principal em um acontecimento. Algumas restrições ao termo têm por base tal origem semântica, havendo aqueles que preferem usar “participação”, para assegurar uma abordagem mais democrática da ação social, sem colocar em destaque o protagonista singular. (FERRETI; ZIBAS; TARTUCE, 2004, p. 413)

O levantamento bibliográfico citado anteriormente foi realizado no Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e, na primeira pesquisa realizada, com os termos “protagonismo” e “infantil” combinados foi obtido o resultado de 24.641 teses e dissertações. Então, aplicados os filtros relacionados o tipo de trabalho (teses e dissertações), ano (2015, 2016, 2017, 2018 e 2019), grande área do conhecimento (Ciências Humanas), área do conhecimento (Educação), área de avaliação (Educação), área de concentração (Educação), nome do Programa (Educação), Instituição (Universidades Estaduais do estado de São Paulo), foi obtido o resultado de 201 teses e dissertações. A opção pelo levantamento de pesquisas realizadas nas Universidades Estaduais do estado de São Paulo foi em virtude da proximidade destas ao sistema de ensino onde ocorreu a pesquisa (cidade do interior de São Paulo).

Os resumos foram analisados seguindo os critérios de ano de publicação, tipo de produção, problema de pesquisa, tipo de pesquisa, nível da Educação Básica a que se referia a pesquisa e se o conceito de protagonismo infantil como práticas formativas que favorecem esse protagonismo apareciam nos trabalhos levantados. Após a análise constatou-se que os trabalhos não contribuiriam com a pesquisa em questão.

Sendo assim, nova pesquisa foi realizada, desta vez combinando as palavras “criança” e “protagonista”, sendo obtido o resultado de 30.686 teses e dissertações. Aplicados os mesmos filtros citados anteriormente, foi obtido um resultado de 127 produções. A seguir, compartilhamos os resultados obtidos através do levantamento de teses e dissertações.

O que dizem as pesquisas selecionadas na busca realizada

Utilizando como primeiro critério de análise o ano de publicação, foi possível perceber que a maior parte das pesquisas foi publicada no ano de 2017 e o tipo de trabalho predominante foi dissertação. A Universidade que mais produziu trabalhos com o tema pesquisado foi a Universidade de São Paulo (USP).

Em relação ao nível da Educação Básica onde foram realizadas as pesquisas, a maioria das produções concentrava-se na educação infantil, porém nem todas tratariam do protagonismo infantil no texto.

Nos resumos analisados foi possível perceber que, em alguns casos, em um mesmo resumo havia a indicação de mais de um tipo de pesquisa. A intenção de inserir este critério na análise era para observar se havia pesquisas na perspectiva narrativa que trouxesse a própria prática do/a pesquisador/a, sendo encontrada uma delas (FOCHI, 2019). Na análise final dos resumos observou-se a predominância de pesquisas etnográficas e bibliográficas.

Analisando os resumos, foi possível observar, como já dito anteriormente, que nem todas as pesquisas levantadas traziam o protagonismo infantil como tema de estudo, desta forma, descartadas estas pesquisas, restaram 27 que tratavam do protagonismo infantil. Destas, onze foram descartadas por não tratarem das práticas (diziam respeito a análise documental, leitura e escrita, outros contextos

que não o da escola, formação de professores, relação entre crianças Público Alvo da Educação Especial e o brincar, estudos de caso com número reduzido de crianças) e outras cinco porque diziam respeito ao ensino fundamental. Restaram onze resumos, sendo oito que tratavam especificamente da educação infantil e três que não especificavam a faixa etária estudada.

No quadro a seguir, aparecem os trabalhos selecionados:

Quadro 1 – Trabalhos selecionados

Título	Autor	Tipo de trabalho/ano	Universidade
Culturas lúdicas infantis na escola: entre a proibição e a criação	Nair Correia Salgado de Azevedo	Tese/2016	Universidade Estadual Paulista
Do espaço ao lugar: contribuições para a qualificação dos espaços para bebês e crianças pequenas	Renata Pavesi Cocito	Dissertação/2017	Universidade Estadual Paulista
A documentação pedagógica como estratégia para a construção do conhecimento praxiológico: o caso do Observatório da Cultura Infantil - OBECI	Paulo Sergio Fochi	Tese/2019	Universidade de São Paulo
Cultura da criança e modernidade: experiência e infância em Walter Benjamin	Eduardo Oliveira Sanches	Tese/2017	Universidade Estadual Paulista
A organização da prática	Aparecida Santana Aragão	Dissertação/2017	Universidade Estadual

pedagógica do professor de pré-escola: contribuições dos projetos de trabalho segundo Hernández (1998)	Favareto		Paulista
Direito à educação, educação infantil, infância e criança: pressupostos filosóficos, movimentos, ideias e lutas políticas de integração da educação infantil ao sistema nacional de educação	Juliana Cristina Costa	Dissertação/2018	Universidade Estadual de Campinas
Crianças pequenininhas e a luta de classes	Elina Elias de Macedo	Tese/2016	Universidade Estadual de Campinas
A participação é um convite e a escuta um desafio: estudos sobre a participação e escuta de crianças em contextos educativos diversos	Priscila Abel Arcuri	Dissertação/2018	Universidade de São Paulo
"Tem 900 lobos escondidos na floresta!" ou as narrativas sobre o que as crianças dizem brincando a respeito do mundo e das	Bruna Cadenas Cardoso	Dissertação/2018	Universidade de São Paulo

culturas das quais fazem parte			
Mandingas da infância: as culturas das crianças pequenas na escola municipal Malê Debalê, em Salvador (BA)	Mighian Danae Ferreira Nunes	Tese/2017	Universidade de São Paulo
Sujeitos e tramas presentes na transformação do parque de um Centro de Educação Infantil paulistano	Fabiana Fragoso Zanelli Bernardes	Dissertação/2017	Universidade de São Paulo

Fonte: Elaborada por Zanfelice (2021) com base em pesquisa realizada no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, 2020.

De acordo com os resumos dos trabalhos obtidos no levantamento realizado, os estudos sobre o protagonismo infantil dizem respeito a: brincar, considerando que neste momento as crianças podem se expressar livremente (AZEVEDO, 2016); realização de projetos, oportunizando maior participação das crianças durante o desenvolvimento dos mesmos (FAVARETO, 2017); movimento de resistência e participação das crianças na sociedade de classes (MACEDO, 2016); sociologia da infância e culturas infantis (CARDOSO, 2018; NUNES, 2017; SANCHES, 2017); participação das crianças no que diz respeito à organização dos espaços (COSTA, 2018; BERNARDES, 2017; COCITO, 2017); documentação pedagógica e práticas pedagógicas que valorizem a escuta em relação àquilo que as crianças têm a dizer, visando uma organização do trabalho pedagógico de modo mais coerente com as necessidades das crianças (FOCCHI, 2019; ARCURI, 2018).

A seguir apresentamos com mais detalhes os trabalhos estudados a partir dos critérios anteriormente explicitados para melhor compreensão dos mesmos.

Azevedo (2016) realizou sua pesquisa em uma escola pública, porém não é explicitada no resumo a faixa etária atendida. Teve as crianças como participantes diretas da pesquisa e elas apontaram que os jogos e brincadeiras são importantes dentro da escola, porém as práticas pedagógicas priorizam os conteúdos e a disciplinarização dos corpos infantis. A autora versa sobre as culturas infantis, apontando o cerceamento que ocorre em relação às crianças e aponta a necessidade de uma mudança de paradigma, como o que considera que a criança é um “vir a ser”, bem como o de que a ludicidade atrapalha o processo educativo ao passo que remete a um descontrole por parte de muitos professores. A pesquisa aponta também que as crianças solicitam que suas opiniões sejam valorizadas. Desta forma, a autora traz a proposta de que se considere uma participação maior das crianças para que se possa romper com a visão adultocêntrica.

Cocito (2017), em sua pesquisa de tipo documental e bibliográfico, buscou compreender os espaços e como pode ser a organização e estrutura destes, pressupondo uma perspectiva crítica da Educação e a autonomia da criança. No resumo é explicitado que são apontadas propostas de possibilidade de reestruturação dos espaços para que as crianças se sintam acolhidas e pertencentes. A autora também considera que a organização dos espaços tem relação direta com uma educação infantil de qualidade. Aponta ser desejável que as crianças vivenciem e interiorizem o espaço da instituição como lugar.

Fochi (2019) realizou sua pesquisa, sob uma perspectiva narrativa (diferente da pesquisa realizada pela primeira autora do presente texto), no Observatório da Cultura Infantil (OBECI), que se trata de uma comunidade de apoio ao desenvolvimento profissional. De acordo com o resumo da pesquisa, o Observatório tem como estratégia de formação a Documentação Pedagógica que tem como fundamentação Loris Malaguzzi. O estudo trata do conhecimento praxiológico emergente da instituição em relação a organizações de materiais, espaço e tempo, bem como das relações adulto-criança.

A pesquisa de Sanches (2017), de natureza bibliográfica, trata dos ensaios de Walter Benjamin e de suas contribuições no que diz respeito à relação entre infância e experiência. Com base nas ideias de Benjamin, o autor aponta que o protagonismo é um fator importante para a emancipação das crianças. Traz em seu estudo

também a dedicação de Benjamin a uma forma sutil de pedagogia profana em “A hora das crianças: narrativas radiofônicas de Walter Benjamin”. Aponta que pensar a infância do homem e a infância da criança pode ser entendido como uma tentativa de reconstruir as relações entre adultos e crianças, entre professores e alunos.

Já Favareto (2017) traz a ideia de superação de uma concepção que entende a educação infantil como preparatória para o ensino fundamental e de ensino individualista, bem como a contribuição para a reflexão sobre as práticas, superando a ideia de disciplinarização e práticas mecânicas e repetitivas. A autora, sob a perspectiva dos projetos de trabalho segundo Hernández (1998), trata dos projetos pedagógicos e de que forma estes podem contribuir para a reorganização das práticas, com o objetivo de viabilizar espaços de construção do conhecimento na pré-escola compreendida como espaço coletivo de aprendizagem, considerando as necessidades das crianças que são o centro das decisões sobre as práticas pedagógicas e o desenvolvimento da autonomia, sob uma concepção de criança como sujeito e cidadão de direitos. Em seu estudo, a criança é entendida como protagonista e produtora de culturas, o professor é compreendido como mediador e desafiador, proporcionando aprendizagens.

Arcuri (2018) realiza uma análise de relatos de experiência em um projeto educativo da cidade de São Paulo e outro em Reggio Emilia, na Itália. Discute aquilo que é possível esperar em relação à participação das crianças, buscando problematizar a questão. Aponta que a existência de contextos educativos que garantam a participação e escuta em relação àquilo que as crianças têm a dizer ainda é um desafio teórico e prático, no resumo não fica claro qual é este desafio.

Bernardes (2017) aponta a necessidade de envolver as crianças nas etapas de planejamento dos espaços físicos do Centro de Educação Infantil, porém no resumo não é explicitada qual a importância desta participação. Também aponta que há um impacto da formação continuada em serviço sobre as alterações deste espaço. A autora aponta como os profissionais e as crianças elaboram soluções para driblar os obstáculos encontrados no projeto arquitetônico original do CEI. Aborda também a importância do envolvimento da comunidade nos projetos e a presença de diferentes saberes docentes nas decisões que são tomadas. Traz como embasamento teórico a Pedagogia-em-participação de Oliveira-Formosinho.

A pesquisa de Costa (2018), de caráter bibliográfico-histórica, utilizando o referencial histórico-crítico, aborda a reorganização da escola de educação infantil e do espaço no que diz respeito ao protagonismo da criança, considerando-a como sujeito de direitos e compreendendo a infância como tempo e identidade da formação humana.

Macedo (2016) traz em sua pesquisa registros sobre a segunda passeata de crianças e bebês na USP, ocorrida em 2014, sendo parte do movimento grevista de funcionários, estudantes e docentes da instituição. A autora discute a participação das crianças na sociedade de classes e uma perspectiva emancipatória de educação que é pautada no conceito de omnilateralidade encontrado nas obras de Karl Marx. Compreende a infância como minoria e discute o adultocentrismo e as contribuições que levam à reflexão sobre uma Educação que seja de fato emancipadora e comprometida com a resistência ao sistema capitalista desde o nascimento.

A pesquisa de Cardoso (2018) realiza uma análise sob a perspectiva da Sociologia da Infância de Certeau e de Benjamin e trata do papel da professora-pesquisadora que analisa as manifestações verbais, corporais e de criações das crianças compreendidas como atores sociais. Aponta que através das narrativas, as crianças demonstram táticas, resistências e reinterpretções em brincadeiras coletivas não dirigidas e considera esta uma forma legítima de participação. Desta forma, as crianças, através de suas culturas infantis, trazem para o mundo um outro jeito de vivê-lo.

Em sua pesquisa em uma turma de educação infantil, a partir da sociologia da infância, dos estudos sobre relações raciais e antirracismo, da interseccionalidade e estudos decoloniais, Nunes (2017) aponta os posicionamentos das crianças sobre a relação adulto-criança e o corpo através das mandingas e gingas e das brincadeiras. Conclui que os corpos das crianças se movem através de gingas do corpo e gingas de palavras e que elas (as crianças) se organizam individual ou coletivamente para driblar os espaços-tempos que são definidos pela escola e pelos adultos.

Através dos resumos analisados é possível perceber que a participação ou o protagonismo aparecem sob perspectivas diversas e até mesmo divergentes:

abordagem Reggio Emilia, Pedagogia-em-Participação, Sociologia da Infância e perspectiva Histórico-Crítica.

Breve ampliação das discussões sobre a participação das crianças na escola

Como é possível perceber na análise dos resumos levantados, o protagonismo ou a participação das crianças, especificamente as crianças na faixa etária atendida pela educação infantil, são discutidos sob diversas perspectivas e em diversos contextos.

Os estudos apontados trazem os modos de participar das crianças e algumas formas de oportunizar que isso ocorra. Sendo assim, é preciso considerar o papel do adulto nesta relação de possibilidade, de todos os adultos que atuam na escola, a começar pelas equipes gestoras, mas não se limitando a elas.

Quando falamos em participação, falamos em um ato político que envolve uma gestão democrática. Como aponta Bastos (2001):

A gestão democrática da escola pública deve ser incluída no rol das práticas sociais que podem contribuir para a consciência democrática e a participação popular no interior da escola. Esta consciência e esta participação, é preciso reconhecer, não têm a virtualidade de transformar a escola numa escola de qualidade, mas tem o mérito de implantar uma nova cultura na escola: a politização, o debate, a liberdade de se organizar, em síntese, as condições essenciais para os sujeitos e os coletivos se organizarem pela efetividade do direito fundamental: acesso e permanência dos filhos das classes populares na escola pública. (BASTOS, 2001, p. 22-23)

O autor ainda afirma que no contexto da escola há diversas práticas, dentre elas as práticas da gestão que, historicamente, servem mais para controle que para estimular conhecimentos novos, buscando materializar relações de poder na esfera administrativa e que também estão presentes no pedagógico, nas relações entre professores e alunos e professores e comunidade, portanto a gestão democrática

deve permear não somente a esfera administrativa da escola, mas sua totalidade (BASTOS, 2001).

Spósito (2001) aponta que a gestão democrática pode contribuir para uma melhoria da qualidade de ensino, desde que seja concebida como um mecanismo que pode alterar práticas pedagógicas, já que:

Não há canal institucional que venha a ser criado no sistema público de ensino que por si só transforme a qualidade da escola pública, se não estiver pressuposta a possibilidade de redefinição e se não existir uma vontade coletiva que queira transformar a existência pedagógica concreta. [...]

A gestão democrática deve ser um instrumento de transformação das práticas escolares e não a sua reiteração. Este é o seu maior desafio, pois envolverá, necessariamente, a formulação de um novo projeto pedagógico. (SPÓSITO, 2001, p. 54-55)

A autora complementa que, se as escolas não estiverem abertas a essas mudanças, tanto a gestão quanto a melhoria da qualidade serão “[...] expressões esvaziadas de qualquer conteúdo substantivo” (SPÓSITO, 2011, p. 55).

Sendo assim, ainda segundo a autora, é necessário que toda a equipe escolar esteja envolvida neste processo e a ação dos professores é fundamental, criando as condições para a reformulação das práticas. E se o novo modelo de processo educativo buscado parte do pressuposto de uma concepção genuinamente democrática, envolverá a ampliação da participação para que se torne factível e “[...] será construído a partir de um projeto coletivo que não possa mais ser gestado sem a presença efetiva de outros protagonistas: alunos, pais e demais forças sociais” (SPÓSITO, 2001, p. 55).

Tanto Bastos (2001) como Spósito (2001) afirmam a necessidade de constituir coletivos. Nessa linha, destacamos as considerações de Chaluh (2008, 2010), que a partir de uma pesquisa na e com a escola⁴, abordou a problemática da constituição de coletivos considerando o conceito de coletividade na perspectiva

⁴ Trata-se de pesquisa que aborda a experiência da pesquisadora com um grupo de professoras no interior de uma escola de ensino fundamental da Rede Municipal de Ensino de Campinas-SP no período de 2003-2005.

bakhtiniana⁵, para, posteriormente, explicitar uma possível concepção de trabalho coletivo e suas dimensões. Segundo Chaluh (2008, 2010) a dimensão coletiva apareceu quando o grupo, perante os conflitos vividos a partir da prática escolar, tomou consciência dos mesmos e definiu objetivos e ações que possibilitaram atingir os objetivos propostos.

Segundo a autora, as dimensões que possibilitaram a constituição de um trabalho coletivo foram:

[...] a "conscientização" que leva a uma "decisão coletiva" sobre uma "ação a ser desenvolvida" e a dimensão "real" do "trabalho coletivo", a dimensão de pôr na ação todas as ações analisadas e decididas coletivamente. A partir disto, [...] considero como dimensões possíveis: "a contradição e ou o conflito, a conscientização, a enunciação da resposta, a concretização na ação da enunciação". (CHALUH, 2008, p. 190)

Abordar as dimensões do trabalho coletivo, nesse caso singular, importa para explicitar formas possíveis de intervenção de uma coletividade perante os conflitos e desafios que se enfrentam cotidianamente no contexto escolar. Formas que são únicas e irrepetíveis porque são fruto de um trabalho diferenciado em função dos sujeitos que dessa coletividade participam.

Tratando especificamente da educação infantil, é necessário pensar sobre os meios que possibilitam a participação das crianças neste contexto. Além do que já fora exposto em relação ao levantamento bibliográfico sobre o tema, é preciso considerar o que poderia ser o primeiro modo de oportunizar a participação, de fato, das crianças: a escuta.

Os adultos até podem tentar centralizar todas as decisões em si mesmos, porém é preciso considerar que há um interlocutor diante de nossas ações e que não é alheio a este processo. Assim, a pesquisa da primeira autora deste trabalho,

⁵ Bakhtin (1999) entende que os membros de uma coletividade podem ter maior ou menor consciência (atividade mental) da noção de "classe para si". Assim, quando os membros de uma coletividade estão unidos por vínculos materiais objetivos (quando uma classe social já amadureceu a noção de "classe para si"), eles têm a possibilidade de desenvolver, a partir de sua atividade mental (consciência), o protesto, não havendo lugar para uma mentalidade resignada e submissa.

indicia modos pelos quais essa escuta esteve presente quando a professora coordenadora, que faz parte da gestão da escola, desenvolveu práticas que promovessem a efetiva participação (ou protagonismo) das crianças. Segundo Zanfelize (2021), que coloca em destaque a escuta:

[...] dependemos sempre das respostas que as crianças nos dão sobre elas: se o planejamento está adequado e realmente colaborando com as aprendizagens, se o mobiliário é adequado e atende às necessidades, se a pintura da escola está em ordem (as crianças percebem e apontam sobre isso também), se todos estão colaborando com os cuidados necessários para a manutenção dos espaços etc. Entretanto, vale ressaltar, as crianças se colocarem o tempo todo implica que alguém esteja escutando atentamente o que têm a dizer, seja através de palavras, seja através de gestos. E é esta escuta que movimentará nossas reflexões e ações dentro do contexto escolar. (ZANFELICE, 2021, p. 35)

Mas não somente escutar, como um protocolo, trata-se de uma escuta responsiva, um dos conceitos fundamentais de Bakhtin. Segundo o autor, quem ouve, ao compreender o significado do enunciado do outro, ocupará simultaneamente uma posição ativa responsiva em relação ao interlocutor. Desta forma, considerando que toda compreensão é prenhe de resposta, o ouvinte se tornará falante (BAKHTIN, 2003).

Mesmo que a análise de Bakhtin não seja diretamente ligada às crianças, ela nos ajuda a pensar sobre como se dão as relações entre adultos e crianças na escola. Como compreendemos as crianças como interlocutoras de fato e que, ao ouvirem nossos enunciados, responderão de alguma forma, seja verbalmente, através de ações ou no silêncio.

É preciso considerar as discussões de Zanfelize (2021) que afirmam que:

[...] ser protagonista na escola de educação infantil é fazer valer nossos papéis: o de professora coordenadora, o de professora, o de criança, o de diretor e vice-diretora. Cada qual se destacando como deve ser, não sendo coadjuvantes uns dos outros. Colocarmo-nos em posição de coadjuvantes pode nos levar a letargia e sempre esperar do outro uma solução, uma mudança, uma

transformação; colocar as crianças como coadjuvantes pode fazer com que nos percamos nos caminhos de organização das práticas pedagógicas. E não é esse ser humano em segundo plano que queremos formar. E se, de fato, queremos uma transformação social, é preciso compreender que cada um exerce papel fundamental dentro de um coletivo e que pode e deve se colocar, se expressar ali. (ZANFELICE, 2021, p.189)

Se há a consciência de que o agir dentro de um coletivo implica que todas as vozes dos sujeitos pertencentes a este contexto são importantes e que podem contribuir de alguma forma, então de fato é possível falar em participação e em atos democráticos dentro da escola.

Algumas considerações

A partir do levantamento bibliográfico foi possível perceber que existem várias formas para potencializar a participação das crianças no contexto escolar, em específico na escola de educação infantil, seja ao brincarem, agindo no processo de desenvolvimento de projetos, em movimentos de resistência, nas escolhas em relação à organização dos espaços. Entretanto nada disso se torna possível se não houver um movimento de escuta responsiva que parta dos adultos e chegue até as crianças.

Para que isto aconteça é fundamental que os sujeitos que formam parte da comunidade escolar assumam uma postura/atitude de escuta atenta, sabendo que é nesse processo de comunicação que nos propomos a querer compreender o outro e poder atender, assim, suas solicitações, perguntas, dúvidas. Uma escuta atenta implica a abertura e disponibilidade para querer saber do outro e, saindo da posição adultocêntrica, promover práticas que, de fato, oportunizem às crianças se colocarem, darem suas opiniões e participarem de discussões nas quais possam contribuir com seus pontos de vista.

Para que haja uma gestão democrática de fato, para que todos se sintam tão pertencentes a ponto de se sentirem a vontade para participarem, é necessário

repensar práticas e compreender que o trabalho na escola envolve um coletivo que se sustenta nas relações dialógicas.

Referências bibliográficas

ARCURI, Priscila Abel. *A participação é um convite e a escuta um desafio: estudos sobre a participação e escuta de crianças em contextos educativos diversos*. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018.

AZEVEDO, Nair Correia Salgado de. *Culturas lúdicas infantis na escola: entre a proibição e a criação*. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP). Presidente Prudente, SP, 2016.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. 4^a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BASTOS, João Baptista. *Gestão democrática da educação: as práticas administrativas compartilhadas*. In: BASTOS, João Baptista (org.). *Gestão democrática*. Rio de Janeiro: DP&A EDITORA, 2001.

BERNARDES, Fabiana Fragoso Zanelli. *Sujeitos e tramas presentes na transformação do parque de um Centro de Educação Infantil paulistano*. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.

CARDOSO, Bruna Cadenas. *"Tem 900 lobos escondidos na floresta!" ou as narrativas sobre o que as crianças dizem brincando a respeito do mundo e das culturas das quais fazem parte*. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018.

CHALUH, Laura Noemi. *Formação e alteridade: pesquisa na e com a escola*. 2008. Tese (Doutorado em Educação): Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

CHALUH, Laura Noemi. *Do trabalho coletivo na escola: encontros na diferença*. *Pró-Posições*, 21(2): 207-223. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-73072010000200013>.

COCITO, Renata Pavesi. *Do espaço ao lugar: contribuições para a qualificação dos espaços para bebês e crianças pequenas*. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP). Presidente Prudente, SP, 2017.

COSTA, Juliana Cristina. *Direito à educação, educação infantil, infância e criança: pressupostos filosóficos, movimentos, ideias e lutas políticas de integração da educação infantil ao sistema nacional de educação*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. Campinas, SP, 2018.

FAVARETO, Aparecida Santana Aragão. *A organização da prática pedagógica do professor de pré-escola: contribuições dos projetos de trabalho segundo Hernández (1998)*. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP). Presidente Prudente, SP, 2017.

FERRETTI, Celso J.; ZIBAS, Dagmar M. L.; TARTUCE, Gisela Lobo B. P. (2004). Protagonismo juvenil na literatura especializada e na reforma do ensino médio. *Cadernos De Pesquisa*, 34(122), 411–423. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-15742004000200007>

FOCHI, Paulo Sergio. *A documentação pedagógica como estratégia para a construção do conhecimento praxiológico: o caso do Observatório da Cultura Infantil – OBECI*. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2019.

LIMA, Maria Emília Caixeta de Castro; GERALDI, Corinta Maria Grisolia; GERALDI, João Wanderley. O trabalho com narrativas na investigação em educação. *Educação Em Revista*, 31(1), 17–44. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102-4698130280>.

MACEDO, Elina Elias de. *Crianças pequenininhas e a luta de classes*. Tese (Doutorado). Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2016.

SANCHES, Eduardo Oliveira. *Cultura da criança e modernidade: experiência e infância em Walter Benjamin*. Tese (Doutorado). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Presidente Prudente, 2017.

SPÓSTIO, Marília Pontes. Educação, gestão democrática e participação popular. In: BASTOS, João Baptista BASTOS (org.). *Gestão democrática*. Rio de Janeiro: DP&A EDITORA, 2001.

NUNES, Mighian Danae Ferreira. *Mandingas da infância: as culturas das crianças pequenas na escola municipal Malê Debalê, em Salvador (BA)*. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.

ZANFELICE, Natalí Angela. *O protagonismo infantil no foco das práticas formativas da professora coordenadora na educação infantil*. Dissertação (Mestrado), Universidade Estadual Paulista (UNESP), Instituto de Biociências. Rio Claro, SP, 2021.

13. Uma nova profissão em *A República* de Platão



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-13>

*Estevan de Negreiros Ketzer*¹

Para Donaldo Schüler, mestre da imaginação.

“O fenômeno totalitário foi interpretado através da relação com o reino da subjetividade conforme um raciocínio não desprovido de sedução.”

O império do indivíduo, de Alain Renaut.

“Ser imortal é insignificante, exceto o homem, todas as criaturas o são, pois ignoram a morte; o divino, o terrível, o incompreensível, é se saber imortal.”

“O imortal”, conto de Jorge Luis Borges.

Introdução

A República, de Platão contém certas obviedades as quais podem ser facilmente esquecidas por um leitor desatento e descontextualizado. Torna-se impossível para nós lermos a Antiguidade Clássica sem um tom de interrogação sobre as entrelinhas, tal como esclarece Leo Strauss (2015). Sabemos hoje o quanto a necessidade da utilização da memória era admirável ao compararmos com nosso aparato de estocagem de informação. Memorizar um texto não era visto naquela época como um esforço desnecessário, pelo contrário, era justamente a melhor forma de transmitir aspectos muito difíceis da prática educacional, como deixar claro um legado (*legein*) para a geração vindoura. Ao lermos textos mais abstratos certamente nos faltarão as referências acompanhantes da oralidade. Esta não é escrita de fonema a fonema como os gregos desenvolveram em seu alfabeto, mas

¹ Pesquisador dos arquivos Jacques Derrida no IMEC, França. <https://orcid.org/0000-0003-4419-9333>

antes a oralidade aproxima imagens e histórias das pessoas ao redor da fogueira. Este será nosso desafio ao pensarmos algumas considerações sobre a transmissão de conhecimento na polis grega em alguns aspectos de *A República*, de Platão.

Não antes é deveras tenso para um leitor moderno imaginar um homem investido de conhecimento a ponto de desafiar o sistema de leis de sua cidade (*polis*). Sócrates assim o fez em sua defesa *A Apologia de Sócrates*, escrito por Platão. Não podemos deixar de imaginar o desencanto de Platão com a democracia de seu tempo. A própria democracia, o governo das pessoas, perde seu encanto quando a ignorância assume o controle de Atenas. Esta cidade ideal de toda a Paideia grega (JAEGER, 1995), aos poucos se dissolve com a vitória de Esparta durante a guerra do Peloponeso. É digno de nota que Aristóteles (1999) enxerga na constituição de Atenas um avanço diante das outras da polis da Grécia (*Ellas*), pois em Atenas a ideia de um ponto médio (*tó meson*) leva a justiça. Instâncias mediadoras inclinam a lei em direção a natureza mesmas das coisas, portanto, as aperfeiçoam pela adequada ação da mente (*techne tou psychê*). Não é o objeto de nosso estudo determo-nos sobre as considerações de Aristóteles, ainda que concordem em alguns aspectos pedagógicos com a relação estabelecida por Platão em *A República*. Aristóteles avança em certo sentido em sua avaliação ponderada, mas surge na obra de Platão a educação em seu instrumento final (*telos*) com a chegada de uma casta de filósofos, destinados a pensar as coisas mais importantes para a polis grega. Entre elas, a transmissão de um pensamento mais elevado, chamado de sabedoria (*sophia*). Esta sabedoria, nunca inteligível diretamente, deveria ser resultado do exercício do bom pensar para poder assim alcançar a estabilidade formal de leis (*nomos*) para o bom convívio humano.

A ideia de Paideia ligada ao modelo educacional grego trouxe espanto e magnificência a atividade do pensar. Interrompe-se aqui a vista moderna da mera materialidade pela materialidade, para verter a educação ostentadamente ao objeto de contemplação mais perfeito e digno de mistério na terminologia do ser (*tó on*) enquanto tal. Se após Kant e sua analítica transcendental o ser e o objeto apenas coincidem, o retorno a Platão é um retorno insólito a uma era anterior a dúvida imposta pela modernidade acerca dos objetos e sua semelhança consigo mesmos. A realidade era, de uma forma mais simples e plena, um problema menos racional do

que para um acadêmico analítico atual. A educação já tinha problemas claros para Platão, com a emergência dos demagogos com sua disposição a agradarem ao povo e a estreiteza do pensamento restrita ao tempo presente. Ser partidário da democracia ateniense, naquele momento, era perder tempo com os interesses egoístas de burocratas sem a aptidão necessária para os cargos públicos. O governo deve guiar o aprendiz ao aprimorar conhecimentos com a finalidade de ser tornarem virtudes (*aretés*). Como fazer isso? Iremos explorar este problema no decorrer deste ensaio.

1. Virtudes de um jardim grego

E como era o mundo antes das leis? A fonte de todas as aspirações humanas regravava o homem sem a determinação de regras punitivas. Em algum momento o homem não foi conduzido pelo medo, mas justamente pela vontade deliberada de aspirar para si algo de difícil acesso aos sentidos. É lidar com o universal como uma categoria dentro do indivíduo e nisso reside o caráter de toda a busca deste universal: só o indivíduo pode fazê-lo por seus próprios méritos (STRAUSS, 1984). Platão irá justamente mostrar um Sócrates amante da sabedoria, a qual se mostra superior ao estilo dos poetas pelas palavras de Leo Strauss (BOURETZ, 2011). A filosofia é livre da forma em sua transmissão, diferindo profundamente da poesia e dos demais gêneros literários. E isso é afirmado pela sabedoria estar acima da poesia, no vislumbre de Platão como um embelezamento excessivo, "arte de imitar está muito distante do verdadeiro" (PLATÃO, 1959, p. 362), ressalta assim o caráter necessário da arte, mas sua carência como conhecimento das coisas. Pela arte reconhecemos o poder de imitar (*mimeses*) algo que Aristóteles traz na relação com a verdade (*aletheia*), pois liberta os sentidos para a energia (*energeia*) acumulada, na qual vemos o termo *catarses* como expurgação dos excessos para o ponto mediano.

Contudo, a polis não vai bem. A indisciplina, a falta de hierarquia e mesmo a má utilização dos costumes (*ethos*), levaram a corrupção da razão (*logos*), fazendo da polis ateniense uma falsidade da qual todos partilhavam. Mesmo a aparência fantasmática daquilo que um dia ela foi com Péricles já se distanciara da memória de seus membros. A democracia torna-se mais um conceito entre outros, distante

cada vez mais do exercício do bem (*kalos*) comum como uma ação (*poiésis*) com uma finalidade de aperfeiçoamento. O homem no exercício de seu ideal político deve ter conhecimento (*matema*) sobre si, porém, sem cair na pura conceitualidade abstrativa. “*Logos*, na origem, toma consciência de si mesmo.” (VERNANT, 2011, p. 54), a prova maior da relação entre realidade e consciência da realidade se dá no conhecimento adequado sobre os objetos. A empulhação dos conceitos, apenas promovem a ilusão de um saber sem ação, puro discurso a imantar emergencialmente o estardalhaço do agora (*kairos*), viver plenamente no tempo presente, sem sentido e fora da história, desperta logo a sensação de desistência. Sim, a democracia ateniense está se rendendo silenciosamente ao império inexpugnável da ignorância. Ela também já desiste de pensar a si mesma, afinal chegou ao ápice do que ela mesma concebe como sendo o melhor de todos os regimes políticos. Como algo pode se aperfeiçoar se já crê ter alcançado a perfeição? Podemos sentir a tensão na parte mais alta de Atenas (*pnux*), lá onde a assembleia (*eclisia*) reúne seus cidadãos. Reuniam-se nesta categoria 20% da população, que mesmo sendo algo em torno de 50 mil pessoas, não passava de 5 mil os que lá se encontravam para deliberarem (JONES, 1997). Como votar quanto deve ir para a guerra contra Esparta? Não seria melhor que as peças de Sófocles ganhassem parte deste orçamento? Alguém escuta o que o velho Ânito diz... Ele já comprou os votos que precisava para julgar Sócrates à cicuta. E entre risadas e oratórias inflamadas, algo corrompe (*diaphtheírein*), torna-se assim o grande amálgama da justiça (*dikaiosyne*) em um tempo de paralaxe: as pessoas fazem coisas sem entenderem o que de fato as acomete na realidade, outorgando para a aparência de suas ilustres ideias a certificação de realidade.

Platão (1959) não pode desistir do seu projeto. A polis deve ser exemplo para esta consciência libertadora a qual a Grécia libertou-se por completo. No “Livro IV”, o personagem Sócrates enaltece certas qualidades específicas para todo aquele cidadão da polis. Sem descuidar da sabedoria como a primeira qualidade das qualidades, a qual reconhecemos com o termo virtude. A sabedoria é sinônimo de prudência (*phronesis*) como a boa e correta atitude a ser tomada. Logo em seguida está a coragem (*andreia*) pela qual advém a energia para preservar os bens. A temperança (*sophrosine*), aparece na harmonia soberana diante dos desejos,

prazeres e penas. E por fim a justiça (*dikaiosine*), ostenta o princípio que leva a cada um manter-se em sua própria tarefa. Como não se meter nas tarefas dos outros? O particular mais uma vez ocorre a cada um. Educação (*paideia*) deve começar com pessoas em busca desse aperfeiçoamento. Sem este começo todo o resto é prejudicado.

A situação da polis não deve tornar-se uma tragédia. É o que está nos pensamentos de Adamanto. A nova república ateniense deve ser justamente seu oposto. Por isso a queima de Sófocles, o maior antagonista de Platão. A república não pode tornar-se tragédia, ainda que em sua forma pelo diálogo platônico, seremos levados a ver o melhor do drama ático em suas linhas gerais. "O trabalho de Platão consiste de muitos diálogos porque imita a multiplicidade, a variedade, a heterogeneidade do ser" (STRAUSS, 1984, p. 61). E o diálogo interpenetra-se de uma maneira misteriosa, como bem se mostrou na alegoria da caverna no "Livro VII". Uma vez que a verdade (*aletheia*) é tão complexa para se dar por uma única revelação, precisamos juntar seus pedaços para contemplarmos o seu todo. Platão bem o sabe, pois torna possível na alegoria da caverna ver o filósofo como alguém participante da tragédia em sua busca pela verdade. Ele dirá a verdade para aqueles que não desejam escutá-la, já acostumados com as sombras e aos sons de ecos estertosos. Trazer os outros para frente é fazer política (*politeia*), um desejo genuíno de retroceder às trevas (*skies*) para alcançar a luz (*phos*) da razão (*logos*). Olhar o bem (*kalos*) é específico do filósofo em sua busca. E o bem reside em respeitar as coisas em si mesmas. Desta feita fazer política, a atividade de cuidar da polis, cuidar do jardim da Ágora, é manter o que está dando certo, mas arrumar o natural deterioro do tempo sobre as coisas, seja pela perda da nossa memória sobre o que vemos, tal como vemos nos diálogos *O Sofista* e *Fedro*.

2. A cidade eterna de Borges e a polis grega

E se a Paideia é a reunião dos ideais mais puros os quais os homens devem seguir para justiça (*dikaiosine*), como devemos seguir ao ordenamento das coisas? O valor deve ser dado como lei (*nomos*) da cidade. Passado de pai a filho, é também por ele a continuidade intrínseca de união na polis, impedindo assim a perversão das

leis também sobre aquilo que a não é apenas prazeroso, ou o bom (*kalos*) na medida de cada um. Se fosse assim a nova república tornar-se-ia algo como a cidade dos imortais:

Então, com mansa surpresa, como se descobrisse, uma coisa perdida e esquecida há muito tempo, Argos balbuciou estas palavras: "Argos, cão de Ulisses". E depois, também sem olhar para mim: "Este cão deitado no esterco" Facilmente aceitamos a realidade, talvez por intuir que nada é real. Perguntei-lhe o que sabia da Odisseia. A prática do grego lhe era penosa; tive de repetir a pergunta.

"Muito pouco", disse. "Menos que o mais pobre dos rapsodos. Já terão passado mil e cem anos desde que a inventei." (BORGES, 2008, p. 18)

Imortais satisfeitos com a não passagem do tempo. Seus trabalhos já realizados não carecem de novos esforços. Seus corpos e pensamentos estreitaram para deixarem relegados os cuidados da polis à decrepitude paulatina e venal do tempo. Mas a polis é eterna, não morrerá jamais. Seus sistemas orgânicos, as pessoas, a comida das pessoas, os cachorros os quais comem a comida das pessoas, estão todos tão unidos a ponto de automatizarem a arte do esquecimento. Os homens esquecem com frequência no conto de Borges e na realidade. Para eles é fácil esquecer, pois mesmo o tempo e sua efemeridade deve sempre dar a razão uma atualidade. Por esta razão os heróis de Borges são caricaturas decrépitas cujo tempo já lhes degradou a ponto de parecerem loucos. E todos os grandes literatos modernos não fazem mais do que uma glosa com aqueles velhos senhores do pensamento, velhos ultrapassados, ignorantes do tempo e sua imediatez atroz. E ainda na fragilidade pueril de todas as ideias, o mármore da polis permanecerá.

A justiça deve incluir o conhecimento de uma ordem elevada. Para dizer o mínimo, a justiça deve ser uma arte comparável a medicina, a arte que conhece e produz o que é bom para o corpo humano. Polemarco é incapaz de identificar o conhecimento ou a arte que acompanha a justiça ou que é a justiça. Portanto, é incapaz de demonstrar como a justiça pode ser salutar. A discussão aponta para a visão de que a justiça é a arte que dá a cada homem o que é bom para sua

alma, ou seja, que a justiça seja idêntica a, ou pelo menos inseparável, da filosofia, a medicina da alma. (STRAUSS, 2013, p. 34)

E por esta razão uma mera restituição de um bem perdido é pura tolice. Um bem perdido restituído, não é justiça, da mesma forma que a punição de um criminoso, mas são antes resultados tolos de sua restrita aplicação. A pergunta na polis não pode cessar: o que é a justiça? Pergunta da qual nós modernos nos evadimos rapidamente, tentando criar leis a serviço de sua linha temporal, ilusão da reunião de todo o tempo como quantidade material a serviço de uma ideia facilitada pelas suas consequências. Se há o filósofo, aquele que pensa a serviço dos outros, fazendo-o de forma compulsória, ele traz a saúde da polis, restitui aquilo sem a conservação adequada. E lá também terão os filósofos de adentrar sem caírem nos vícios (*kakías*) dos homens comuns. E na voz de Trasímaco vemos a ira deste mesmo homem comum, sem entender a ilustração das virtudes na dinâmica da polis. Isso porque o projeto de Platão precisaria continuar ele também em um progressivo desenvolvimento, não se encerrar ali, mas dar a polis um destino menos preguiçoso, menos punitivo das leis por elas mesmas, através do melhor já criado pelos homens que saíram da caverna e voltaram para ela não humilhados, mas com a mais verdadeira humildade em seus corações. Desprenda-se do poder (*kratos*) e assim sua coragem, a verdadeira coragem (*andreia*), crescerá até revelar a bondade (*kalos*).

Decerto, os governantes podem cometer erros. Podem comandar ações que, de fato, são desvantajosas para si mesmos e vantajosas para os governados. Nesse caso, com efeito, os indivíduos justos, ou cumpridores da lei, farão o que é desvantajoso para os governantes e vantajoso para os governados. (STRAUSS, 2013, p. 35)

Trasímaco é a voz de todos, bem o sabemos. Desafiar aquele político a ser humano tal como um artesão comum, apenas a fazer seu trabalho com excelência já será o suficiente. Desde sempre os governantes deveriam temer seus governados, pois estes podem lhes tirar do poder. E o poder é o que a sabedoria deve aplacar, controlar, para o navio seguir seu rumo. E aí o gosto por fazer da política um ofício

refinado, integrando o político ao mundo, mas elevando esse mundo tal como um pedagogo deveria fazer com as crianças.

3. A profissão do futuro

Ser político é a profissão do futuro, não esqueçamos! Mas não esqueçamos também quantos reis já pediram a sua corte filósofos para lhes aconselharem. Hanna Arendt (2012) bem apontou o quanto poder e conhecimento se uniriam a ponto de precisarem um do outro para governar. Já Leo Strauss (2015) compreendeu bem não apenas o interesse dessa união, mas também o estio do tempo nela, sendo necessário criptografar certas mensagens para que estas fossem de fato transmitidas para um tempo vindouro, para governança sábia em medições um dia ali decifrar as palavras difíceis. Este fato pode parecer tão simplório acerca da obra de Platão, mas não menos importante é quando olhamos algumas nuances da *República*, pois podemos olhar hoje para Platão como um ressentido da democracia. E de fato assim se deu. Contudo, esse ressentimento é uma demonstração de tudo aquilo que Platão já enxergava com clareza dentro da triste Atenas. E é mais pungente imaginar Sócrates com seu martírio representando a expressão mais cabal da ignorância ateniense.

Dito de outra forma, enquanto a cidade saudável e justa em um sentido, faltam-lhe a virtude ou a excelência: a justiça, tal qual a que possui, não é virtude. A virtude é impossível sem trabalho duro, esforço ou a repressão do mal em si mesmo. A cidade saudável é uma cidade em que o mal existe apenas em estado latente. (STRAUSS, 2013, p.40)

Só pode haver virtude (*areté*) quando já há consciência de que algo não vai bem, portanto, algo pode melhorar. A virtude é a moldura de todas as coisas, e por esta razão mesmo o Velho Testamento judaico não se compara a virtude grega em sua forma de expressão ática final (STRAUSS, 2023). É desses dois mundos, hebraico e grego, o aparecimento do cristianismo como a transcendência das leis morais em

direção a Deus (*theos*)². Para além de uma lei moral, o aperfeiçoamento deve ser ultrapassado pelo aparecimento de um conhecimento em destaque da ordinária experiência. "Se disséssemos que a justiça é conhecimento e o homem que possui esse conhecimento não pode deixar de agir com justiça, então apenas reafirmaríamos o enigma socrático dessa virtude sendo conhecimento." (STRAUSS, 2014, p. 30) O conhecimento dos conhecimentos, aquilo mais natural entre os saberes antigos, é hoje obsoleto aos olhares modernos. Como pode crescer um homem se o indivíduo toma conta de todo o espaço? E como as trocas em sua maioria serviriam para o desenvolvimento humano se trocar é apenas um ponto na história das ideias? E talvez mais assustador ainda é termos diante de nós na modernidade a transparência absoluta da individualidade reduzida a um número entre outros. Um império de números individuais do qual retroceder até o modo antigo parece tão utópico quanto qualquer ideologia moderna totalitarista. Pois na antiguidade havia a vista a elementos desconhecidos em tudo, a mão misteriosa de Deus a guiar os desígnios do homem. Na pergunta sobre a essência das coisas Platão deve ir mais a fundo sem temer os pares sua época. A experiência com a realidade era mais clara e evidente, por isso não se questionaria jamais como fazemos a uma epistemologia moderna. Conhecer uma coisa não a isolava imantada da experiência. Ela era incluída como uma parte da composição da essência, sem a qual nós não saberíamos como agir pela guia da voz da sabedoria da tradição. Se por um lado a República é uma utopia, nela também navega o que em sua época escrita a democracia já tornara passado irretorquível. As decisões da polis já eram tomadas pela inépcia da atividade pública, deixando os projetos da Ágora ateniense postergados para um tempo vindouro sem data previsível.

Para dizer o mínimo, a harmonia entre o interesse próprio e o interesse da cidade, que foi perdida com a decadência da cidade saudável, ainda não foi restaurada. Não é de admirar, portanto, que, no início do quarto livro, Adimanto expresse sua insatisfação com a situação dos soldados na cidade do acampamento armado.

² *Theos* pode ser traduzido do grego como *aquele que olha distante*. Vemos o quanto esta visão abarca uma mesma raiz lexical como em *theoria*, olhar observante; *thea*, espetáculo; e *theatron*, lugar onde se vai ver.

Lida dentro do contexto de todo o argumento, a resposta de Sócrates repousa neste sentido: somente como membro de uma cidade feliz e que um homem pode ser feliz, apenas dentro desses limites pode um homem, ou qualquer outra parte da cidade, ser feliz; completa dedicação a cidade feliz e justiça. Resta saber se a completa dedicação a cidade feliz e, ou pode ser, a felicidade do indivíduo. (STRAUSS, 2013, p.42-43)

O governo da felicidade (*eudaimonia*) pode ser facilmente esquecido como um fim (*tele*) último de toda a organização da polis. Mesmo a atividade da guerra deve possuir moderação, pois a coragem (*andreia*) não anda desunida do equilíbrio (*harmonia*). Mais ainda, elas não devem estar desunidas da sabedoria (*sophia*) com pena de haver um desequilíbrio estrutural tamanho a ponto de perdermos a felicidade. Isso deve estar presente entre governantes e governados, uma tênue restituição instaurada pela implementação de leis (*nomos*), mas com a temperança, moderação (*sophrosine*) como meio ao equilíbrio. Por esta razão, o questionamento inicial de Platão entre Sócrates e Trasímaco é essencial, pois sem a justiça (*dikaiosine*) todas as virtudes cardeais ficarão fragilizadas. "A justiça consiste em cada um fazer em prol da cidade aquilo para o que sua natureza é mais adequada ou, simplesmente, em cada um cuidar de seus próprios negócios: é em virtude da justiça, assim entendida, que as outras três virtudes são virtudes." (STRAUSS, 2013, p.43) E se o homem não é capaz de pensar, como poderá ele trazer a justiça para dentro de si? Servir de exemplo para os cidadãos daquilo que realmente a filosofia em toda a sua complexidade jamais seria entendida entre os séculos. Ela é um exercício de elaboração da Paideia grega, uma educação pelo caráter (*ethos*). O gesto educacional, pedagógico por excelência, não se desconecta dessa relação com a experiência de realidade, própria de como cada indivíduo aprende. O que se pode ensinar? Da Pergunta mais complexa se deve seguir pela abstração e este ponto já é por si só complicado para se inteligir a justiça por dentro dos indivíduos³. "A boa

³ Inteligência, sem tradução para o grego antigo, deixa um pouco fora a ideia de *inter legere ens*, do latim, a qual transparece no português por *ler o ser por dentro*. Tal atividade por ser entendida como *techne tou psychê*, instrumento para elevar a alma até a razão (*logos*), mas a razão ela também dentro da realidade, o que difere em muito das concepções da utópicas acerca desta última obra de Platão, *A República*.

cidade exige que todo amor próprio – todo amor espontâneo pelos próprios pais, os próprios filhos, os próprios amigos e seres queridos – seja sacrificado ao amor comum pelo comum." (STRAUSS, 2013, p.43) Amor sacrificial quinhentos anos antes da chegada do cristianismo e o simbolismo fático da cruz. Lá onde o sinal do egoísmo já macula toda a atividade do pensar, lá devemos estar no esforço, pela coragem (*andreia*) a qual também deve abandonar o pensamento metafísico para adentrar-se na vida das pessoas.

O trabalho é algo desde Hesíodo deveras importante, uma bênção para o homem. O problema é justamente aquele que vem para destruir as forças produtivas (STRAUSS, 2023), impedindo assim a manifestação do homem de adentrar-se ele mesmo na polis. Aquele que vem para impedir o belo (*agathos*), não percebe o belo nas coisas, na harmonia própria, a levar o belo a vida eterna, tal como ao final do "Livro V" de *A República* (PLATÃO, 1959). Contemplar a essência imortal das coisas, tal como vemos no ato de amar (*eros*), em *O Banquete*. Amar é inflar-se deste desejo do belo eterno em todas as coisas. Talvez por isso tão discretamente vemos a imagem da vida eterna em *A República*, pois também o amor é algo a se aprender, não em uma lição de cavaliços medievos da Provença, mas muito antes como ideal de sensibilidade na base de todo o gesto político verdadeiro. "*A República* é invenção poética. Cabe a políticos propor respostas para questões concretas. *A República* não dá soluções, ensina a inventar" (SCHÜLER, 2011, p. 13). É emergente a filosofia pensar no horizonte de todas as coisas humanas, ainda que a maioria dos filósofos sejam inaptos, tal como foi o tétrico testemunho de Platão. Esta lição por vezes particular a envolver o homem na sua experiência por vezes interrompida, esquecida, na necessidade de rememoração (*anamnesis*). É desse fabuloso mistério as linhas de um antigo mundo inconcluso para a vida ordinária. No Eros deve estar o princípio (*arché*), deve ser ponto central (*tó meson*) desse elemento formativo e de caráter tão belamente performado pela palavra grega *êthos*. "(...) o Estado é precisamente o que se despojou de todo caráter privado, particular, o que, escapando da alçada dos gene, já aparece como a questão de todos." (VERNANT, 2011, p. 50) E por isso as recomendações de Aristóteles de que o uso do bem público para interesses privados é por si só corrupção, desvio (*apóklise*) da unidade. Isso também vale para a própria democracia ao estabelecer para si mesma um governo como a demagogia, ou seja,

um governo que se perverte de bem comum genuíno para uma falsa ideia de bem, quando mesmo o instrumento criado para trazer igualdade pode ser surrupiado para trazer o bem de poucos os quais não governam para todos.

Conclusão

Era nosso intento este breve ensaio conter um enunciado bem simples sobre a trama platônica na direção da democracia com a instauração de um governo dos filósofos. Nós o fizemos apenas brevemente, ao declararmos também outra apologia ao pensar não mais submetido a ordens e facilitações exteriores, mas ao mais pungente exercício reflexivo, a partir da experiência humana de cada um. *A República* continua sendo nesse sentido o novo horizonte inconveniente de uma profissão sempre relegado ao futuro: filósofos declarados vilões pelas mãos da suprema corte da democracia. E tem sido assim com o passar das eras. Um filósofo de verdade incomoda tanto a ponto de seus argumentos serem entendidos de forma equivocada e ele ser obrigado ao exílio ou a cicuta. Isto é mais do que evidente em Platão, ele mesmo um profeta sem ter lido os profetas bíblicos (STRAUSS, 2023).

Os muros de Atenas caíram pelos Macedônios, em 338 aec, enquanto Aristóteles (1999) escreve seu famoso opúsculo, *A Constituição de Atenas*, só encontrado em 1879 no Cairo. Ele é um breve resumo comparativo das constituições anteriores, incluindo a própria constituição atual de Atenas. Enfraquecida pelas guerras contra Esparta e contra Filipe da Macedônia, o maior projeto civilizacional é interrompido no seu auge. Só vemos algo assim ressurgir com o apogeu da Idade Média, com Santo Tomás de Aquino e John Duns Scotus, a qual por sua vez já levaria ao surgimento da modernidade com os opúsculos intempestivos de William of Ockham, já no século XIV.

Mais uma vez esta importância insistência de Platão a que cada membro da república olhe para si e de lá veja seu dever naquilo que lhe possui propriedade acerca de sua origem, terrena em um primeiro momento, abstrativa posteriormente. Hoje escutamos este modelo como a antiga casta a ressoar, mas devemos ver como as castas estruturaram as sociedades antigas, mesmo lá com os hebreus e os levitas. A casta nada mais é do que a preparação para o trabalho passado de geração

a geração. Prepara assim o indivíduo para algo cujo valor lhe imprime dignidade. Então por que caímos em guerras fratricidas? Por que nossas vidas não podem desaparecer em meio às intempéries sociais? E como a tradição pode até transformar-se, porém, mostrar-se perene em um momento devido de turbulência entre as eras? Platão e sua *red pill* mágica! Viagem no tempo, das eras, dos costumes, da ignorância a afligir a polis, tal como um Instagram repleto de marcas por todos os perfis, até, repentinamente alguém ser cancelado... por algo que não disse. A pergunta sobre a origem, infelizmente, cada vez mais desfeita em prol da intelectualidade burocrática dominante. Tantas questões e tantos nós para desatar (*analeuin*) desse legado (*legein*) ainda indeterminado, o qual somos sempre chamados a pensar no atravessamento das eras.

Referências bibliográficas

ARENDDT, Hanna. *Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARISTÓTELES. *A Constituição de Atenas*. Tradução de Therezinha Monteiro Deutsch. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1999.

BORGES, Jorge Luis. *O imortal*. In: BORGES, Jorge Luis. *O Aleph*. Tradução de Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do Futuro*. Trad. Jacó Guinsburg, Fany Kon e Vera Lúcia Felício. São Paulo: Perspectiva, 2011.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JONES, Peter V. (Org.). *O Mundo de Atenas: uma introdução à cultura clássica ateniense*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Albertino Pinheiro. São Paulo: Atena Editora, 1959.

SCHÜLER, Donaldo. *Na Caverna*. In: PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2011.

STRAUSS, Leo. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

STRAUSS, Leo. Jerusalém e Atenas. Trad. Teresinha Costa, Marília Mazzucchelli. *Ide* (SBPSP), v. 36, n. 56, p. 15-47, jun. 2013. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062013000200003&lng=pt&nrm=iso. Acesso: 19 jul. 2023.

STRAUSS, Leo. Platão. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. *História da filosofia política*. Tradução de Heloisa Goncalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

STRAUSS, Leo. *Perseguição e a arte de escrever*. Tradução de Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2015.

STRAUSS, Leo. *Seminar on Plato's Republic: a course given in the spring quarter, 1957*. Chicago: The University of Chicago, 2014.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Isis Borges da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2011.

14. Educação, formação e democracia na sociedade administrada



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-14>

Cleudes Maria Tavares Rosa¹

O presente trabalho objetiva refletir e compreender, tendo por base a Teoria Crítica da Sociedade, como a racionalidade instrumental relacionada aos processos de educação e formação humana tem sido questionada e tensionada na sociedade administrada por serem pressupostos fundamentais ao que seja democracia. Isso porque tal reflexão sobre a formação implica, em termos etimológicos, enfrentar conflitos e antagonismos em razão de clareza do sentido ambíguo e antagônico na sua tradução, uma vez que formação cultural ou educação, num sentido amplo no alemão, língua pátria dos autores frankfurtianos, é *Bildung*. E a tradução, seja de uma língua para outra, seja do senso comum para o sentido crítico e filosófico utilizado por Adorno para analisar e discutir o processo da formação e seus deslocamentos ideológicos ao longo do tempo sócio-histórico, conduz à busca do sentido do que seja a formação no contexto da sociedade administrada.

I. A crise da formação cultural e a pseudoformação possibilitam a erosão da democracia

A formação foi questionada por Adorno (1995). Porém, é preciso buscar compreender o que seja formação ampla para tal autor. Preliminarmente, é preciso salientar que Adorno (1995) não abdica da vinculação entre formação ampla como constituinte da emancipação e da autonomia do indivíduo. Ocorre que as relações interindividuais permanecem submetidas às condições de produção e reprodução das forças produtivas que sustentam, cada vez mais, a relação de exploração da natureza e de um indivíduo sobre o outro. Como essa dinâmica da dominação já foi

¹ Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC-GO. <https://orcid.org/0000-0002-2364-6117>

discutida, tanto por Marx quanto pelos frankfurtianos, aqui o destaque é para Horkheimer e Adorno na obra *Dialética do Esclarecimento* (1985), pois os limites da formação ainda esbarram na experiência não conclusa da humanização; recorda-se que *Auschwitz* existiu. Não se descarta ainda das discussões freudianas, uma vez que não apenas nas relações produtivas incrusta-se a dominação, mas também nas relações subjetivas que trazem à tona a inconclusão da experiência e a (im)possibilidade da formação que realimentam a dominação, pois o processo de formação é também, continuamente, reificado. Ao processo de reificação, de negação da formação, denomina-se aqui de pseudoformação.

As relações produtivas são assentadas numa objetividade que engendra a dominação e torna impeditiva a formação, com redundância, gestando uma falsa formação. Então, faz-se necessário compreender que há discordâncias quanto à tradução do termo de Adorno que, no alemão, é *Halbbildung*, como semiformação ou pseudoformação. Alguns tradutores optam por semiformação pela etimologia e pelo radical *Halb* = meio, metade; justaposto à *Bildung* = cultura, formação cultural, formação da personalidade ou educação num sentido amplo. O conceito de *Halbbildung*, por expressar um sentido dialético de negatividade, tende, entende-se aqui o termo pseudoformação, negar ou falsear a formação. A pseudoformação está relacionada à ideia da (de)formação em que a relação entre sujeito e objeto torna-se idealizada, sem uma perspectiva teórico-crítica, voltada às contradições objetivas e subjetivas dessa realidade, com a abrangência de uma formação educativa ampla, como integralidade formativa (Adorno, 1995).

Adorno (2010) denuncia a crise da formação cultural na atualidade, que se manifesta em sucessivas gerações, numa perpetuação da pseudoformação, revestida pela ideologia do sistema vigente. Como essa crise da formação cultural perpassa questões ideológicas, não cabe, segundo Adorno, partir de investigações individuais, isoladas, pelo fato de a pseudoformação configurar-se em um problema sistêmico e ou generalizado na sociedade, que ele denomina de pseudoformação socializada.

A formação cultural agora se converte em uma **semiformação**² socializada, na onipresença do espírito alienado, que, segundo sua gênese e seu sentido, não antecede à formação cultural, mas a sucede. [...] Símbolo de uma consciência que renunciou à autodeterminação prende-se, de maneira obstinada, a elementos culturais aprovados. Sob seu malefício gravitam como algo decomposto que se orienta à barbárie. (ADORNO, 2010, p. 9).

A formação, ao ser falseada, seja pelos elementos ideológicos que marcam a sociedade administrada, seja pelas próprias condições objetivas dadas em tal sociedade, constitui também, pela indústria cultural, uma percepção de formação que, ao fim e ao cabo, deságua na formação voltada tão só ao mundo do trabalho envolvido pelo caráter fetichista da mercadoria. Adorno e Horkheimer (1985) preocuparam-se, ao longo de seus estudos na teoria crítica da sociedade, com a experiência formativa e sua degradação. Degradação que conduz e é conduzida ao arrefecimento da consciência presente no processo de dominação. Processo assentado na racionalidade da sociedade administrada. É, pois, pela reflexão intensa sobre a relação particular e universal, sujeito e objeto, que se estabelece a experiência. Na sociedade administrada, a instantaneidade das relações são marcadas pela imediatez dos laços de convivência. Em tais laços aligeirados é que a vivência se estabelece: incapacidade de correlacionar fenômenos, a exigência de buscar apreender com lentidão e vagar o objeto não se efetiva, a instantaneidade do tempo não o permite e conduz, necessariamente, a um conhecimento constituído às pressas, aligeirado, não ressignificado pela impossibilidade da experiência ou passível de maturação do sentido dialético.

É a falta da possibilidade de construir relações que decompõe, pelo aligeiramento da compreensão oriunda da vivência, a incapacidade ou a impossibilidade da experiência e que leva à barbárie. Pensar a barbárie requer compreender a violência física explícita, conforme entendimento de Adorno (1995). Essa se manifesta nas relações interindividuais, nas subjetivas, tanto quanto nas objetivas. Mas antes de se iniciar a discussão específica do objeto em questão, é

² O termo em negrito referencia, com fidedignidade, o ensaio adorniano traduzido para a língua portuguesa, por isso, semiformação, como consta na tradução.

preciso que se compreenda o amplo leque de mudanças que marcou o “mundo” a partir da chegada ao poder político da burguesia³. Por certo, houve sempre a tentativa de explicar este “mundo”, sua organização, a relação estabelecida entre o indivíduo e a sociedade, o particular e o universal. O conhecimento foi um dos aspectos que norteou esta reflexão. O conhecimento crítico é pilar organizativo para se compreender o que seja a democracia e os riscos de seu colapso.

II. O sucesso ou o insucesso da democracia ou democracia como emancipação e escolha do indivíduo?

Há, e parece ter sempre havido, uma certa identificação da democracia como possibilidade do seu sucesso ou insucesso e não como expressão de emancipação do pensamento e escolhas dos próprios indivíduos. Antes, porém, é preciso refletir sobre o modo como a regra moral que organizou as sociedades de eras primevas até hodiernamente deslocou-se desde um dever até um direito. A liberdade de escolha de cada indivíduo é e tornou-se um direito. Retomando Bobbio (2000), com a moral como história, aquele conjunto de regras de conduta sucedeu-se, ao longo dos séculos, em códigos e leis, consuetudinárias, propostas ou impostas, e tem como legisladores: Minos, Licurgo, Sólon, heróis do mundo clássico. Esses fundam nações e intentam mudar a natureza humana e seu pensamento e reflexão, sendo alcançado por Rousseau. Desde *Nómoi* (As leis) de Platão a Cícero com o *De legibus*, até o Espírito das leis com Montesquieu, aduz-se que a lei comprime e não libera os espaços de liberdade. Assim, o verso e o reverso de moeda que caracterizam o objeto - lei remetem ao direito e ao dever (luta – Direito; e, conquista – lei). E, na lei, a moeda que circulava então era a moral, ou era olhada mais pelo lado do dever que do Direito.

³ Entende-se aqui o conceito de burguesia tal qual Marx e Engels o fundamentaram: “Por burguesia entende-se a classe dos capitalistas modernos, que são proprietários dos meios de produção social e empregam trabalho assalariado. Por proletariado, a classe dos trabalhadores assalariados modernos, que, não tendo meios de produção próprios, são obrigados a vender sua força de trabalho para sobreviver [nota de Engels à edição inglesa de 1888]”. (Marx; Engels, 2014, p. 39).

Para Bobbio, a moral, todavia, é mais concentrada no interesse do todo, da sociedade que no indivíduo, o particular, pois visa mais “proteger o grupo”, nesse entendimento de Bobbio (2000, p. 57), do que em proteger o indivíduo. Exemplifica-se aqui com o “não matar”, que visa garantir a não desagregação do grupo e que é mais considerado fundamento moral, tanto quanto tenha validade dentro do grupo e não alcança outros grupos. Assim, a passagem dos deveres para os direitos exigiu deslocar, ou fazer uma revolução copernicana, no sentido de o objeto se exprimir. Para tanto, a observação se desloca do interesse social para o individual: liberdades individuais.

É nesse contexto de revolução copernicana que a democracia estrutura-se como relação assentada na “formação da vontade de cada um em particular” (ADORNO, 1995, p.169). A correlação emancipação ou a maioria do pensar com democracia é exigência, “aptidão e coragem de cada um em se servir de seu próprio entendimento” (Idem). Ademais, ironicamente, colocam-se, no centro do ato democrático, o indivíduo e a possível vitória democrática. Sem considerar o pensamento crítico, pode ser que, não necessariamente, a Alameda Democracia e o Edifício Pluralismo Político abram suas portas para a vida do indivíduo comum.

É bom recordar que a sociedade administrada manifestou atos bárbaros que culminaram em morte e prática de extermínio do outro, diferente. É preciso, pois, historicizar escovando a contrapelo (BENJAMIN, 1994) a educação para a compreensão das liberdades individuais, com seus limites, pois não são absolutas. Elas são, contudo, exigências. Também o são para se compreender a real política que garante, via aprovação das Supremas Cortes, tanto legislativas quanto judiciárias mundo afora, a continuada exploração de um humano sobre outro.

Há erosão do que seja política e democracia, pois as grandes corporações, com seus fluxos econômicos, fragmentam também as instituições políticas que sustentam o Estado, dentre elas os partidos políticos que em seus conteúdos programáticos advogam liberdades, sem, contudo, nos projetos legislativos, consignarem possibilidades de sua materialização. Da mesma maneira acontece com o projeto de educação escolar, pois há, reiteradamente, esvaziamento dos conteúdos críticos e “patrulhamento” docente nas tentativas recorrentes de impedimento da crítica e autocrítica que culminam numa pseudoformação

(TAVARES ROSA, 2022).

Todos esses contextos são denominados por Adorno de capitalismo tardio, cuja arquitetura do poder se dá pelas não respostas ao que seja dignidade humana, cidadania e formação ampla. Ademais, recorda-se que suas populações apoiam movimentos reacionários. Mas não se esqueça o que é democracia.

É preciso recordar, também, a questão da erosão da linguagem que se dá em processos não democráticos. Klemperer (2009) afirma que a língua é mais que sentimento e que pode portar elementos venenosos que são absorvidos despercebidamente por aqueles que a ouvem no presente momento, mas que, decorrido um lapso temporal, o veneno se faz notar: *shoá*⁴. Com a virulência e o horror absoluto, oriundos da erosão democrática, a linguagem deixa de estimular o pensamento e doravante o confunde pela repetição facilitada e banalizada com tom declamatório, de fácil repetição e destituída de conteúdo. Essas características, aliadas ao culto do corpo e à supervalorização do preparo físico, também levam ao esvaziar do conteúdo da *Bildung*, que decresce, de maneira nítida. Há, hodiernamente, uma supervalorização do preparo físico, do corpo “sarado”.

Se a formação ampla e seu conteúdo forem menos importantes que o culto do corpo, a própria formação de seres cultivados e reflexivos, doravante serão criticados e negados e o ódio ao pensar e ao ser pensante passa a ser expresso. E a linguagem, a seu turno, passa a expressar a truculência do corpo musculoso, armado, que se torna o espetáculo. No imaginário, a disciplina militarizada exposta pelo corpo “trabalhado” que se mostra, antecedendo a linguagem: simbólica ou oral manifesta, desde o “treino”, o ir para a academia – musculação, *muay thai* ou boxe. É o corpo do guerreiro, daquele disposto à luta, que primeiro aparece, antes mesmo de sua manifestação linguística. E a indústria cultural aumenta seus meios e espaços de administração de corpos e pensamentos.

A formação cultural e ampla nesse contexto é descuidada, mitigada, negada em seu conteúdo crítico, e conduz à pseudoformação. Também o horror é naturalizado, pois a indiferença e a frieza em relação ao outro diferente não são

⁴ É uma palavra do Levítico, o terceiro dos cinco livros do Antigo Testamento e denota “desfazer em fumaça”. Referencia-se *Auschwitz* aqui. *Auschwitz* como emblema de tudo o que de nefasto ocorreu nos momentos de agudização nazifascista na Europa.

relações estabelecidas só sobre determinados indivíduos. Refletem, ainda, sobre grupos cujas orientações políticas sejam diferentes. Nesse sentido, de novo a linguagem alcança, pelos meios disponibilizados pela indústria cultural, a administração das vontades de grandes grupos fragilizados conforme foram denominados na teoria de Le Bon por massa, como citado em Freud (2011).

A indução da emoção e dos sentimentos polarizados é mais fortalecida em indivíduos relacionando-se em grandes grupos coletivos ou na massa. Freud (2011) discute algumas características como a intensificação do afeto, impressão de poder ilimitado e de perigo indomável, obediência a uma autoridade, pois se opor à massa é perigoso. Tais características levam a ganhos que são prazerosos tanto quanto levam à supressão da inibição. Psicanaliticamente, Freud recorre ao conceito de libido, anteriormente elaborado para o estudo das psiconeuroses. Essa "energia tomada como grandeza quantitativa" (Freud, 2011, p. 43) não mensurável, como salienta o autor, e que, enquanto amor a si, aos filhos, a amizade pode levar à investigação psicanalítica que expressa que tal energia exprime "mesmos impulsos instintuais que nos sexos impelem à união sexual" (Idem). A circunstância aqui aventada expressa a frustração do afastamento ou impedimento da satisfação sexual, contudo, mantém tal energia, o suficiente para sustentar "sua identidade reconhecível (abnegação, busca de aproximação" (Idem). Deve-se, contudo, e conforme orientação de Freud, não ceder às palavras, para depois não cair na concessão da própria coisa. Volta-se à democracia.

O proposto Estado mínimo, o neoliberal, denominado por Adorno de capitalismo tardio, projeto de um liberalismo sem peias, capitaneado por Friedrich Hayek (1990) e pelo grupo de Mont Pèlerin por compreender o Estado de bem-estar social como opressor, por entendê-lo agigantado nas suas teias frente ao indivíduo, é compreendido pelos liberais como fascistas. É preciso pensar as características do fascismo: paixão como motivação mais para o que vê, orientado pelo senso comum externalizado por outros do que pelas próprias ideias. Ademais, são considerados o declínio moral da sociedade e aí o conservadorismo, a vitimização e a humilhação que levam a ressentimentos, nacionalismo, o culto à unidade e à fidelidade, ao reacionarismo e à violência. Tais características são mutantes, ora agregam novos elementos, que podem ser estatizantes, haja visto o agigantar do Estado, por

exemplo, no Brasil (2018 – 2022), para atender demandas das Forças Armadas sob o discurso e defesa do Estado mínimo; ora a mera destruição arquitetônica dos liberalismos, pois, desde a Revolução Francesa, a República e a Democracia Representativa passam por golpes em sua formulação conceitual e material. De novo, há exigência da educação crítica. E se há violência em projetos de extrema direita, ou nos antigos fascismos, urge exigir direitos. Defende-se a base de sustentação da democracia: o indivíduo que, a partir de uma educação crítica, exponha e defenda sua vontade particular.

Não se deve esquecer que essa democracia originária propôs, argumentativamente, as liberdades, claro, assentadas inicialmente como contraposição ao Estado absolutista. E quando a burguesia alcançou o poder político com a revolução de 1789, na França, tais liberdades se assentaram na lei, abstrata, geral e extensiva a todos (TAVARES ROSA, 2021). Logo, não se pode descurar das mudanças, conflitos e ideologias que alteraram a organização da sociedade burguesa liberal: advieram, nesse contexto, as duas grandes guerras. A Primeira Guerra Mundial, uma guerra de trincheira que dizimou milhões de vidas e mutilou tantas outras, física e psiquicamente, denotou a crise econômica capitalista e a “necessidade” de expansão da dominação política. E a estabilidade política e econômica, pela via democrática, até pareceu impossível, ou demorada. Com o desaparecimento do Império Austro-Húngaro e a industrialização mundo afora, apresentavam-se avanços e alterava-se a lógica organizativa de muitos países. E foi denominada, conforme Rosas (2019), de “noite das facas longas”. Ou seja, alcança eco entre a burguesia e a política estabilizada à força e, de maneira autoritária, fortalece a organização dos movimentos de radicalismo de direita (ADORNO, 2020).

Os movimentos radicais de direita não têm homogeneização programática, dependendo então das características de cada Estado-Nação. Na Europa, com maior processo de industrialização, havia movimentos de trabalhadores urbanos, que, na Itália e Alemanha, diferentemente, foram denominados de fascismo e nazifascismo. Em contraposição, no Brasil, naquele momento, eram o campo e a fome que assolavam o trabalhador nesse recorte temporal sócio-histórico.

III. ?

A reflexão sobre o ressurgimento de movimentos autoritários e radicalismo de direita na democracia mundial e brasileira envolve pensar a autonomia e o pensamento emancipado. Por isso, é necessário questionar a educação em termos de racionalidade produtivista, pois esta impõe uma educação como qualificação para a ocupação dos postos no mundo do trabalho. Há que sopesar também os aspectos subjetivos inculcados na reprodução da técnica, na *glamourização* dos títulos honoríficos, na forma exigida para pensar o pensamento, na não liberdade de ter a liberdade de alterar tal forma de barbarização, por não ter o sujeito a maioria do pensar. Nesse sentido, "o giro para o sujeito" é fundamental para que se tornem claros os limites impostos pela pseudoformação.

É desafiante compreender a educação emancipatória em um período que demonstra, cada vez mais, o processo de instrumentalização da cultura, da arte e dos meios de comunicação que, em sua maioria, defendem os interesses racionais, instigando e insuflando, no indivíduo, o consumo. É preciso elaborar a reflexão, a partir de Adorno (1995, p. 47), sobre o modo como a propaganda, a "manipulação racional do irracional, constitui um privilégio dos autoritários".

IV. Indústria cultural e erosão democrática?

A cultura, a arte e os meios de comunicação poderiam viabilizar um caminho para a autonomia dos sujeitos no sentido da educação e da formação, mas, dadas as condições objetivas e técnicas dos setores de poder econômico e político, não propiciam tal intento. Enfim, a desmistificação da práxis educativa e a autorreflexão possibilitam o constante amadurecimento de ideias sobre a formação humana, bem como a respeito das experiências intelectuais construídas ao longo do processo social e histórico.

A cultura é processo e mediação. Afirma Zanolla (2012) que a mediação pode ser a possibilidade de transformação social. No entanto, a cultura encerra em si uma contradição permanente por sustentar objetivamente o sistema social. Torna-se, assim, necessário compreender que "a mediação é possibilidade de identificação da

realidade, a relação entre sujeito e objeto é determinada pelo sistema social e político" (ZANOLLA, 2012, p. 5).

É possível distinguir, pelo conteúdo da cultura criada pelos indivíduos, que esses nem sempre renunciam ao princípio do prazer. As condições impostas socialmente aos indivíduos ofertam compensações ilusórias e substitutivas para a lacuna da frustração deixada pela promessa não cumprida da cultura. A educação emancipatória é o desafio neste momento social e histórico, em que a instrumentalização da cultura, bem como da arte, está, inequivocamente, dominada pela técnica e inviabilizando a possibilidade da autonomia. Preponderam-se, logo, o universal, a cultura, sua ideologia e os mecanismos de dominação.

O intuito é adequar o indivíduo para que ele efetive a aceitação do universal, pois a repressão instintual é exigência à adequação cultural (FREUD, 2016). O ego adere e efetua uma negação determinada e, com essa negação, o pensamento expressa a ausência de liberdade. Entende Wolfgang Leo Maar (1995) que Adorno não abdica da vinculação, necessária, entre esclarecimento e liberdade, razão e emancipação.

A educação é processual, não é única nem linear, e plasma ou pode plasmar características de tempos idos. Nesse entendimento, é válido pensá-la como plástica, como passível de veicular os interesses econômicos e políticos inerentes aos interesses de dominação na sociedade administrada, ou levar à autonomia e à crítica. Oriunda da cultura, a educação recebe seus influxos. A cultura, também, sendo plástica, possibilita, por meio da composição de interesses e ideologias, a alteração em sua constituição. A objetividade do universal, com suas instituições, interesses e jogos de poder, apropria-se da cultura, que traz características e possibilidades de atravessamento dos interesses burgueses lacunosos. Estes negam a experiência formativa dialética e, em defesa da razão, de seu cálculo preciso, todos os projetos, sejam políticos, econômicos, jurídicos e educacionais, são enlaçados pela racionalidade cega que orienta a sociedade administrada. É, pois, o fundamento econômico denominado lucro.

Esse enlaçamento assimila o particular na conversão da cultura em pseudocultura, sob a rubrica da indústria cultural na sociedade administrada pela impossibilidade do pensar e da consciência manipulada e distorcida. O indivíduo é,

então, incapaz de fazer a reflexão e criticar, uma vez que a coisificação imposta tanto pelo mundo do trabalho quanto pela indústria cultural é persistente. O indivíduo cinde-se e persiste na heteronomia.

Nessa assimilação, o princípio do prazer deve ceder ao princípio de realidade, particular e universal, que é objetificada. Mas o princípio de realidade é mascarado pela indústria cultural, que simula uma continuidade prazerosa, imiscuída na objetificação, pois o indivíduo frustrado não deve ser consciente da frustração. A indústria cultural oferta bens culturais de consumo que ofuscam a objetificação da subjetividade do indivíduo. Nesse percurso, o princípio do prazer é sustentado para, por essa via, garantir o princípio de realidade, adequando o indivíduo aos interesses da sociedade administrada, à sua coisificação. A barbárie cultural se evidencia quando, no processo de coisificação, o indivíduo se manifesta, em relação ao outro, com incivilidade, desleixo, intimidade grosseira, impolidez, e “a própria sociabilidade é participação na injustiça, na medida em que finge este mundo morto um mundo no qual ainda podemos conversar uns com os outros, e a palavra solta, sociável, contribui para perpetuar o silêncio” (ADORNO, 1993, p. 19).

Reflita sobre o capitalismo tardio, antes, porém, reflita a respeito da liberdade e da igualdade enquanto idealização discursiva, depois legislativa, pois formal sem materialização extensiva a todos. O indivíduo enredou-se, permanentemente, no princípio do prazer e não aceita que a democracia implique a aceitação do outro diferente, de suas escolhas e que a diversidade tanto quanto a diferença são características das relações democráticas; que igualdade e liberdade, como ideário burguês, foram revolucionárias exatamente pela proposta ampliada de inclusão e cidadania desse outro diferente da nobreza.

O liberalismo, com o ideário de igualdade e liberdade, manteve a união do universal, na medida em que irmanados sob o ideário era o não sucumbir ao mal-estar na civilização. Com a não materialização do ideário democrático proposto, o nazifascismo não sustentou o pai amoroso da horda primitiva e cedeu à “autoridade ameaçadora” (ADORNO, 2015, p. 163), e tanto hostilidade quanto agressividade mantiveram a energia libidinal primária inconsciente e não totalmente reprimida que possibilitaram recalcar o amor e torná-lo obediência.

A linguagem, veiculada pelas técnicas da indústria cultural, é assim reduzida, minimizada, simplificada e, a seu turno, desempenha a alavanca do sucesso das técnicas do hipnotizador, que induz pela sugestibilidade (FREUD, 2011) a uma nova maneira de ver, viver e se conduzir em sociedade. Essa homogeneização linguística, essa simplificação da subjetividade, leva à evanescência da personalidade consciente e torna o indivíduo autômato. E nega a autonomia. Não é preciso persistir nessa discussão, pois o que importa aqui é perceber que, com o neoliberalismo, não se avançou nos processos de democratização da sociedade administrada do capitalismo tardio.

As características dos movimentos autoritários de extrema direita, que percorrem e se espalham mundo afora, possuem inovações, mas com a velha roupagem de dominação social, política, econômica sustentando as relações objetivas. E, nas subjetivas, as estratégias de psicologia das massas e a propaganda, da e na indústria cultural, sustentam, conforme se entende aqui, uma psicose coletiva. Fala-se de democracia, de relações objetivas na sociedade administrada e com relações entre universal e particular sendo cada vez mais distanciadas.

As escolhas do indivíduo tornam-se cada vez mais ditadas pela indústria cultural, politicamente elaborando a (im)possibilidade da liberdade de escolha. Assim, é possível pensar com Freud (1996b), que discute e aborda que na psicose o ego rejeita a representação incompatível com o seu afeto. Por óbvio, o indivíduo age considerando que tal representação nunca existira, pois esse está separado da realidade. É preciso recordar que, para Freud (1996a), quando ocorre a ativação dos mecanismos de defesa no indivíduo é porque o ego se deparou com excitação sexual traumática. Tal excitação causa desprazer na rememoração. Por isso, deve ser recalçada e sua rememoração na psicose não deve ocorrer. Volta-se à democracia. Se o diferente deve ser incluído, por isso, a sua dignidade humana e sua cidadania deverão ser respeitadas. O negar é tão fundamental ao indivíduo assujeitado e autoritário, que sofre por não conseguir aceitar o diferente.

V. Conclusão provisória

No capitalismo tardio, e especificamente em condições objetivas em que o Estado deve ser cada vez menor, a intolerância à diferença, a negação ao outro em sua subjetividade não pode ser aceita. Recorre-se a Freud (1996a, p. 64), pois na psicose se faz presente uma espécie de “defesa muito mais perigosa e bem-sucedida” que retorna ao real pela alucinação e delírios.

É pertinente refletir com Freud (2011) para se pensar a subjetividade negadora da democracia. Essa subjetividade parte do sofrimento psíquico do indivíduo e é orientada pelo líder da massa que manipula o discurso, conforme os interesses objetivos exigidos pela sociedade e pelos próprios interesses de poder. Constatada pela psicologia das massas, a massa manifesta, individualmente, insegurança, adesão fácil à sugestionabilidade, sendo volúvel, impulsiva, excitável, incapaz de vontade persistente, impaciente na satisfação de seus desejos. Logo, manipulável.

Os interesses objetivos oriundos dos grupos de poder da sociedade administrada se manifestam e coletivizam o encantamento hipnótico, desde Hitler até hodiernamente, inclusive no Brasil. E a recorrência do esvaziamento da linguagem, do conteúdo crítico veiculado pela indústria cultural até os conteúdos de formação escolar, reforça a prevalência do encantamento hipnótico que não porta interesses pela inclusão do outro diferente. E a inclusão do outro diferente é o fundamento da democracia.

A burguesia e seu ideário impuseram-se e têm prevalecido. Obviamente que há resistências, por certo, poucas, contudo, a dominação burguesa imiscuiu-se em todo o tecido social e tornou seus interesses ideológicos de poder político e econômico quase onipotentes. A educação foi adequada à instrumentalização do indivíduo como exigência dessa sociedade da total administração. A resistência tem sido considerada utopia, e a minoridade perpetua-se pela contínua impossibilidade da reflexão e da crítica, pelos conteúdos acrílicos e assimilados, até decorados, pelo indivíduo, sem atinar do deslocamento do objeto da reflexão, e isso é imprecisão no pensar.

Precisa-se estar vigilante à exigência do “conhecimento da transformação histórica do problema” (ADORNO, 1995, p. 61) e da impossibilidade de reflexão por si

próprio, uma vez que, sem essa vigilância, garante-se a permanência da violência enraizada, seja no indivíduo, seja na sociedade. Tal processo, conseqüentemente, impede o indivíduo de se entender como sujeito. Ressalta-se que a heteronomia é parte da ideologia, todavia, é preciso atentar para tal esvaziamento. E só uma educação crítica com a discussão fecunda de sociologia política poderá alterar tal esvaziamento da democracia.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução: Luiz Eduardo Bicca. Rev. de tradução: Guido de Almeida. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993.
- ADORNO, Theodor. W. *Educação e Emancipação*. Tradução: Wolfgang Leo Maar. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, Theodor. Teoria da Semiformação. In: PUCCI, B.; ZUIN, A. S.; LASTÓRIA, L.A.C.N. *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas, SP: Autores Associados, 2010. p.7-40.
- ADORNO, Theodor W. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Tradução: Verlaine Freitas. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.
- ADORNO, Theodor. *Aspectos do novo radicalismo de direita*. Tradução: Felipe Catalani. São Paulo: Ed. Unesp, 2020
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio: Jeanne Marie Gagnebin. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas, v. I)
- BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia*. Tradução: Marco Aurélio Nogueira. 7. ed. Revisada e ampliada. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- FREUD, Sigmund. Rascunho K. As neuroses de Defesa. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Tradução: J. Salomão, Vol. 1, Rio de Janeiro: Imago, 1996a. p. 273-286.

FREUD, Sigmund. Rascunho H. Paranoia. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Tradução: J. Salomão, Vol. 1. p. 259-265. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010a. (Obras Completas, v.12).

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010b. (Obras Completas, v.18).

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011. (Obras Completas, v. 15).

FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo: esboço de psicanálise e outros trabalhos (1937-1939)*. Tradução: James Strachey. São Paulo: Imago, 2016. (Obras Psicológicas Completas, v. XXIII).

HAYEK, Friedrich. *O caminho da servidão*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990.

KLEMPERER, Victor. *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*. Tradução, apresentação e notas: Miriam Bettina Paulina Oelsner. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

MAAR, Wolfgang Leo. À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In: ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Tradução: Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995. p. 11-49.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Tradução: Marcos Aurélio Nogueira e Leandro Konder. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

ROSAS, Fernando. *Salazar e os fascismos*. Lisboa, Portugal: Tinta da China, 2019.

TAVARES ROSA, Cleudes M. *Ronda: o discurso político sobre a criminalidade urbana no contexto de uma sociedade autoritária*. República da Moldávia, Europa: NEA, 2021.

TAVARES ROSA, Cleudes M. *O ideal burguês de justiça como (im)possibilidade de superação da pseudoformação*. 2022. 290 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2022.

ZANOLLA, Sílvia Rosa da Silva. O conceito de mediação em Vigotski e Adorno. *Psicologia & Sociedade*, Recife, v. 24, n. 1, p. 5-14, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822012000100002>. Acesso em: 2 jan. 2021.

15. Participação Política Intrapartidária, Metamorfoses da Juventude em Moçambique: caso partido Frelimo na cidade de Quelimane entre 2010-2015



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-15>

*Alda Silvano Davane*¹

*Álvaro Veloso F. Bô*²

Introdução

A participação política é um tema que conquistou um espaço de relevo nas sociedades modernas, contudo, ela vem manifestando-se desde a antiguidade Greco-romana³, embora de forma menos visível e pouco significativa e abrangente. No caso moçambicano, a participação política obedeceu a um trajeto histórico muito complexo. Com a independência nacional instaura-se, segundo Biza (2007), o partido único, como forma de controlar as clivagens políticas, assegurar a conformidade e diluir as diferenças advindas da colonização. A expressão da diferença e do desacordo era proibida e considerada um desvio à norma ou ideologia, e por conseguinte, os visados eram condenados e sujeitos a repreensão ou silenciamento.

O Estado seria desta forma, o principal agente político que iria integrar os diferentes grupos sociais no projeto político da Frelimo, sem margem de iniciativa e liberdade individual. Todavia, Biza (2007) afirma que as primeiras estruturas da juventude⁴ ao nível base, emergem em 1976, durante a realização da primeira Conferência Nacional da Juventude (CNJ), concebida como uma "organização democrática" de massa para todos jovens patriotas do país, guiada na sua ação pela

¹ <https://orcid.org/0009-0006-9989-1764>

² Universidade Licungo – Moçambique. <https://orcid.org/0009-0007-8372-466x>

³ Nesta perspectiva, a Grécia antiga vai apresentar o seu auge em termos de participação política em duas Cidades - Estado, designadamente Atenas e Esparta.

⁴ Durante a 8ª sessão do Comité Central (CC) da Frelimo, que decorreu de 11 a 27 de Fevereiro de 1976, são criadas as organizações democráticas de massa (ODM), que por sua vez, para além de criarem a OJM (Organização da juventude Moçambicana), fizeram surgir vários outros grupos sociais.

linha política da Frelimo. De salientar que o termo organização democrática entra acidentalmente na organização juvenil.

A noção de participação política ganha mais relevância, em processos eleitorais [democráticos] por via de um sufrágio e não em procedimento de indicação ou nomeação como nas primeiras décadas da existência da organização. Nessa época, os jovens participavam politicamente através da militância no partido, participação em atividades, na difusão de informações políticas, mobilização política etc., num contexto de partido único em Moçambique.

Face as proposições acima colocadas levantamos o seguinte questionamento: será que as atuações da juventude nos partidos são conducentes à posições de tomada de poder?

Para fundamentar o nosso questionamento, procuramos saber sobre as posições de tomada de poder da juventude na solução dos problemas que afetam a sociedade. Para substanciar objetivo do trabalho, seguiremos o roteiro: Participação política da juventude no geral e da mulher jovem partidária e seu papel em particular; e posteriormente, analisar e discutir os resultados da pesquisa dos entrevistados, mostrando desta forma como se constrói socialmente o jovem dentro da Frelimo, e finalmente teceremos as considerações finais constatadas na pesquisa.

1. Participação política

A participação política dos jovens não deve acontecer em um vazio cultural, histórico e nem utópico, mas em uma comunidade real, que transporta as marcas singulares de sua história e as complexidades específicas de seu quotidiano. A participação política é um conceito muito complexo e que carrega consigo um carácter polissémico. As suas primeiras tentativas de conceitualização estiveram profundamente ligadas à componente eleitoral, no sentido de voto.

Todavia, constitui verdade que a participação política ganha mais notoriedade quando analisada na perspetiva eleitoral. Nessa vertente, as consequências das escolhas dos cidadãos são mais visíveis em termos de seleção de seus governantes, em vários níveis. Porém, não podemos incorrer ao erro de pensar que seja a única forma de participação política, isso porque, qualquer participação não pode

desprender-se das condições subjetivas que darão forma ao sentimento de pertencimento à coletividade [Idosos, adultos e crianças] que é representada por eles.

Ao considerarmos a primeira vaga de estudiosos sobre participação política, nota-se que confinou de início, a participação política ao momento eleitoral. Autores como Biza (2007) e Honwana (2012) trazem abordagens diferentes do contexto de participação a nível individual ou privado. Estes autores mostram a possibilidade de participação política a nível das associações [ação coletiva], com maior enfoque para os partidos políticos.

Na terminologia corrente de ciência política, a expressão participação política, é geralmente usada, no entender de Bobbio *et al* (1998, p. 888) para designar:

uma série de atividades como o ato de votar, a militância num partido político, a participação em manifestações, a contribuição para uma certa agremiação política, a discussão de acontecimentos políticos, a participação num comício ou numa reunião de secção, o apoio a um determinado candidato no decorrer da campanha eleitoral, a pressão exercida sobre um dirigente político, a difusão de informações políticas, e por aí além.

Pasquino (2005, p. 50) entende a participação política como sendo:

o conjunto de atos e de atitudes que aspiram a influenciar de forma mais ou menos direta e mais ou menos legal, as decisões dos detentores do poder no sistema político ou em organizações políticas particulares, bem como a própria escolha daqueles, com o propósito de manter ou modificar a estrutura (e, conseqüentemente, os valores) do sistema de interesses dominante.

O conceito de participação política não reúne consenso entre estudiosos sobre o tema, devido a forma, modalidade e frequência com que decorre, o que nos remete a várias formas de defini-lo. Em nosso entender, a participação política corresponde as ações desenvolvidas por cidadãos singulares ou em grupo, de forma a influenciar efetivamente as posições (políticas ou administrativas) dos decisores, pois interferem direta ou indiretamente em suas vidas.

Portanto, podemos perceber a participação política como o envolvimento dos cidadãos nos sistemas político e administrativo. É dentro desses sistemas onde o cidadão tem a oportunidade de expressar a sua vontade política aos seus representantes, para que seus anseios sejam atendidos.

Na verdade, a essência da participação política não pode apenas ser vista numa só perspectiva, mas sim em duas: do ponto de vista do cidadão e do Governo. A primeira tem a ver com as razões da participação do cidadão, e que constitui a forma mais disseminada e conhecida. Ao optar em participar, o cidadão almeja influenciar as decisões e as ações dos políticos e do sector público no geral, de modo a satisfazerem as suas demandas. A segunda diz respeito ao governo, que ao promover a participação dos cidadãos, tem a necessidade de suporte público [legitimidade] para executar as suas atividades, e por conseguinte, deve influenciar nas escolhas dos cidadãos, de modo a facilitar a troca de informações.

Sobre o primeiro ponto acima referenciado Castro (2008, p.253) acrescenta que,

para o jovem, 'sair de casa', no sentido de assumir-se como integrante da *polis* ou da nação, significa entender-se como 'tendo a ver¹ com o estado de coisas ao seu redor e interpelado a responsabilizar-se por elas. Pertencimento e responsabilização imbricam-se e constituem aspetos subjetivos primordiais no processo de assumir-se como membro de uma sociedade, seja ela qual for.

Contudo, em democracias contemporâneas se o modelo liberal tem como primazia a auto-vantagem e o fortalecimento do individualismo e da sociedade civil, o modelo republicano na visão de Habermas (2002a) fortalece a *polis* e a comunidade na qual o indivíduo está inserido. O sentido da primazia do político que está na Grécia tanto em Platão quanto em Aristóteles é rececionado como a razão de ser da vida ética. Democracia, nesse caso, consiste em bem comum, e o sentido da vida individual está intimamente vinculada à vida política e à participação na república. Nesse molde, a participação política é entendida apenas como ação engajada por meio dos instrumentos instituídos de coerção e reivindicação.

1.1. A participação política da mulher jovem

A aderência de jovens à causa político-partidária está catalogada ao desejo de modificação social e à expectativa de uma sociedade melhor, justa e com menos desigualdades sociais, em que os factos possam estar menos inadequados.]

O envolvimento da mulher na política representa uma das formas de combate às desigualdades de género, com o fim de fortalecer e ampliar a sua participação nos espaços de poder e tomada de decisão. Entretanto, a fraca presença das mulheres nestes espaços é condicionada pela dominação masculina na ordem social e simbólica, isto é, os papéis sociais desempenhados pelas mulheres na família e a existência de representações sociais inculcadas na consciência humana, que tendem a afastar as mulheres de certas áreas ou posições sociais. Representações sociais sobre a luta, agressividade, autoridade e política são associadas ao género masculino, enquanto o equilíbrio, a afetividade e passividade estão associadas ao género feminino⁵ (VIEGAS & FARIA, 1999, p.3).

Para minimizar a representação do género, o partido FRELIMO⁶ adotou um sistema voluntário de quotas, que peca por não ser legalmente consagrado. Entretanto, “as mulheres continuam a ocupar posições sem influência” (KARBERG, 2015, p.9), e estudos recentes enfatizam essa questão da existência de mulheres nas posições de tomada de decisão⁷, mas sem poder.

Osório (2007) ilustra melhor a situação acima descrita ao confirmar que as mulheres que ocupam cargos de direção não se distinguem na luta pelo acesso aos direitos das mulheres, tomando muitas das vezes posições extremas e conservadoras em relação a problemas como aborto, divórcio e união de facto. Esta situação prova que mesmo com a presença de mulheres em campos de tomada de decisão, o seu poder é nulo, pois a sua inclusão no campo político obedece a

⁵O caso moçambicano de discriminação de género e representações sociais tem sido atestado pelo abuso sexual às mulheres, a frequente limitação das mulheres participação na guerra civil moçambicana, e seu encaminhamento para tarefas domésticas, cozinhar e cuidar de crianças e soldados feridos em combate.

⁶FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique.

⁷Parlamento juvenil (2013) e Relatório do Afrimap e Open Society Institute (2009).

reprodução do modelo patriarcal e de conservação da ordem social que o mantém como campo masculino.

De acordo com as diretrizes do partido FRELIMO (2016) os jovens, as mulheres, os antigos combatentes e os homens ocupam 22%, 35%, 18% e 25% respetivamente. Os Estatutos da OJM⁸ (2015) estabelecem no seu art.5 que as mulheres devem estar representadas em todos os órgãos da OJM, em pelo menos 40%. As mulheres unem-se em torno de uma associação denominada Organização da Mulher Moçambicana (OMM), enquanto os antigos combatentes estão inclusos na Associação dos Combatentes da Luta de Libertação Nacional (ACLLN).

Embora com diferenças históricas e geográficas, é possível verificar que a participação política de mulheres jovens tem sido importante, sendo manifestada principalmente em movimentos sociais, entre outros espaços de ações coletivas. É necessário, para tal uma atitude proativa por parte delas “imporem” na ação política.

1.2. Juventude partidária e o seu papel

No que se refere à participação da juventude em lugares de poder institucionalizados os “veteranos” reconhecem que a juventude observa este espaço como fundamental para produzir alterações no quadro político e sociedade. Embora haja esse reconhecimento, não significa que os mesmos não sejam críticos aos operadores da política partidária, e de fato sua desconfiança aos jovens nestes espaços tem implicado em sua participação nestas esferas.

Para Honwana (2014) a juventude corresponde ao período de passagem para a vida adulta, no qual o jovem atravessa o *childhood para o adulthood*, ou seja, a transição da infância para a vida adulta. E mais ainda, de acordo com o documento do Ministério da Juventude e Desporto, sobre a política da Juventude (2012), na República de Moçambique define-se o jovem, como todo o indivíduo moçambicano do grupo etário dos 15 aos 35 anos.

Segundo Castro, a militância nos partidos políticos constrói-se lentamente no percurso de cada jovem, dando continuidade a uma história pessoal de preocupação

⁸ OJM – Organização da Juventude Moçambicana.

com a realidade social (Cf. CASTRO, 2008, p.257). A Juventude tem suas diretrizes voltada aos princípios da insubordinação, pelo questionamento, por "abalar verdades", pela crítica e que no seu entender são requisitos importantes para a renovação da cultura política e alargamento da democracia participativa.

No geral, os jovens apesar de pertencer a diferentes cores partidárias, apresentam as mesmas inquietações sócio-econômicas por satisfazer, tais como a educação, saúde, habitação e emprego. Estas necessidades deveriam constituir um elo e um ponto de convergência de todos os jovens, no sentido de se unirem e lutarem pela defesa dos anseios e necessidades do seu agrupamento como único ente político e não de forma dispersa e desengajada com *a polis* e *res publica*.

Para Sousa (2011), além da atividade política que se espera que exerçam em representação e defesa dos interesses do seu agrupamento, as juventudes partidárias, servem como espaços onde os jovens obtêm experiências políticas e cívicas, inculcando desta forma práticas partidárias e entrando em contacto com a ideologia e princípios políticos relativos a cada organização partidária.

O mesmo autor afirma ainda que é importante cultivar-se a independência do cidadão político, em particular do jovem político, para que ele mesmo perceba que será melhor cidadão quando maior for a sua formação, percurso profissional, a sua atividade cívica e quando alcançar conquistas por mérito e capacidades próprios, sem favorecimentos de cor e tribo. Todavia, deve-se eliminar o hábito de transformar as juventudes partidárias em distribuidores de brindes de campanha e abanadores de bandeiras e conferir-lhes o devido papel.

Para Delgado (2014), os jovens têm sido alvo de críticas da geração adulta pois, estes consideram-lhes egoístas, apatia cívica e indiferença, devido à sua abstenção e diminuição da identificação partidária em relação às gerações anteriores. Contudo, antes de se atirar a culpa, deve se procurar porque os jovens distanciam-se das estruturas convencionais de participação. No entender dos jovens, os políticos não defendem seus interesses e a sua voz não é ouvida de forma eficaz, daí o distanciamento.

A juventude é catalogada como uma categoria social a partir do momento em que passa a representar uma ameaça eminente à ordem social estabelecida pelas

gerações anteriores, em que a própria ideia de transição é encarada como problema, ao representar uma ameaça de rutura com a continuidade social.

A relação entre a juventude e partidos políticos tem merecido uma diversidade de interpretações devido às formas como os jovens reagem à diferentes contextos sócio-históricos. Por um lado, os jovens são vistos como uma geração questionadora dos valores políticos estabelecidos pelas gerações anteriores, e por outro lado, assumem a posição de desinteresse e fraco envolvimento na política, sobretudo na política formal.

Em defesa dessa tendência comportamental da juventude, autores como Honwana (2014) e Chaimite (2014), entendem esse afastamento dos jovens do campo político formal como sinónimo de insatisfação e exclusão sócio-política da sua camada social. Há ainda uma dissonância das políticas públicas adotadas para os jovens e os seus anseios, o que faz com que estes sejam apelidados de apolíticos, ao que Biza (2007, p.57) acrescenta que "os jovens de hoje não partilham o mesmo sistema de valores, a mesma visão do mundo e sobretudo a mesma grelha de entendimento sobre o político" das gerações anteriores.

Em suma, não podemos incorrer ao erro de pensar que os jovens não têm interesse pela política, pelo contrário, estão muito interessados tanto que canalizam a sua insatisfação pelos meios de participação não institucionalizada, como forma de pressionar e criar novos espaços de participação.

2. Análise e discussão dos resultados da pesquisa

Uma pesquisa científica tem como objetivo obter respostas para determinadas questões propostas pelo pesquisador, de modo a produzir conhecimento. E antes de entrarmos na análise e discussão de resultados, queremos apresentar o campo de estudo da pesquisa.

A Cidade de Quelimane, sede do Distrito do mesmo nome, é a quarta maior cidade do País e o maior centro urbano da Província da Zambézia. A área ocupada por esta cidade compreende toda a extensão do Município da cidade de Quelimane.

De acordo com o Conselho municipal da cidade de Quelimane (1998) a Cidade de Quelimane localiza-se na região centro de Moçambique na Província da Zambézia

no Distrito de Quelimane e é a capital e a maior cidade da Província da Zambézia, com uma superfície de 142km². Quelimane está administrativamente dividida em cinco (5) Postos Administrativos, que por sua vez agregam 51 Bairros.

Este estudo foi feito na cidade de Quelimane, teve como alvo de pesquisa os jovens da Organização da Juventude Moçambicana, cujas instalações estão anexas ao comité da cidade do partido FRELIMO (exatamente por trás das instalações).

2.1. Perfil social e demográfico dos entrevistados

Nesta secção apresentamos o perfil social e demográfico dos participantes da pesquisa, com base na idade e no sexo. A pesquisa contemplou na sua totalidade entrevistados 20 jovens de ambos sexos pertencentes a OJM da Cidade de Quelimane, dos quais 3 elementos são membros seniores e ocupam posições de liderança na OJM a nível da cidade de Quelimane, 3 secretários da OJM nível dos Postos Administrativos e os restantes 14 elementos foram seleccionados a partir dos membros dos cinco Postos Administrativos que compõem a cidade de Quelimane. A idade dos entrevistados varia dos 18-35 anos de idade, sendo que uma larga parte se concentra na faixa etária dos 30-35 anos, como se pode constatar na tabela abaixo.

Tabela de relação dos jovens entrevistados em função da faixa etária

Faixa etária (Idade)	18- 25	26- 30	31- 35	Total
Nº de jovens	3	4	13	20

Fonte: A autora (2020)

A literatura consultada (Ministério da Juventude e Desportos, 2012) afirma que o jovem moçambicano apresenta a faixa etária dos 18-35 anos. Contudo, deparamo-nos com jovens entrevistados, na sua maioria pertencentes a faixa etária dos 31-35 anos, por sinal a última que abrange a condição juvenil, que apresentavam

características físicas de terem ultrapassado essa faixa. Todavia, a nossa inquietação e curiosidade falaram mais alto a ponto de formularmos a esse subgrupo a seguinte questão: o que é ser jovem em Moçambique?

Dos pronunciamentos que obtivemos dos 75% dos entrevistados, a convergência declinou para a seguinte afirmação: o jovem é um indivíduo activo, dinâmico e motor do desenvolvimento no país. É inovador, maduro, à procura de melhor enquadramento sócio-político e económico. Portanto, fica aqui esclarecido que a condição juvenil em Moçambique não depende unicamente da questão etária, o que significa que há possibilidade de os adultos ocuparem vagas, posições ou percentagens destinadas aos jovens.

Quanto ao sexo (relações de género), o grupo-alvo da pesquisa conta com um número de 14 homens, o que em termos de percentagem corresponde a 70% e 6 mulheres, o que equivale a 30%. Entretanto, esta situação contraria os Estatutos da OJM (2015) que estabelecem no seu art.5 que as mulheres devem estar representadas em todos os órgãos da OJM, em pelo menos 40% e mostram a falibilidade do sistema de quotas, o que compromete a participação das mulheres. Osório (2007) vai mais longe ao falar da existência de uma androcracia, ou seja, um sistema social baseado no domínio dos homens sobre as mulheres.

Questionados sobre as disparidades de representação do género, o que constitui uma infração dos Estatutos da organização, um dos secretários de zona corroborou que, *a participação das mulheres não é tão saudável. As mulheres são materialistas, quando se juntam ou casam com um jovem da OJM e não dá certo, elas desistem da OJM. Quando se dá confiança às mulheres as coisas correm mal porque quando têm problemas sociais não vão ao partido.*

Durante o trabalho de campo pudemos constatar a exiguidade de mulheres que no seu dia-a-dia faziam-se presentes à organização, com o fim de dinamizarem ou desempenharem as atividades da mesma. Segundo um dos jovens, *as mulheres têm muito serviço em casa, apenas se pode encontrar muitas jovens da OJM em datas comemorativas ou em recepções de dirigentes do partido.* Isso acontece porque os partidos olham o género num contexto tradicional. As mulheres não são participativas devido às suas ocupações em casa. Elas não têm interesse em se candidatar à cargos dentro da organização por se acharem incapazes.

Em conversa uma jovem rebateu o pronunciamento acima referenciado e teceu-nos o seguinte comentário: *a participação da mulher na política é razoável porque a maior parte dos chefes são homens e as mulheres ficam a protocolar e a bater palmas.*

Os nossos entrevistados, na sua maioria, foram tão contundentes e reproduziram-nos a lógica da participação das mulheres num sistema dominado por uma masculinização do poder ao afirmarem que: *as mulheres são mães e têm a capacidade de influenciar a qualquer pessoa, logo, são uma valiosa fonte de voto, de mobilização e propaganda do partido. O partido deveria aproveitar e acarinhar as mulheres.*

É nesta vertente que Osório (2007) afirma que a participação política feminina tem também a ver com a necessidade da sua presença e ganhos que o partido pode tirar delas. Porém não é apenas seu peso quantitativo, as mulheres também são o maior agente potencial de mudanças. Têm mais disposição do que qualquer outra pessoa para se comprometer com causas nobres e desafios coletivos.

2.2. A construção social do jovem na FRELIMO e o seu papel

De acordo com Gohn (2010) a participação dos jovens como cidadãos é entendida como o processo de tomar parte de um sistema político, social e cultural por meio de ações conjuntas, organizadas e expressas em espaços públicos. Por isso, dentro do partido FRELIMO os jovens fazem parte de uma organização social denominada OJM, como já dissemos antes. Esta organização alberga todos jovens que aceitam, identificam-se e comprometem-se a cumprir os Programas e Estatutos deste partido.

Atendendo que os jovens estão num período de transição para a fase adulta, caracterizada pela inserção a todos os níveis da vida (política, económica e social), tornam-se uma ameaça às gerações anteriores devido à sua vitalidade, o que faz pensar na ideia de usurpação de espaços pré-estabelecidos pelas gerações anteriores. Sendo assim, há que contrabalançá-los e desacreditá-los a todo o custo, para que não tenham espaço para promover mudanças no sentido de usurpar suas posições.

Sobre questão do poder do jovem, cerca de 90% dos jovens afirmou-nos que eles são ativos porque estão presos às orientações dos mais velhos do partido. Os jovens não têm poder. Sendo assim, havia necessidade de chamar à razão os líderes dos partidos para a tomada de decisão dos jovens dentro dos partidos. Devem perceber que os jovens têm espaço e capacidade de contribuir ativamente nos problemas do partido e do país. Por exemplo, dentro do partido as áreas de mobilização, organização e finanças deviam ser ocupadas por jovens, pois são áreas dinâmicas e que requerem criatividade e dispêndio de energia, e o jovem tem essa vitalidade. Deve haver ministros, governadores, administradores e presidentes de município jovens.

Este pronunciamento vindo dos entrevistados mostra que jovens não têm agenda própria. E para justificar esta situação emergem no seio da FRELIMO vozes a desqualificar o jovem, algumas das quais apelidam-no de bêbado, inconsequente, imaturo, capaz de vender o país, e, por conseguinte, inapto para assumir posições de liderança devido ao seu comportamento irresponsável, pois estes espaços exigem responsabilidade.

Contrariamente a isso, o processo de subjetivação política dos jovens orientar-se por experiências que levam os mesmos a interrogarem-se sobre o que está desajustado e difícil na convivência humana ao seu redor. Nesse contexto, esse procedimento coloca os jovens diante às contradições de sua época e no encaixe de outros que logrem ajudá-los a responder tais quesitos e a agir frente a elas.

Esta tendência de adultização dos espaços políticos evidencia uma exclusão social que por sua vez gera uma guerra inter-geracional na qual surgem múltiplas acusações de ambos lados (jovens e adultos). Em retaliação os jovens apelidam os políticos adultos de caducos e desusados. É mais uma vez notório que o jovem assume muitas categorizações, desde as impostas (com as quais tentam lutar) até as que derivam da sua condição pessoal. Comentando a respeito desta situação, um dos secretários da OJM a nível dos Postos Administrativos afirmou-nos: é verdade que os políticos adultos nos chamam de bêbados e dizem que não prestamos, mas nós também sabemos que o partido comete falhas. O jovem tem energia, mas não tem experiência, os velhos têm experiência, mas não tem energia, logo não deveria haver esta guerra de gerações.

Portanto, o extrato mostra que não há necessidade desta luta pois cada um tem o seu espaço e seu papel a desempenhar. Augusto (2008) entende que esses conflitos geracionais aumentam com o crescimento da incerteza relativamente ao emprego e à segurança dos intervenientes ou gerações envolvidas. As gerações anteriores lutam para preservar os seus espaços e tentam exercer da forma mais conveniente possível este controlo através da não emancipação do jovem, o que o coloca na constante posição de dependência. Por sua vez, o jovem tem contrabalançado esta situação estabelecendo espaços de construção e questionamento dos modelos políticos erguidos pelas gerações anteriores, o que faz com que sua intervenção seja uma ameaça e, por conseguinte, não tenha uma apreciação positiva.

Entretanto, quando analisamos estas atividades (o papel) desempenhadas pelos jovens dentro do partido, percebemos que elas são marginais e não conferem poder e que os jovens não estão devidamente inseridos no campo de tomada de decisão. A sua missão é servir de ponta de lança para os adultos "marcarem golos" e somarem pontos. Aliás, larga parte dos entrevistados já o disse em outras palavras: nós somos a seiva da nação, somos continuadores, somos da vanguarda, o que será do partido sem os jovens? De certa forma, a estrutura ficaria "obsoleta", apesar de pensar que nalgum momento não entendem o real significado dos atributos que assumem, quer etimologicamente quer quando analisadas criticamente.

Assim, no entender de Castro (2007) a participação de modo geral sugere pertencimento, reconhecimento, exercício do direito de ser sujeito e cidadania por construção de democracia. Então, a participação política não depende somente dos jovens e de suas entidades, mas de todos.

Os jovens exteriorizaram os seus sentimentos nas seguintes palavras: nós queremos a integração dos jovens nos órgãos de tomada de decisão. Os estatutos rezam que devemos ter 20% de representação nos órgãos de tomada de decisão desde a base até ao topo, mas isto não se cumpre na íntegra. Quem poderá defender os nossos interesses? Não façam nada para nós sem nós. Há fragilidade no acesso à terra e os critérios usados são em si uma barreira. Sendo os distritos governados pela FRELIMO, como se explica o incumprimento da política nacional da juventude, por si aprovada?

Biza (2007) entende que as relações que o partido estabelece com os jovens simbolizam uma herança do período de partido único. Os jovens estão inseridos num aparente contexto de liberalização política, no qual procuram apropriar, recriar e dar um novo sentido a essas relações, o que mostra que não partilham o mesmo sistema de valores nem a mesma visão sobre o mundo. Ademais, eles procuram (re) negociar esta herança ao mesmo tempo que garantem condições de emergência de novos valores e novas modalidades de se relacionarem com o Estado e o político.

Durante a vigência do Partido-estado, sempre houve uma preocupação com a juventude, de forma a discipliná-la e mantê-la sob controlo. Todavia, as relações entre o Estado e os jovens sempre foram ambíguas, comportando desde a conformidade, obediência, dever de gratidão ou mesmo colaboração. Ao mostrar obediência, fidelidade e silêncio, alguns jovens mereceriam como recompensa a atenção nos cargos políticos e na administração pública, na condição de viveiro e estufa da sociedade (Cf. BIZA, 2007, p.61).

Ao olharmos para a participação política da juventude, notamos que ela não tem muita visibilidade e expressividade no campo de tomada de decisões, o que pode comprometer certas políticas em volta das questões que os inquietam, como a saúde, educação, emprego e habitação. Não obstante, as referências atribuídas aos jovens como as de seiva e futuro da nação minimizam e atrasam o seu papel, ao transmitir a ideia da não existência do presente.

Ademais, nos dias que correm torna-se complicado implementar o espírito crítico e de autocrítica no seio dos partidos políticos, pois, imperam disciplinas partidárias que regem o comportamento, ações e atitudes esperadas de seus membros. Existem regras de jogo que funcionam como um entrave à democracia interna e ao manifestar o seu ponto de vista, diferente das diretrizes de um determinado partido político, pode correr o risco de ser tomado como um inimigo, e por conseguinte, uma ameaça as velhas tradições.

Considerações finais

A sociedade ao estabelecer contato direto com mecanismos da política em geral, tem se habilitado e estimulado a reivindicar e participar das discussões

políticas do país. E no caso dos jovens, a democracia por um lado, surge associada a um desejo de liberdade e autonomia que é inteiramente coerente com as perspectivas de renovação do mesmo sistema político; por outro lado, salienta-se que a democracia está mais estreitamente vinculada ao plano existencial dos jovens e não ao plano político.

A questão central levantada neste artigo visava compreender as formas de participação política intrapartidária da juventude da FRELIMO na cidade de Quelimane. A resposta para a inquietação formulada tem suas raízes no período do partido único, onde a juventude era incorporada na linha política da FRELIMO e sem posição de escolha, nem liberdade individual ou opções políticas por seguir. Porém, quando chega o período das democratizações no 3º mundo, o que Samuel Huntington chamou de terceira vaga de democratizações, assistiu-se em Moçambique a uma abertura política onde o jovem não mais era coercivamente enquadrado, mas sim tinha a liberdade de escolher em que partido ou organização deseja filiar-se.

Todavia, ainda se assiste à coexistência de traços do sistema autoritário de partido único e dos elementos de um sistema democrático, que atualmente vigora no país. O paternalismo político e as relações ambíguas que o Estado estabelecia com os jovens, são exemplos vivos e bem patentes na sociedade atual que ultrapassaram o tempo e a mudança de regime político

Há uma crescente agudização de conflitos entre gerações, que em última análise derivam de questões económicas aliadas a estabilidade financeira e ao *status quo*, tornando desta forma difícil às gerações adultas a emancipação do jovem de forma a assumir o poder.

Obtivemos escassas evidências da participação dos jovens em processos de tomada de decisão ou mesmo na conceção e elaboração de políticas, estratégias e legislação sobre a juventude, como atestam os depoimentos de muitos jovens sobre as atividades por si desempenhadas. Esta situação permite-nos concluir que esta camada social tem quase que nula visibilidade e expressividade no campo de tomada de decisões.

Das atividades desempenhadas por esta categoria social destaca-se a mobilização e angariação de novos membros [nas escolas, igrejas, hospitais e

demais locais de trabalho, com aval do "partido-Estado"], recepção de altos dignatários da Nação nos aeroportos (responsáveis pelas vênias e cantos), recenseamento, campanhas eleitorais e votação [obedecendo à ordens claramente expressas], trabalhos burocráticos de base [incluindo na sua maioria tecnologias de informação digital], entre outras de menor relevância. Contudo, são notáveis escassos casos da presença de jovens em posições de tomada de poder, embora com discursos afinados e teleguiados.

O mesmo cenário verifica-se no que concerne às relações de gênero (sexo). A participação das mulheres é manipulada e permitida segundo os interesses ou vantagens a serem obtidas desse grupo social, sob o risco de se promover alterações indesejadas na ordem social pré-estabelecida, onde impera o patriarcado social e político.

Referências bibliográficas

AUGUSTO, N. M. *A juventude e a(s) política(s): desinstitucionalização e individualização*. Revista crítica de ciências sociais, 2008, p. 155-177.

BIZA, A. *Associações de jovens, Estado e política em Moçambique - Da herança a novos desafios (1975-2004)*. IESE. Maputo, 2007, p. 49-70.

BOBBIO, N., MATTEUCCI, N., & PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. 11ª Edição, Universidade de Brasília. Brasília, 1998.

CASTRO, L. R. de. *Participação política e juventude: do mal-estar à responsabilização frente ao destino comum*. Revista de Sociologia e Política, Vol. 16, nº30. Curitiba, 2008, Pp 253-268.

CASTRO, Mary. *Juventudes e participação no Brasil: re-acessando debates*. Cadernos Adenauer, VIII, nº.2, Salvador da Bahia, 2007. Artigo Disponível em: <http://www.kas.de/wf/doc/9685-1442-5-30.pdf>. Acesso em: setembro de 2023.

CHAIMITE, E. *Das revoltas às marchas: emergência de um repertório de acção colectiva em Moçambique*. In BRITO, L. de et al., *Desafios para Moçambique*. Editora: Marimbique, Maputo, 2014, p. 83-98.

Conselho Municipal da cidade de Quelimane. *Análise das condições urbanas existentes: plano de estrutura e plano de acções prioritárias para Quelimane*, 1998.

DELGADO, H.V. *Participação política dos jovens nas juventudes partidárias em Cabo Verde: O caso das juventudes partidárias em São Vicente*. Monografia apresentada na Universidade de Mindelo. Editora: Mindelo, Portugal, 2014.

FRELIMO, *Directivas do partido FRELIMO sobre eleições internas para órgãos do partido*. Maputo, 2016.

GOHN, Maria da Glória. *Ações coletivas civis na atualidade: dos programas de responsabilidade/compromisso social às redes de movimentos sociais*. Ciências Sociais Unisinos, Vol. 46, nº. 1, São Leopoldo, 2010, p. 10-17.

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. Tradução George Sperber e Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2002a.

HONWANA, A. *Juventude, waithood e protestos sociais em África*. In Brito, L. de et al., "Desafios para Moçambique 2014", IESE, Maputo, 2014, p. 399-412.

KARBERG, S. *Participação política das mulheres e sua influência para uma maior capacitação da mulher em Moçambique*. Cedima, 2015.

Ministério da Juventude e Desportos. *Política da juventude*. Maputo, 2012.

Organização da Juventude Moçambicana. *Estatutos*. Maputo, 2015.

OSÓRIO, C. *Acesso e exercício do poder pelas mulheres*, 2007. Disponível em <http://www.wlsa.org.mz/artigo/acesso-e-exercicio-do-poder-politico-pelas-mulheres/>. Acesso em 20 de Julho de 2017.

PASQUINO, G. *Curso de ciência política*. 2ª Edição. Editora Princípiã. Bolonha, 2010. Relatório publicado pelo Afrimap e pela Open Society Institute. Moçambique: democracia e participação política, 2009.

SOUSA, M. (2011). *Para que serve uma juventude partidária?* *Jornal da arte, cultura e cidadania*, edição nº133, segunda-feira, 21 de Novembro de 2011. Disponível em <http://www.tintafresca.net/News/newsdetail.aspx?new>. Acesso em 20 de Maio de 2017.

VIEGAS, J. M. L., & Faria, S. *Participação política feminina. Percursos, constrangimentos e incentivos*. *Sociologia – problemas e práticas*, nº 30, 1999, Pp.55-87

16. A descentralização como mecanismo de inclusão social em moçambique: do central ao local



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-16>

Luis Diogo Alberto¹

Introdução

A gênese da descentralização em Moçambique divide opiniões, por um lado, os que governam vêm-se mais relutantes na viabilização dos projectos de descentralização, por outro lado, os que anseiam a governação, vêm-se diante da oportunidade para chegar ao poder. Seja como for, a descentralização é um ingrediente indispensável para a fervura da democracia, sendo igualmente um mecanismo de inclusão social dos cidadãos na governação local.

Na perspectiva de Banze (2019), a descentralização enquanto forma de transferência de poderes do nível central para o nível local, pode ocorrer em três dimensões: política (tomada de decisões públicas), administrativa (planificação e administração) e fiscal (captação e gestão de recursos financeiros). Deste modo, quer a desconcentração, quer a delegação são formas tímidas e incipientes de descentralização, pelas quais Moçambique tem vindo a experienciar nos últimos 30 anos de Democracia.

É facto para concordar com Canhanga (2017), quando se refere que a descentralização é compensada pelo aleitamento de instituições e regras que assegurem o desenvolvimento da capacidade humana e institucional. Este desenvolvimento eleva os níveis de *accountability* e transparência no processo de tomada de decisões e consequentemente melhora o desempenho das instituições e a qualidade dos serviços no sector público. Esta pesquisa, surge pela necessidade de legitimar a descentralização enquanto mecanismo de inclusão social na gestão da coisa pública.

¹ Universidade Aberta ISCED – Moçambique. <https://orcid.org/0009-0007-6223-9008>

Deste modo, como objectivo geral esta pesquisa visa reflectir sobre a descentralização como mecanismo de inclusão social em Moçambique. E para materializar este objectivo geral, destacam-se os seguintes objectivos específicos: identificar os mecanismos da descentralização em Moçambique; descrever o processo de inclusão social através da descentralização; e referir os desafios da descentralização enquanto mecanismo de inclusão.

Esta pesquisa é bibliográfica pois baseia-se em fontes secundárias, e abrange toda biografia já tornada pública em relação ao tema de estudo, desde publicações avulsas, boletins, revistas, livros, monografias, teses, material cartográfico (Lakatos & Marconi, 2003; Gil, 2008). Quanto a abordagem, esta pesquisa é qualitativa (uma vez que não recorre a números para explicar os resultados da pesquisa).

Quanto a organização, este apontamento apresenta uma breve problematização, a análise e discussão dos resultados (mediante cada objectivo específico anteriormente destacado), as considerações finais e as referências bibliográficas.

A inclusão social

A inclusão social é uma das condições fundamentais para o desenvolvimento harmonioso de qualquer sociedade, sendo por isso imprescindível, os mecanismos administrativos na sua efectivação. A democracia é para muitos, um modelo de governação inclusivo e participativo, contudo quando ela não é devidamente articulada nos três níveis administrativos (central, provincial e distrital), pode concorrer para um cenário de “governação centralizada meramente representativa”, onde os mandatários são indigitados pelo poder central, desvinculados de relações identitárias e de prestação de contas com a população local.

O modelo de governação democrática em Moçambique foi adoptado pela Constituição de 1990, e estabeleceu não apenas o multipartidarismo, como também os princípios do Estado de Direito Democrático, que pressupõe a legitimação do poder local através das autarquias locais. O número 2, do Artigo 1, da Lei n.º 6/2018, de 3 de Agosto: “as autarquias locais são pessoas colectivas públicas dotadas de órgãos representativos próprios que visam a prossecução dos interesses das

populações respectivas, sem prejuízos dos interesses nacionais e da participação do Estado".

Neste sentido, os órgãos locais do Estado (provincial ou distrital), "garantem, no respectivo território, sem prejuízo da autonomia das autarquias locais, a realização de tarefas e programas económicos, sociais e culturais de interesse local e nacional, observando a Constituição" e demais leis ordinárias (número 2, Artigo 3, do Decreto n.º 11/2005), as deliberações da Assembleia da República e as decisões do Conselho de Ministros e doutros órgãos do Estado de escalão superior.

Assim, a autarcização é um mecanismo de descentralização e desconcentração de poderes de nível central para o nível local, ou seja, um estratégico mecanismo de inclusão das comunidades locais na resolução dos problemas locais. Por isso, mais do que um mecanismo de satisfação de interesses políticos partidários, a descentralização e a desconcentração legitimada pelo sufrágio universal (Artigo 286).

Os Mecanismos da Descentralização em Moçambique

Há que destacar três (3) categorias de análise: os mecanismos da descentralização em Moçambique, o processo de inclusão social através da descentralização; e os desafios da descentralização enquanto mecanismo de inclusão.

A adopção do modelo de governação democrática em Moçambique, foi fruto de uma longa reivindicação e desestabilidade político-social protagonizada pela RENAMO², da qual resultaram os Acordos de Roma (1992) e os Acordos de Cessação das Hostilidades (2018). A experiência nos ensina que, nenhum modelo de governação democrática pode-se assumir acabado como tal, sendo que a jovem democracia moçambicana tem conhecido inúmeras metamorfoses.

É facto dizer que, os mecanismos de descentralização em Moçambique, não assumem uma lógica ordinária, coerente e pacífica enquanto Projecto Político Nacional, antes tomam um contorno extraordinário, marcado pelo imediatismo

² Resistência Nacional Moçambicana

gerando resultados ineficientes e até de “ingovernabilidade”. Por isso, “este contexto, em grande medida, dificulta o sucesso das reformas de descentralização, na medida em que não só torna extremamente difícil o processo de transferência de funções e competências como também contradiz toda a filosofia de descentralização” (Banze, 2019, p. 50).

A lentidão ou até quase falta de sistematicidade dos mecanismos de descentralização em Moçambique, mesmo quando a CRM, prevê no seu Artigo 301 que, “a Constituição da República só pode ser revista cinco anos depois da entrada em vigor da última lei de revisão, salvo deliberação de assunção de poderes extraordinários de revisão aprovada por maioria de três quartos dos deputados da Assembleia da República”, transparece algum conforto da “elite governativa”, perpetuando uma governação desconcentrada.

Esta situação, gera uma exclusão das forças vivas locais, que se vêm representadas por entidades, muitas vezes indicadas pelo poder central, o que reduz os mecanismos do *accountability*³ dos órgãos de Administração Pública. Há que destacar porém, um avanço em relação a alínea a), do Artigo 268 que compreende a descentralização “nos órgãos de governação provincial” e um recuo em relação aos órgãos de governação distrital (recentemente adiada para um tempo ainda desconhecido, com a Revisão Ordinária do número 3, do Artigo 311, CRM interposta pela bancada majoritária da FRELIMO⁴, sob alegada necessidade de consolidação da descentralização provincial e reunião das condições administrativas e financeiras para sua efectivação).

Sem ferir os pressupostos estabelecidos, nos artigos 300 (limites materiais) e 301 (periodicidade da revisão) da CRM, a sua materialização deve ser vista como uma oportunidade solene para a contínua consolidação da Democracia, assegurando uma maior participação das comunidades. Esta prepotência predominante no cenário político moçambicano, é aludida por Meneses (2009, p. 13J cit. em Jamal, 2015)), quando se refere dos conflitos bipolares históricos influenciados pelas “diferentes correntes ideológicas (socialismo e neoliberalismo)

³ Prestação de contas

⁴ Frente de Libertação de Moçambique (partido que governa o país desde 1975).

que atravessam o mosaico da actuação do Estado como formas de regulação social" (p. 4).

A descentralização no quadro da democracia, deve representar um arco-íris da participação popular a vida do país, um sinal de respeito aos aspectos sociais, culturais, políticos e epistemológicos dentro do sistema local de regulação social, fruto das várias práticas sociais que se misturam e se demarcam por assimetrias de desenvolvimento Norte (potente em recursos, porém marginalizado) - Sul (pobre em recurso, forte politicamente) ignorados pela elite política dominante.

Assim, a descentralização pode ser entendida como "um processo planificado que tem por objectivo, produzir mudanças na geografia e na sociologia de um dado poder central, a favor de níveis de poder mais baixos da administração do Estado, sem pôr em causa as forças políticas que a constituem e que controlam a distribuição da riqueza, dos recurso e do tal poder" (WEIMER, 2012:2-3 cit. em JAMAL, 2015, p. 2).

Ainda subsistem conflitualidades nos mecanismos de descentralização em Moçambique, muito por conta da desarticulação entre os níveis central, provincial, distrital e autárquico, transparecendo um cenário de "ingovernabilidade" e de disputa territorial, como por exemplo as capitais provinciais (onde convergem simultaneamente a actuação do governador, administrador distrital e presidente do Conselho Autárquico).

A Inclusão Social através da Descentralização

A descentralização apoia-se na iniciativa e na capacidade das populações e actua em estrita colaboração com as organizações de participação dos cidadãos (número 2, do Artigo 267, da CRM de 2018). Esta iniciativa visa, "organizar a participação dos cidadãos na solução do problemas próprios da sua comunidade, promover o desenvolvimento local, o aprofundamento e a consolidação da democracia, no quadro da unidade do Estado Moçambicano" (número 1, do Artigo 267, CRM, 2018).

Se bem que, a máquina dos órgãos de administração pública não é capaz de absorver todos os cidadãos numa determinada circunscrição territorial, então a ideia

passa por legitimar as vontades, os valores e interesses da população através das entidades descentralizadas ao nível provincial, distrital e municipal.

Neste sentido de acordo com Consolo (s/d), a governação local deve ser entendida no pluralismo de participação nos processos de tomada de decisão, por criação de espaços e hierarquia e na inclusão dos vários actores sociais de desenvolvimento e na prestação de contas. Os espaços de inclusão tornam-se mecanismos de transparência na tomada de decisão e monitoria da execução das decisões tomadas.

Não se quer com isso, descentralizar a qualquer preço, sob a “bandeira da inclusão social”, antes porém proporcionar ao espaço político moçambicano, cada vez mais actores aproximando assim, os dirigentes escolhidos pelas comunidades locais. Este cenário, nas palavras de Canhanga (s/d), promove “a consolidação dos pilares da boa governação é compensada pelo aleitamento de instituições e regras que assegurem o desenvolvimento da capacidade humana e institucional” (p. 92).

Este desenvolvimento eleva os níveis de *accountability* e transparência no processo de tomada de decisões e conseqüentemente melhora o desempenho das instituições e a qualidade dos serviços no sector público. Ao se promover a descentralização, os níveis de prestação de contas aumentam qualitativa e quantitativamente, e as medidas correctivas e repreensivas das assembleias é ainda mais eficaz.

Deste modo, a descentralização não é em si, “uma remédio de todos os males na administração em Moçambique”, há um conjunto de pressupostos a cumprir para o sucesso da autonomia administrativa, financeira e patrimonial das diferentes unidades territoriais. Por isso, podemos concordar com Canhanga (s/d), quando se refere da necessidade de definição de uma metodologia e de um quadro normativo que oriente os procedimentos apropriados para a participação e planificação, a inclusão e uma forte capacidade analítica dos actores do processo de planificação e orçamentação determinam o sucesso da descentralização.

Os Desafios da Descentralização enquanto Mecanismo de Inclusão Social

A génese conflituosa que caracteriza, primeiro a adopção da democracia em Moçambique, e a desconcentração e posteriormente a descentralização política, administrativa, patrimonial e financeira do central ao local, deixa inúmeros desafios de articulação, consolidação e eficácia da cultura do *accountability*.

A descentralização, apesar de não ser em si, um sinal de sucesso, a sua pertinência deve representar um manifesto de “boa governação local”, que se legitima na gestão participativa e cada vez mais próxima do cidadão das zonas rurais. Por isso, é necessário nas palavras de Canhangá (2017), “o aleitamento de instituições e regras que assegurem o desenvolvimento da capacidade humana e institucional, elevando os níveis de *accountability* e transparência na tomada de decisões locais” (p. 96).

Deste modo, pode-se dizer que os exemplos de descentralização dos órgãos provinciais, são um péssimo exemplo de proximidade e satisfação dos cidadãos, na medida em que a actuação do Governador Provincial na qualidade de entidade eleita é continuamente assombrada pela figura do Secretário de Estado, transparecendo uma total desarticulação entre os Órgãos Locais do Estado, violando assim o “princípio de coordenação” previsto no número 1, do Artigo 93, do Decreto n.º 11/2005, de 10 de Junho⁵.

Neste sentido, a eficácia de políticas públicas para atingir um desenvolvimento equitativo requer cooperação, principalmente em relação à disposição dos cidadãos em contribuir para o bem público, distanciando-se de postura parasitária em relação aos outros (Consolo, s/d). Contudo, a medida na qual as sociedades conseguem garantir oportunidades para todos os indivíduos dependem da sua capacidade de organização e dos modelos de governação local. Uma situação bastante incipiente para a jovem democracia moçambicana, que deixa muito a desejar no que concerne a descentralização do poder para os escalões provinciais e distritais.

⁵ Aprova o Regulamento da Lei dos Órgãos Locais do Estado

A inércia que subsiste na descentralização do poder em Moçambique, em parte se deve ao modelo monopartidário (Modelo Socialista) e centralizador de governação assumida logo após a conquista da Independência Nacional em 1975, desde cedo revelou aversão a partilha do poder com outras forças políticas ou mesmo com grupos de convicções divergentes.

E mesmo quando os primeiros sinais do advento da democracia efectivaram-se na década de 90, houve tendência da prevalência da centralização do poder fiscal, o que dificulta sobremaneira “a participação pública e dá pouca autoridade orçamental aos governos locais, que fornecem serviços importantes como saúde e educação” (Banze, 2019, p. 62).

Um desafio não menos importante no processo da descentralização prende-se com o facto do “princípio do gradualismo”, que muitas vezes, “a experiência do processo da transferência gradual de funções e competências para os municípios mostra a dificuldade do Governo central em lidar com a questão da devolução, na medida em que não só o processo é extremamente lento como também polémico” (Forquilha, 2017, p. 52).

Mais adiante, o autor endossa a sua crítica ao gradualismo na descentralização dos poderes, funções e competências para o nível local:

[...] Marginalização política de uma vasta maioria de moçambicanos que vivem fora dos espaços municipalizados, na medida em que o gradualismo acaba categorizando os moçambicanos em dois grupos: os que têm o direito de ser governados localmente por autoridades eleitas a cada cinco anos ... e os que não têm esse direito (uma maioria - os moçambicanos que vivem no resto dos distritos do País) e, por isso mesmo, são governados localmente por autoridades indicadas pelo Estado central (FORQUILHA, 2017, p. 53).

Deste modo, não podemos concordar com Forquilha (2017), quando se refere de uma possível exclusão através do gradualismo na descentralização dos poderes (muito por conta do seu estudo datar de um ano anterior a Revisão Pontual da CRM que concebeu a descentralização provincial e distrital), uma vez que a Lei n.º 6/2018,

de 3 de Agosto, que define no seu artigo 64, a povoação como sendo "a circunscrição territorial da sede do posto administrativo com uma estrutura autónoma e eleita".

Ademais, no artigo 65, a povoação é constituída pelos seguintes órgãos: a) assembleia de povoação; b) Conselho de Povoação; c) Presidente do Conselho de Povoação. Esta estrutura local, revela uma descentralização administrativa, para viabilizar os mecanismos de governação local, cimentados pelas eleições distritais das quais se desconhece a data da sua realização.

Considerações Finais

A história da governação em Moçambique não deixa de levantar preocupações, na medida em que quase sempre, as reformas profundas ligadas a descentralização tiveram precedentes conflituosos armados. Esta situação pode ter contribuído para uma descentralização inicialmente marcada por desconcentração (descentralização fraca, própria de regimes monopartidários) e de nomeação dos dirigentes directamente vinculados ao poder Central, e desvinculados da prestação de contas em relação a respectiva circunscrição geográfica, revelando uma inclusão social na gestão participativa da coisa pública. A CRM, desde 1990 respeita e incentiva a iniciativa de governação local, porém remanesce alguma lentidão das unidades territoriais de nível meso e micro.

A inclusão social das comunidades locais passa por uma organização profunda da Maquina Administrativa do Estado, capaz que legitimar a participação e fiscalização das acções dos membros do Conselho Executivo no escalão correspondente. Esta inclusão deve ser sistemática, permitindo algum funcionalismo entre os diferentes níveis de descentralização.

O accountability deve estar no centro das atenções quando se fala da descentralização do poder administrativo, fiscal e económico em qualquer contexto, salvaguardando o princípio da unicidade do Estado. Este processo deve obedecer o princípio do gradualismo, tendo em consideração a consolidação das questões organizacionais das unidades provinciais e distritais, de modo a satisfazer as necessidades das comunidades administradas, e dentro das possibilidades abrir espaços de inclusão social delas.

Referências Bibliográficas

BANZE, C. *Desafios da descentralização fiscal em Moçambique: o caso dos municípios*, 2019. https://www.iese.ac.mz/wp-content/uploads/2019/12/art_cbanze.pdf.

CONSOLO, N. G. *Descentralização como factor de inclusão social no processo de governação local: Estudo de caso da Província de Maputo, s/d*. Recuperado de https://revistacientifica.udm.ac.mz/index.php?option=com_docman&view.

CANHANGA, N. J. V. Os desafios da descentralização e a dinâmica da planificação participativa na configuração de agendas políticas locais. *Cidadania e Governação em Moçambique*, 2017. Recuperado de <https://www.iese.ac.mz/lib/publication/livros/cidadania/IESE>.

FORQUILHA, S. *Descentralização e conflito em Moçambique: desafios da construção do estado*, 2017. Recuperado de <https://revistacientifica.udm.ac.mz/index>.

GIL, A. C. *Métodos e técnicas de pesquisa social* (6ª ed.). São Paulo, Brasil: Atlas, 2008.

JAMAL, S. *Um olhar sobre o processo de descentralização em Moçambique - mecanismos de accountability pública: Orçamento Participativo e os Conselhos Consultivos Locais*, 2015. Recuperado de http://portugalparticipa.pt/upload_folder/table_data/ee498a00-8bee-4b00-8571.

MARCONI, M. A. De & Lakatos, E. M. *Fundamentos de metodologia científica* (5ª ed.). São Paulo, Brasil: Atlas, 2003.

VIEIRA, J. G. S. *Metodologia de Pesquisa Científica na Prática*. Curitiba, Brasil: Fael, 2010.

Legislação

Lei n.º 1/2018, Boletim da República, I Série n.º 115 de 12 de Junho (Revisão Pontual da Constituição da República de Moçambique).

Lei n.º 6/2018 (altera a Lei n.º 2/97, de 18 de Fevereiro, que estabelece o quadro jurídico-legal para a implantação das autarquias locais).

Decreto n.º 11/2005, Boletim da República, I Série n.º 23 de 10 de Junho (aprova o Regulamento da Lei dos Órgãos Locais do Estado).

17. Autodeterminação de Moçambique, sua opção pelo Socialismo e derrocada na Democracia



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-17>

*Alda Silvano Davane*¹

*Álvaro Veloso F. Bô*²

*Abdala Mussa Inaque*³

Introdução

A Independência de Moçambique e a opção pelo socialismo é o título proposto neste artigo, que pretende analisar o modelo político escolhido para o país quando se engajava sair da minoridade para a autodeterminação ou para tornar-se um Estado de direito e autônomo.

Moçambique tem uma trajetória política que compreende períodos históricos distintos. Estes correspondem em larga medida à colonização, à luta anticolonial e ao período pós-independência. O nosso estudo irá deter-se ao momento da luta anticolonial e pós-independência para entender o antes e depois da independência; o que poderá em grande medida ajudar a entender a opção de Moçambique escolher o socialismo.

A Independência de Moçambique insere-se no contexto global de luta pela autodeterminação dos povos em geral e de forma particular em África. As independências registadas em África nos finais da década de 50 e durante toda a década de 60 trazem à tona a condição servil das colônias portuguesas e seus povos ao mesmo tempo que obrigam as vítimas desse sistema colonial a repensar a sua situação de servilismo à luz da prova manifesta da capacidade de autogovernação demonstrada pelos outros africanos.

¹ <https://orcid.org/0009-0006-9989-1764>

² Universidade Licungo – Moçambique. <https://orcid.org/0009-0007-8372-466x>

³ Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. <https://orcid.org/0009-0006-8693-9132>

A necessidade de autodeterminação é trazida à ordem do dia pelos nacionalistas moçambicanos espalhados pelo mundo. Não obstante, partindo da realidade social existente, segundo Aquino de Bragança, a questão que se coloca é a “da escolha dos meios de libertação e do conteúdo a dar à futura independência”. É possível acolher a ideologia de um movimento ou organização adversária?

Neste trabalho, o interesse não é tanto a interrogação sobre se esta opção pelo socialismo ou marxismo foi correta ou não, mas, sim, de colocar a questão em termos daquilo que os agentes históricos nacionalistas acreditavam estar fazendo. Era expectante uma leitura pragmática profunda sobre a opção socialista da FRELIMO e do regime colonial, que era responsável pela radicalização ideológica em Moçambique. Posto isso, é necessário repensar doravante a ação política nesta nova nação jovem.

Compreender o contexto histórico que levou Samora à lealdade ideológica e imbricar o socialismo e valores tradicionais são algumas pretensões neste trabalho. Para efetivação do artigo, usamos métodos bibliográfico, seguido de análise e interpretação hermenêutica das fontes.

Como estrutura do artigo, aprez nos falar das influências transnacionais na descolonização de Moçambique, e os seus sub pontos sobre a lealdade na escolha e Socialismo versus valores da cultura tradicional; por fim a reflexão da democracia à luz da construção da nação moçambicana na base das influências transnacionais que permitiram os nacionalistas terem capital social e cultural.

1. As influências transnacionais na descolonização

A Independência de Moçambique deve ser compreendida não somente no contexto do fim da Segunda Guerra Mundial, em que o mundo presenciou um cenário político e social da história contemporânea, da queda do império colonial, mas também os processos geopolíticos da Guerra Fria multipolar e não bipolar. Esses acontecimentos fizeram nascer novos Estados jovens na África, assim como na América e na Ásia, “empurrando”, desse modo, a internacionalização das nações por causa das relações estabelecidas entre vários nacionalistas que tinham um objetivo comum.

No âmbito desses eventos, ouve a necessidade de reposicionamento das potências mundiais. Assim como muitos líderes nacionalistas proclamaram suas intenções pelas ideias marxistas, Nikita Khrushchov, como alguém que tinha sido um verdadeiro crente na causa revolucionária, um admirador de Lenin (segundo alguns críticos da teoria da revolução mundial de Trotsky), acreditava que as chances de construir o socialismo na África eram maiores do que para o capitalismo. Na década de 1950, a África permanecia como uma terra incógnita (terra desconhecida) para a URSS em termos culturais, políticos e burocráticos: o Ministério das Relações Exteriores não tinha um departamento único responsável pelas relações com os países africanos, assim como não havia presença soviética real pesquisando assuntos africanos e quase nenhum intercâmbio cultural ou educacional entre a URSS e os países africanos (Cf. TELEPNEVA, 2017, p.4). Assim, os soviéticos reposicionam-se para a solidariedade com os nacionalistas na luta anticolonial.

Os nacionalistas moçambicanos, como Aquino de Bragança, Eduardo Mondlane e Marcelino dos Santos, foram profundamente homens internacionalistas com uma influência transnacional especialmente o Marcelino dos Santos que era o único intelectual Marxista da FRELIMO, que no momento da sua formação trás na mesa a ideologia de marxismo por influência direta da CONCP⁴. Neles, cruzavam múltiplas diásporas, muitas facetas, visões de liderança e estratégias de conjunto e de solidariedade; eles eram homens cosmopolitas e criadores de contatos pela Europa, América, Ásia e África.

Em Grenoble [sudeste da França], Aquino de Bragança conhece Marcelino dos Santos e integram-se rapidamente nos meios intelectuais, em que discutiam e brotavam ideias de libertação dos países colonizados, inspirando-se a partir de Fanon (na obra *Pele negra e máscaras brancas*).

Em 1954, ambos se mudaram para Paris e conhecem Amílcar Cabral, Mário Pinto de Andrade e outros, como o poeta cubano Nicolás Guilén e o escritor Castro Soromenho. Não menos importante nas suas relações transnacionais, também conheceram personalidades francesas como Henry Lefébvre e Jean-Paul Sartre. Eles debatiam fundamentalmente questões de liberdade nos movimentos da negritude

⁴ Conferência das Organizações Nacionalistas das colonias Portuguesas.

com as obras de autores como Cheikh Anta Diop, Senghor e Aimé Césaire, que propunham a independência das colônias francesas.

Mergulhados na causa da libertação da África e ideias de internacionalização, Bragança e Dos Santos participam na criação do MAC (Movimento anticolonialista), em 1957, na companhia de Amílcar Cabral, Mário Pinto de Andrade, Viriato da Cruz e Guilherme do Espírito Santo.

O manifesto do MAC afirma:

nos anos 50, os nacionalistas coloniais portugueses (...) tinham compreendido que, no interesse do desenvolvimento da luta anticolonialista, era necessário criar e reforçar a unidade de ação dos movimentos de libertação que combatiam a dominação estrangeira. O MAC é uma organização política clandestina, de luta anticolonialista, de que fazem parte nativos de Cabo-Verde, Guiné, Angola, São Tomé e Príncipe e Moçambique. (...) o MAC está aberto a todas as organizações de massa e partidos políticos dos países africanos sob dominação de Portugal e que lutam pela liquidação do colonialismo português. A ação fundamental do MAC consiste em suscitar, desenvolver e coordenar a unidade dos africanos na luta contra o colonialismo português. (...) A oposição portuguesa que luta pela libertação do povo português do regime fascista, pode, numa aliança eficaz com os nossos movimentos de libertação nacional, para formarem uma frente unida contra o fascismo e o colonialismo, dar uma prova concreta de que defendem os interesses fundamentais do povo português e de que na verdade, respeitam os direitos fundamentais do homem. (SANTOS, 2012, p. 22)

As lutas anti-imperialista que decorriam em várias partes do mundo (maioritariamente da Europa, Canadá e EUA) mobilizaram jovens progressistas intelectuais de esquerda que se engajavam no combate às injustiças sociais no Terceiro Mundo nos anos 60, prestando mais atenção para países de colônia portuguesa, designada como último o reduto do colonialismo.

Esses movimentos transnacionais anti-imperialistas da Europa e da América organizavam campanhas e manifestações anti-Portugal, visando consciencializar suas sociedades e o mundo em geral dos males da colonização e sua necessidade de descolonização e autodeterminação dos povos. Não obstante, os ecos desses

movimentos sentiam-se nos quatro cantos da terra, fazendo criar outra forma de resistência anticolonial que eram feitas através da imprensa (em 1869, o jornal periódico *o Progresso*; o jornal *o Africano*, de 1909-1919, dos irmãos José e João Albasini, e, mais tarde, o jornal *Brado Africano* de 1918-1935) e uso da literatura como instrumento de combate (em Noémia de Sousa, Luís Bernardo Houwana e José Craveirinha etc.) (Cf. ROCHA, 2000, p.121-122).

A entrada de Portugal como membro das Nações Unidas criara outras formas de pressão para abdicar as colônias africanas e o subsequente evento da CONCP (Conferência das Organizações Nacionalistas das Colônias Portuguesas), que tinha como secretário-geral Aquino de Bragança e Marcelino dos Santos representando Moçambique, então província ultramarina de Portugal.

Nos acordos estabelecidos entre Portugal e o governo de Transvaal no período da colonização, no fornecimento de mão de obra para as minas da África do Sul, como forma de angariar economia para a Metrópole, os moçambicanos afetados na tal situação estiveram de igual modo expostos ao transnacionalismo no momento que iam acompanhando várias formas de participação política nos países de acolhimento, mudando, dessa forma, o jeito de pensar a política (Cf. FERNANDES, 2011, p. 72). Eles foram envolvendo-se ativamente na política desses países onde trabalhavam e, em 1960, começaram a formar movimentos no Zimbabwé – UDENAMO⁵; no Malawi – UNAMI⁶ e na Tanzânia – MANU⁷ resultante do processo da internacionalização da descolonização.

A Independência de Moçambique, segundo Cardoso (2020), deve-se

a quatro fatores principais: um, a existência do Conflito Leste – Oeste e o facto de Portugal ser membro da OTAN; dois, a relação política privilegiada do movimento com os países socialistas expressa em apoio militar, logístico e em formação; três, a importância estratégica da rota do Cabo, principalmente de 1967 a 1975, quando o canal de Suez foi encerrado na sequência da guerra dos 6 dias – o que ajuda a compreender também alguma tibieza das medidas ocidentais contra o regime do apartheid; quatro, a opção socialista, que está

⁵ União Democrática Nacional de Moçambique.

⁶ União Nacional Moçambicana Independente.

⁷ Mozambique African National Union.

presente desde a fundação e é reafirmada em 1968, em Congresso liderado pelo primeiro presidente da Frelimo, Eduardo Mondlane, e reforçada por Samora Machel desde que assume a presidência em maio de 1970. (CARDOSO, 2020, p. 60)

Em paralelo a esses fatores acima elencados, decorriam pelo mundo outros eventos com influências nas alianças políticas da FRELIMO; a maior crise estrutural do capitalismo desde 1929-1933, que causou leituras errôneas, apontando para uma falência do sistema. Na verdade, a crise induziu inovações tecnológicas que pouparam energia e revolucionaram as comunicações por via da fibra ótica. Tais inovações feitas com fortes subsídios governamentais acabaram por reforçar o capitalismo, que aumentou as vantagens econômicas competitivas que já detinha sobre o campo socialista. Foi neste contexto que a FRELIMO se transformou em partido marxista de pendor chinês em 1977, apostando na falência do capitalismo e no aumento do apoio dos países socialistas, esperanças que não iriam se confirmar.

“É conhecida a ambiguidade de Marx sobre o colonialismo, e a internacional comunista tinha dado prioridade durante várias décadas à luta contra o fascismo. A luta contra o colonialismo seria para depois. Esta ambiguidade a respeito da luta anticolonial refletia-se nas forças de oposição ao fascismo português” (SANTOS, 2012, p. 17). Esse equívoco marxista na leitura certa no rumo aos eventos é contagiante até hoje no país.

Por isso, um dos principais ideólogos da FRELIMO (Bragança) mantinha neutralidade e temia que o marxismo se transformasse num dogma e impedisse o movimento da sociedade em vez de o promover como era sua vocação original.

Alguns intelectuais militantes da FRELIMO, devido a linha ideológica definida no 3º Congresso, tomaram uma distância, afirma Santos citando Aquino: penso que a liderança da FRELIMO tem que reavaliar a nova situação do mundo: a crise do ocidente e oriente, no mundo capitalista e no mundo socialista (...), para melhor se posicionar. Depois de vencer o inimigo externo, a FRELIMO tem agora pela frente a tarefa de derrotar o inimigo interno, a burguesia local (Cf. SANTOS, 2012, p. 34). Por isso, na identificação de um “segundo inimigo”, não surpreende que muitos dirigentes políticos nacionalistas tenham caído no radicalismo como forma de

garantir o poder, mesmo antes e depois da independência, colocando de lado a via do diálogo.

Santos diz que, para Aquino, "a chave da independência passava por um entendimento com os portugueses e não parecia muito confiante no êxito de qualquer luta armada. 'Eu sou capaz de negociar com o próprio Salazar', dizia muitas vezes" (IBID, p. 17).

Forquilha (2014) partilha um pensamento em comum ao afirmar que após a independência a Frelimo adotou um modelo socialista de desenvolvimento e foi no 3º Congresso da FRELIMO, realizado em 1977, no qual assume uma orientação marxista e a missão de liderar, organizar e educar as massas e combater o capitalismo. Este congresso marcou a evolução do movimento de libertação para Partido Político e o subsequente desenvolvimento das organizações democráticas de massas para assegurar o controle do partido sobre o território e sociedade (Cf. FORQUILHA, 2014, p. 19).

A transformação da FRELIMO em Partido de vanguarda visava não somente implantar o modelo de desenvolvimento socialista como também convencer aos países socialistas da sua opção de escolha, com vista a atrair o apoio deste bloco para a materialização do seu projeto de incremento socialista, o que não tardou a acontecer, tendo Moçambique recebido apoio proveniente de Cuba, China, União Soviética e Alemanha.

O Leste Europeu, Havana e China comunista eram os principais aliados dos países monpartidários em África desde as independências. Eis a razão da presença chinesa em Moçambique.

1.1. A lealdade na escolha

Os homens são seres históricos por serem criadores de ideias de si mesmos (como sujeitos de história) e do seu mundo. Com isso, as consciências individuais participam da consciência histórica coletiva para compreender os problemas gerais e locais de suas épocas.

No que se refere à consciência sobre os problemas da colonização (limitação das liberdades, justiça e direitos humanos) desde o final da Segunda Guerra Mundial,

o homem foi ganhando a noção de que os problemas são transnacionais devido à ação imperialista ou a "colonização formal" a partir do século XIX pela conferência de Berlim, passando, assim, de uma consciência anticolonial local para regional e até transcontinental.

Os jovens nacionalistas imersos nos problemas causados pelo regime imperialista foram criando laços, segundo Kaiser (2017), na região e além-mar para uma cooperação ideológica num primeiro momento. Em seguida, após formarem os movimentos de libertação, as necessidades de cooperação foram aumentando desde o âmbito político até o econômico e militar.

São precisamente os laços transnacionais, aludidos no ponto anterior, que podem auxiliar a compreensão da independência de Moçambique e a lealdade ideológica num contexto geopolítico de Guerra Fria multipolar, por um lado, e dos movimentos estudantis e o ativismo social, por outro. A Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), ao longo dos seus network em diversas relações internacionais e de cooperação, tinha como objetivo a obtenção de apoio político e militar, desde à Tanzânia, Argélia, Alemanha, Iugoslávia, Cuba, China e União Soviética. Portanto, isso permeia-se a lealdade ideológica e a China maoísta estava mais próxima a liderança do movimento libertador de Moçambique, até colocando seus homens (chineses) nas zonas de libertação.

É necessário destacar que os movimentos nacionalistas no seu computo geral eram anti-imperialistas ou anticolonialistas. Neste sentido, o contexto histórico fez com que eles escolhessem uma identidade político-ideológica clara, mesmo com necessidades materiais (economia) fortes, para fazer frente aos objetivos do movimento (autodeterminação dos Estados jovens). Devido às circunstâncias da época, os jovens nacionalistas relacionavam-se tanto com a direita quanto com a esquerda.

Khrushchov, sendo profundamente pragmático, percebeu que a descolonização do Terceiro Mundo global deu a URSS uma oportunidade para 'estender uma mão amiga' aos líderes dos recém-Estados independentes, ganhando novos amigos para o lado soviético (Cf. TELEPNEVA, 2017, p. 4). Oportunidade que vinha sendo oferecida ao Sun Yat-Sem do Partido Nacional [*Guomindang*] e do Partido Comunista Chinês, treinando e armando os chineses.

A ascensão do Mao dentro do Partido, em 1927, priorizando a violência com seu slogan "só com armas, o mundo inteiro pode ser transformado", escrito na década 1930, colocava um posicionamento claro de que ele era contrário à Lenin e Stalin, como líderes ideológicos, e não aos homens do exército, como Mao Zedong.

Tal como Samora, Mao foi largamente conhecido no mundo com seu aforismo "o poder político sai do cano de uma arma", no qual "os estudantes parisienses copiaram para folhetos do Pantera Negra, a comícios na selva indiana" e jovens africanos como Marcelino, Mondlane, Agostinho Neto, Cabral etc., espalhados pela Europa e ligados pelos laços de amizade e cooperação com os partidos da esquerda na Europa.

Simango acompanhado por Joaquim Chissano e Candido Mondlane visitou em Julho-Agosto de 1969 como convidados do Comitê de Solidariedade. Ele foi naturalmente bem-vindo, embora os Soviéticos preferissem ter discussões com Samora, que era considerado o líder mais forte da Frelimo. Infelizmente, Samora decidiu liderar uma delegação semelhante a Pequim. (SHUBIN, 2008, p. 125)

Esta opção de Samora de seguir a delegação da China mostra claramente quão influência Mao tem no seu pensamento, mas também o rumo da ideologia da nova liderança da FRELIMO, diferentemente da anterior [Eduardo Mondlane], antes da sua morte.

A visita de Samora à Pequim mostra a demanda em aurir a ideologia maoísta, com a qual pretendia identificar-se. Samora, como líder que se encontrava na frente do exército, procurava encontrar uma solução política para os males de Moçambique; por isso que para "o caos político, pobreza crônica, injustiça e desigualdade de gênero" existentes no seu país, ele encontrava o "remédio" na figura do Mao (Cf. LOVELL, 2019, p. 38).

A exemplo disso, podemos elencar as características maoístas que o líder da FRELIMO (Machel) apreciou e aplicou, como: a guerra de guerrilha que China maoísta implementou, na qual o exército vermelho na União Soviética não tinha; o "talento" no uso da violência que o líder do partido comunista Chinês teria implementado; a

opção pelo campesinato [associado a sua origem de Mão]; a revolução cultural etc., todas elas mostram a lealdade que Samora tinha ao comunismo ferrenho.

“Mao aprimorou seu talento para a guerra de guerrilha, cujos princípios condensou em um Jingle de dezesseis sílabas para seu alfabeto a tropas camponesas: *Di jin, wo tui; di zhu, wo rao; di pi, wo da; di tui, wo zhui* (quando o inimigo avança, recua; quando inimigo se cansa, ataque; quando o inimigo recua, persiga)” (IBID., p. 42). Uma clara demonstração da disciplina militar e partidária fielmente seguida por alguns moçambicanos.

Na “primeira República” (NGOENHA, 2016, p. 79), os moçambicanos eram guiados por ideias socialistas e libertárias de Samora e o Estado era providencialista do povo. Além disso, na mesma época, o modelo de justiça era distributivo, assim como no governo de Mao. “Não coma tanto quanto uma batata-doce das massas; ‘qualquer coisa confiscada de proprietários e valentões locais a ser entregue para distribuição pública” (LOVELL, 2019, p. 42).

Essa atitude colocavam o Partido e o Estado implacável aos desvios de bens públicos, tentativa de enriquecimento pessoal e acumulação individual de bens [individualismo]. Esses aspectos faziam de Samora um indivíduo, um chefe leal ao regime maoísta, por um lado, e, em alguma medida, leal, por outro, aos valores culturais africanos (comunitarismo e justiça social).

Machel e, de igual modo, Mao eram líderes que uniam a retórica [teoria] à prática como estratégia de tornar a ideologia e a verdade mais próximas da população rural camponesa.

Mao era excessivamente violento a tal ponto de considerar-se a única ideologia verdadeira, na qual todos deveriam se aliar e obedecer. Quem se desviava era torturado e morto; expurgava as fileiras e censurava informações; humilhava seus adversários e executava-os publicamente, mantendo terror e obediência no povo; estratégias análogas na era samoriana (Cf. IBID, p. 51).

No país de *Marabenta*, Ngoenha, na sua obra *Tempos de Filosofia* (2016), também faz referência do carácter negativo de Samora ao ser leal à História até para os aspectos contraproducentes. “O Estado era habitado por contradições intrínsecas que acabaram anulando a grandeza dos objetivos precedentemente anunciados” (NGOENHA, 2016, p. 79).

No nosso entender, os grandes objetivos da luta eram a independência e a liberdade, grandezas essas beliscadas pela máxima "aquele que não é nosso é contra nós", fazendo vincar uma ideologia unilateral de um único Partido e legítimo representante do povo. Portanto, aqueles que pensavam e agiam diferente eram perseguidos como inimigos do regime e do povo; os direitos passaram a ser mínimos. Nisso, em nome de formação do homem novo, afastaram homens com valores tradicionais (homem velho).

A liberdade outrora usurpada pelo regime colonial, depois de conquistada em 25 de junho de 1975, ficou assombrada porque os seus legítimos donos viviam numa parente liberdade com a introdução de *guias de marcha* para garantir a circulação de pessoas do campo à cidade e vice-versa. Lovell (2019, p. 41) também aponta algo semelhante: "As grosseiras desigualdades infligidas ao campo não começaram a cessar até 1974, quando camponeses antes vinculados a seus coletivos receberam o passaporte interno, dando lhes em teoria liberdade de movimento".

Portanto, compreende-se que Samora teve uma grande lealdade ao cair na contradição identitária. Por um lado, a lealdade que teve ao comunismo de Mao o fez cegamente cair em contradição, como o próprio Mao caiu numa instabilidade em sua análise da interação das contradições; por outro lado, entendemos que reproduziu o modelo da educação colonial Portuguesa (que era violenta), fazendo-o perder o foco da sua identidade – o socialismo africano.

1.2. Socialismo versus valores da cultura Tradicional

Na História política, a segunda onda da democratização aconteceu entre 1943 e 1962, cuja revés (desdemocratização) ocorreu no período da Guerra Fria de 1958 a 1975. Durante o período de transição (1974), em Moçambique, do poder colonial português para FRELIMO e da preparação para a independência moçambicana, também decorria pelo mundo a *terceira onda de democratização*. No mesmo ano de 1974, deu-se a Revolução dos Cravos, em Portugal, e simultâneas transições políticas dos países do leste da Europa e América Latina aderiram ao sistema democrático, passando, assim, a serem considerados bons no convívio com os países. Esse processo permitiu de outro modo que os países aderentes não

sofressem sanções econômicas. Nisso, o governo da FRELIMO, a par dos eventos acima indicados, permaneceu leal à sua escolha pelo socialismo.

De acordo com Nicola Abbagnano, socialismo é a doutrina que defende a reorganização da sociedade em bases coletivistas; não somente se concebia no socialismo de Marxista, mas também como o Lênin e Stálin entendiam o socialismo. Em um sentido restrito, o socialismo é uma corrente coletivista que se distingue do comunismo e se opõe a ele porque: a) exclui a necessidade da ditadura do proletariado; b) exclui que tal ditadura possa ser exercida por qualquer partido em nome do proletariado; c) exclui a diferença radical que se observa nos regimes comunistas entre a qualidade de vida da elite dirigente e a dos cidadãos; e d) exclui a subordinação da vida cultural às exigências do partido, à vontade dos seus dirigentes (Cf. ABBAGNANO, 2012, p. 1080).

É aceitável que, no continente africano, o fracasso do socialismo deve-se ao fato que, embora a atmosfera dos intelectuais lhe fosse propício, o campo social e material (o dia a dia dos países) não se revelou muito fértil. O clima intelectual tornou-se favorável ao socialismo durante os primeiros decênios da independência; muitos nacionalistas africanos haviam logrado associar, no plano conceitual, o capitalismo ao imperialismo e ao colonialismo (temiam não acordar os fantasmas do sofrimento); desde logo, os dirigentes africanos progressistas tornaram-se “socialistas” porque eles eram nacionalistas. Porém, não observaram alínea (d) acima indicado.

O modelo do socialismo científico esteve muito em voga no decorrer dos primeiros anos da independência, sendo abraçado por Moçambique como o melhor que respondia aos anseios do povo e a melhor opção ideológica.

Acima de tudo, os regimes africanos no geral, incluindo Moçambique, engajados na via do Estado de partido único, encontravam-se particularmente fascinados pelo simbolismo socialista. Ao final das contas, as tendências centralizadoras do socialismo apresentavam uma natureza a justificar o monopólio do poder exclusivamente por um partido, ignorando a gênese do nacionalismo africano.

Ora, todos esses países fracassaram porque, malgrado um clima intelectual propício, o terreno sociológico revelou-se refratário ao socialismo. O primeiro fator sociológico desfavorável era, e continua a ser, a maior força da etnicidade na África, em grau muito superior ao demonstrado pela consciência de classe. (História Geral da África-VIII, 2010, p. 588)

A paisagem política nem sempre é homogênea dentro de um continente e pior em continentes diferentes. Por isso, na escolha de um modelo político, urge a necessidade de olhar a realidade local para não incorrer em analogias e aplicar um "puritanismo moral e ideológico" que já vivemos em Moçambique.

Portanto, esses acontecimentos que fizemos referência, analisadas num contexto de influências transnacionais, davam possibilidades de reinterpretação. "A reinterpretação implicava, de forma resumida, a reinvenção de Moçambique pós-colonial como uma comunidade de destino" (MACAMO, 2002, p. 7).

No nosso entender, o 3º Congresso da FRELIMO somente formalizou a opção pelo marxismo, as ideias já vinham ruminando o movimento a partir das redes que estabeleciam com China e Europa e com a práxis do Partido.

A característica do socialismo da FRELIMO ou de "Samora" reside nesta referência prática. Macamo (2002) faz referência à Samora Machel, realçando "o fato de as zonas libertadas constituírem o único modelo, 'o nosso laboratório científico' para esta 'estratégia samoriana do Moçambique independente'" (IBID, p. 8).

A necessidade de fazer derivar a teoria da prática constitui um aspecto crucial dos esforços da FRELIMO na sistematização da experiência. Ora, nem sempre as experiências se aplicam em todos os contextos da vida. Por isso, a ideia do *homem novo* foi compreendida como violência simbólica à cultura, outrora violentada pelo colonialismo.

De acordo com Ngoenha (2016), os valores moçambicanos de contar com as próprias forças locais, ensinando a amar o trabalho, o direito à educação e saúde, mostravam a existência de homens responsáveis uns pelos outros – a ideia do *nós* defendida pelo Ubuntu (Cf. NGOENHA, 2016, p. 79).

Estes aspectos eram excelentes teoricamente, mas, na prática, o Estado moçambicano era habitado de contradições. Ora, vejamos: "o Estado na primeira

República pecava pela sua pan-presença. Ele decidia pela educação, pela saúde, pela moral pública e individual, pela justiça, pelos valores individuais e coletivos. [...]. Na segunda República, tomou uma postura inversa. Ela peca pela sua ausência" (IBID, p. 80). Por isso, essa ausência abre as "brechas" para o surgimento de "movimentos" despidos de ideias de Nação, por um lado, e com espíritos de radicalismo, por outro.

O Partido [Estado], sendo uma pessoa jurídica, não pode afirmar que, a partir das suas próprias forças (trabalho), irá se valer para fazer frente as várias necessidades volta e meia, ele não pode ser sujeito de ajuda e caridade internacional permanente. Essa contradição não é um valor a cultivar na pátria, onde defendemos os valores africanos de unidade [nós], como o Ubuntu, a solidariedade interétnica, e nos valores de trabalho para consolidar cada vez mais a comunidade, devem ser repensados.

2. Reflexão da Democracia à luz da história em Moçambique

A maneira como se estrutura a governação moçambicana e os sistemas político, através de territórios tem sido uma das pautas pouco estudados pelos pesquisadores da política comparada em Moçambique. Por outro, tem constituído um elemento invisível no debate público e académico. O modo em que o partido político compete em sistemas político e se posicionam em torno de conflitos e ruptura de carácter territorial, tem sido fundamental para compreender as somas da construção socialista como antigo regime e o carácter da consolidação política da democracia ao nível do Estado nação.

A democratização em Moçambique conheceu vários caminhos tortuosos até a sua concretização; embora ainda em processo de maior edificação e consolidação. Porém, embora existam estudos escassos sobre o processo de transição política em Moçambique, o país é considerado como tendo conseguido a passagem não só da guerra para paz, como também do um regime de partido único socialista para um regime multipartidário, para além de ter evidenciado no processo de criação de instituições democráticas, (Cfr. FORQUILHA, 2011; BRITO, 2014, INAQUE, 2020, NUVUNGA, 1990; TERRENCIANO, 2019; NGUENHA, 1992).

O fim da primeira república socialista em moçambique, foi marcada por vários fatores de convulsões sociais de unificação e consolidação do partido Estado, assim como foi marcado pelo fim da guerra de 16 anos. Desta virada, os moçambicanos conhecem várias dinâmicas de transformações do campo político desde 1994, que marca as primeiras eleições no país, a sociedade moçambicana foi marcada por uma onda de saída do monopartidarismo para um sistema político multipartidarismo, que resultou da construção de partidos políticos.

O processo eleitoral de 1994 foi o pleito mais intenso e complexo na história da transição ideológica, política e a vida social dos moçambicanos. A sociedade passou a conhecer novas formas de eleger os seus representantes; eles passaram a confrontar se com nova linguagem política de *recenseamento eleitoral, voto, eleição, urna, campanha etc.*

O que anteriormente eram confrontadas com uma ideologia do partido Estado "guião da revolução política e socialista", quatro anos depois, em 1998 o sistema partidário sofre outra metamorfose no seu seio, que foi denominada de descentralização do poder nacional para o poder local, as denominadas eleições municipais⁸. Este processo automaticamente impulsiona um outro campo de disputa política autónomo regido por suas próprias regras eleitorais.

À luz do pacote da descentralização, os moçambicanos conheceram outra dinâmica do sistema político e partidário que incorpora as eleições dos governadores, á 15 de outubro de 2019, 10 governadores provinciais⁹. É pela primeira vez na história da democracia moçambicana, que os governadores provinciais deixaram de ser indicados pelo presidente da república e passaram a ser eleitos pelo povo. Ressaltar que as eleições dos governadores provinciais é uma novidade que decorre da aprovação de um novo pacote de descentralização, no âmbito das negociações para o Acordo do fim das hostilidades em Maputo.

Este processo cria muitas alterações no funcionamento dos órgãos do Estado, assim como na formulação de ideologias e modelos de gestão da coisa pública e dos espaços privados. Entretanto, este processo abre um novo capítulo da política

⁸ Que foi uma descentralização administrativa com uma ideologia de criação dos espaços administrativos de forma gradual.

⁹ Este processo vai ser realizado com exceção da província de Maputo que teve uma figura de secretário do Estado.

moçambicana criando desse modo, mais um outro campo de disputa política e partidária; nos regimentos do modelo do regime democrático implantado, onde o povo tem a capacidade de eleger os seus representantes em diferentes níveis eleitorais (Nacional, Municipal e Provincial).

Apesar de muitos pontos positivos da instauração do novo regime democrático; pode se questionar quanto a natureza do seu funcionamento e legitimidade para os moçambicanos. Pois muitos elementos do antigo regime socialista são mantidos como uma espécie de revisionismo histórico do modelo partido estado.

Em relação a capacidade dos partidos políticos, a sociedade civil, serem representativos na sua forma atual de funcionamento desta democracia, podemos nos interrogar quanto a capacidade moçambicana de compreender e, por conseguinte, participarem de uma maneira consciente e efetiva em uma democracia onde se exige, a legitimidade jurídica, a gestão da coisa pública, a existência legal de manifestação, da justiça popular e outros serviços públicos e na prestação de conta a população. O que possibilita sobre maneira, que essa democracia não encontre a legitimidade no país. (Cfr. NGUENHA, 2016, MACAMO; 1998; LIESEGANGA, 1990; MANOEL e LANDI, 2019)

Ainda na sequência desse questionamento sobre a diferença entre os princípios democráticos e a sua aplicabilidade prática, surgem outras questões de base: será este um problema de ambivalência de governação que oscila entre o socialismo e democracia em Moçambique? Assim sendo, que tipo de ambivalência?

Mais a história desta modernidade é contada como um acontecimento essencialmente intereuropeu; mas que considerado como um processo idílico de vitória da razão, autonomia dos indivíduos, livre mercado, democracia e o surgimento do sujeito políticos. O partido no poder FRELIMO, tem sido excessivamente permeado de certas atitudes centrais de pensamento socialista em relação ao desenvolvimento e mostra-se ambivalente, no que diz respeito aos problemas nacionais atuais, cujo soluções possivelmente são auridas nos fundamentos tardios da ideologia marxista.

Inevitavelmente este dogmatismo leva a substituição dos fundamentos democráticos à ideologia da virada do regime anterior uma "democracia popular",

cuja ideologia era apenas uma forma transitória do movimento de libertação. Todavia, esta situação oferece um fio histórico, por um lado, a incapacidade de assumir a responsabilidade que regem as normas democráticas estabelecidas, de outro lado, facilita a instaurar um sistema democrático sem partilha do poder, sem a participação da sociedade civil, dos partidos políticos existentes até mesmo deslegitima a governação, apropriando-se do abuso do poder por parte de uma certa burguesia do partido no poder, - uma demonaquia.

Um exemplo bastante ilustrativo é o debate entre os intelectuais Norberto Bobbio e Palmiro Togliatti (1950), onde afirmam que, os Estados socialistas tinham realizado uma nova fase de progresso civil em países politicamente atrasados, introduzindo instintos tradicionalmente democráticos e a coletivização dos instrumentos de produção, mas faltava a esses Estados, uma gota de óleo liberal nas máquinas da revolução já realizadas.

Este raciocínio dos intelectuais significa por essência, a limitação do poder central, Estado de direito e direitos individuais supostamente, a grande ausência dos revolucionários mergulhados na ideologia socialista. Aliado a isso é surpreendentemente, ver a ascensão dos dirigentes históricos moçambicanos que estiveram na linha de vanguarda que se tinham evidenciado, sobretudo, pelo seu nacionalismo de libertação do povo e do país na luta contra o colonialismo, instituindo o isolamento dos partidos da oposição, a diminuição da possibilidade de democracia, tanto como o centralismo político, que impede a possibilidade de uma cultura política moçambicana nos moldes da democracia. Portanto, o Moçambique de então encontra-se em um processo de transição democrática de incerteza política.

Estas são questões com as quais o povo moçambicano tem lutado muitas vezes com resultados violentos nas suas oscilações entre o "centralismo democrático" (a veneração de um núcleo partidário todo poderoso e secreto), a "linha de massas" (de modelos da revolução socialista), proposição de que as ideias populares devem moldar a política partidária e a "massa democracia" (manipulada, na realidade, pelo culto partidário à FRELIMO); na prática o que se pode observar na democracia Moçambicana atualmente resume-se em estado centralizado historicamente mesmo pois a construção dos regime democrático, ainda instaura

um centralismo democrático de liderança coletiva que dá espaço efetivamente ao partido, o controle excessivo e exclusivo do Estado democrático, cujo ainda moderno.

Considerações finais

A escolha de um modelo de regime político pela FRELIMO deve ser entendida a partir de um processo dialético de opostos excludentes, por um lado, e os eventos históricos decorrentes nessa época, por outro.

A insatisfação por parte dos colonizados sobre o modelo de governo e sua implementação na África e em Moçambique, especificamente, puseram em causa os princípios fundamentais dos direitos do Homem. Para os nacionalistas, essa forma de governar era profundamente injusta, liberticida e de relação assimétrica. Por isso, propuseram uma nova ordem política (socialista), que respeitasse os princípios universais da vida.

Nisso, os nacionalistas moçambicanos estavam preocupados em resgatar a dimensão cultural (olhando o aspecto identitário) e a dimensão política (olhando o problema das instituições) capaz de estar mais próxima da população e responder as necessidades dela em sua convivência. O que nos indica hoje ser uma utopia do pretérito e poderá ser (na democracia) no futuro.

As instituições do regime colonial deviam ser aculturadas, haurindo a sua legitimidade do imaginário coletivo das pessoas e da maneira como concebem a vida social. No entanto, vivia-se um paradoxo entre a metrópole e a província ultramarina (Moçambique). Esse paradoxo permaneceu em Moçambique e a diferença foi somente na mudança dos partidos ou do Estado (de Estado Português para Moçambicano). Nele, as dimensões cultural e política foram afetadas negativamente por causa do método analógico (analogia de estratégia de governação).

Os movimentos de libertação conquistaram valores nobres aos povos que são a independência e autodeterminação, mas também tropeçaram ao negar-lhes outros valores. Os momentos de euforia da independência e liberdade, a possibilidades de as pessoas serem genuinamente moçambicanos esfumou-se com o "guia de marcha", negou-lhes a capacidade de cultuar seus deuses, limitação de algumas

práticas culturais e instauração das instituições como "aldeias comunais", "operação produção" e "campus de reeducação".

Parece-me óbvio que não se trata de ressuscitar as tradições ditas africanas. Aliás, tradição quer dizer *tradere*: o que se transmite de um grupo e de uma geração à outra. Todavia, nenhuma geração aceita o passado que lhe é transmitido de uma maneira acrítica. Cada geração olha para trás para aprender o que o passado tem de bom e recusar o que não lhe convém. Ora, esta escolha faz-se em função da vida presente, da realidade social presente (NGOENHA, 2016, p. 122).

Mediante a ideia anteriormente referenciada, há um imperativo de repensar quando queremos instituir um modelo institucional na comunidade a partir do imaginário coletivo histórico. Ousar estudar com seriedade a tradição e a história sem o folclórico, é pertinente e pode ajudar no discernimento sobre qual caminho político-social pretende-se tomar. Portanto, na dialética do poder num Estado, temos que supressumir (*aufhebung*) (elevar, revogar e preservar) tudo que é diferente ou oposição; só assim podemos aproximar genuinamente a ideia de comunidade (*Gemeinschaft*), na qual a "união faz a força", que podemos aurir utopicamente no ubuntu.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi, 6ª Edição, São Paulo, Editora Martins Fonte, 2012.

BOBBIO, Norberto. *Direta e Esquerda: Razão e significado de uma distinção política*. São Paulo: EdUNESP, 2011.

BRITO, Luís. *Breve Reflexão sobre Autarquias, Eleições e Democratização: desafios para Moçambique*. IESE, Maputo, 2013.

CARDOSO, Fernando Jorge. *Contextos Geopolíticos de Moçambique até ao fim da Guerra Fria*. Brasil, Janus, 2020.

FERNANDES, Carlos Manuel Dias. *Dinâmicas de Pesquisa em Ciências Sociais no Moçambique Pós-Independente: o caso do Centro de Estudos Africanos, 1975 –*

1990. Tese de Doutorado do programa de Pós-graduação em Estudos étnicos e africanos da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011, p. 284.

FORQUILHA, Salvador C. *Uma reflexão para o desafio da Paz em Moçambique: Transformações sem mudanças? Os conselhos locais e os desafios da institucionalização democrática em Moçambique*, Maputo, IESE, 2014, p. 19.

FORQUILHA, Salvador C. *Remendo novo em pano velho: impacto das reformas de descentralização no processo de governação local em Moçambique*. Caderno e Governação em cidadania, IESE, 2017.

INAQUE, Abdala Mussa. *Sistema Partidário em Moçambique: Uma abordagem Multinível (1994-2013)*. Dissertação de mestrado, UFPA, 2020.

LIESENGANG, Gerhard. Territorialidade social e identidades com referência a moçambique. In: SERRA, Carlos. *Identidade, moçambicanidade, moçambicanização*. Maputo: Livraria Universitária/UEM, 1998.

LOVELL, Julia. *Maoism: A global History*. London. The Bodley Head, 2019.

MACAMO, Elísio. *A Transição Política em Moçambique*, Lisboa, Centro de Estudos Africanos, 2002, artigo acessado em <https://www.CEA.pt> no dia 29.11.2021, p. 22.

MACUANE, José J. Reforma. Contestação Eleitoral e Consolidação da Democracia em Moçambique. *Revista Científica Inter-Universitária – Economia, Política e Desenvolvimento*. Vol.1.Nº 3. IESE 2010.

MANOEL, Jones; LANDI, Gabriel (org.). *Revolução Africana: uma antologia do pensamento marxista*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

NGOENHA, Severino Elias. *Os Tempos de Filosofia*. Maputo, Editora Ndjira, 2016.

NUVUNGA, Adriano, *Tendências nas Eleições Municipais de 1998, 2003 e 2008*. Maputo. 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Aquino de Bragança: criador de futuros, mestre de heterodoxias, pioneiro das Epistemologias do Sul*. Lisboa, 2012, Pp.12-61, acessado no dia 02.12.2021, em <http://www.boaventurade sousasantos.pt>

SHUBIN, Vladimir. *The Hot "cold war": The USSR In Southern Africa*. South Africa: Pluto Press, Universit of Kwazulu-Natal Press, 2008.

ROCHA, Ilídio. *A Imprensa de Moçambique. História e catálogo (1854-1975)*. Lisboa: Editora Livros do Brasil, 2000.

TELEPNEVA, Natália. *Mediators of Liberation: Eastern – Bloc officials, Mozambican Diplomacy and the origins of Soviet Support for Frelimo, 1958 – 1965*, Journal of Southern African Studies, 12 January 2017, p.1-16.

TERRENCIANO, Fidel. *Democracia Eleitoral e o Papel dos Partidos Políticos na Estruturação do Voto - Um Caso Africano: Moçambique (1994-2014)*. Tese de Doutorado São Carlos, 2020.

UNESCO, *História Geral da África-VIII: África desde 1935*. Trad. Luís Herman de Almeida Prado Mendoza, Editor Ali A. Mazrui e Christophe Wondji, Brasil, 2010.

18. O que o terrorismo em cabo delgado pode ensinar para uma possível sadcização da região da África austral



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-18>

Arcénio Francisco Cuco¹

Felizardo António Pedro²

Introdução

Desde a sua criação em 1980, a SADC nunca tinha sido confrontada com uma questão tão crítica em um dos seus países membro como o terrorismo que se assiste em Moçambique desde 2017. É certo que em 2009 enfrentou o golpe de Estado protagonizado por Andry Rajoalina em Madagáscar e o conflito no Zimbabué que levou a instalação de um Governo de Unidade Nacional naquele país. Entretanto, é preciso sublinhar-se que, em ambos os casos, a SADC não teve força suficiente para ser protagonista na mediação desses dois conflitos. O caso de Moçambique torna-se peculiar por se tratar de um fenómeno inédito na região e, como tal, exigir respostas coordenadas considerando-se que o combate ao terrorismo não é um combate que se possa dizer que o país vítima possa fazê-lo sozinho. Ademais, experiências de outros pontos do mundo mostram que, países circunvizinhos do país vítima ou que sofre de terrorismo, também, correm sério riscos.

A grande preocupação é que a SADC tem sido vista, ao longo do tempo, como sendo uma organização em que os membros comungam uma *irmandade fictícia*. Várias correntes têm-se questionado sobre a possibilidade de integração efectiva dos povos nesta coisa convencionada "Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral", particularmente no que diz respeito ao sentido de pertença dos cidadãos dos Estado-membros a esta comunidade. Estes povos, que antes faziam uma comunidade de sofrimento em virtude de serem escravizados e colonizados, segundo Ngoenha (1992), partilharam das mesmas utopias de libertação que engendraram as lutas pelas independências que atingiram uma proporção

¹ Universidade Rovuma – Moçambique. <https://orcid.org/0000-0002-0497-4449>

² Universidade Rovuma – Moçambique

continental devido ao apelo a união da África pelos seus líderes (Nkrumah, 1963), o que veio a se concretizar através das ajudas mútuas na luta contra o colonialismo e mais tarde nas uniões regionais onde encontramos a SADCC.

As primeiras uniões regionais apesar de trazerem a ideia de desenvolvimento, eram alimentadas mais por agendas políticas que económicas, caso das lutas contra o colonialismo e o apartheid. A mudança de nome para Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral significou um passo na redefinição das preocupações, a saber: por um lado, o aumento da coesão no seio dos cidadãos dos Estados-membros até o nascimento do cidadão da África Austral e, por outro lado, o nascimento da agenda de desenvolvimento que realizaria o crescimento humano e económico. No entanto, apesar dos esforços dos Estados-membros, parece que os cidadãos não se revêem efectivamente membros desta organização regional.

O terrorismo que surgiu em Cabo Delgado no ano 2007 parece um autêntico teste para confirmar se os países membros desta organização constituem ou não uma comunidade coesa. Se estamos a dizer que a *sadcnidade* significa um sentido de pertença, um sentido de propriedade, este sentido não pode ser expresso apenas dentro do espírito formal ou apenas de tratados, também tem que se firmar em acções conjuntas dos seus membros no sentido de prover protecção, segurança e solidariedade para com os membros que se encontram numa situação de vulnerabilidade, conforme preconiza a c) do artigo 4 e c) do artigo 5 do Tratado da SADC que Moçambique ratificou em 1993. Entretanto, a demora dos membros da SADC em reagirem ao terrorismo em Cabo Delgado (denotadas pelas reuniões intermináveis da troika da SADC); a recusa da Tanzânia em receber refugiados moçambicanos; a decisão de Moçambique em recorrer a Ruanda para combater o terrorismo mesmo depois de receber luz verde de apoio de alguns membros da organização; a crítica da ministra da defesa sul-africana em relação a esta decisão de Moçambique; a fraca mediação das acções das forças conjuntas da SADC se comparada à das acções das forças ruandesas parecem-nos pontos que precipitam a ideia de que ainda não estamos apegados a essa coisa que se chama SADC. Ainda falta o sentido de pertença a *sadcnidade*.

A pergunta que podemos colocar e que vai guiar este estudo é: em que medida o caso de terrorismo pode ser um trampolim para a *sadcnização* da região?

Argumentamos que, enquanto não se consolidarem os laços entre os países membros da SADC a partir de acções práticas como, por exemplo, uma intervenção destacável em Cabo Delgado, a constituição de instituições democráticas regionais fortes, vai ser difícil que os seus cidadãos se revejam nesta organização. A análise vai ser de natureza exploratória se considerarmos que, quase não existem estudos que relacionam o terrorismo em Cabo Delgado e a possibilidade de fortalecimento de laços entre os membros da SADC que permita uma efectiva integração.

1. SADCNESS: UM SONHO POSSÍVEL

Talvez a grande questão face à ideia de coesão entre os membros da SADC seja de saber se o sonho de *sadcnização* é possível. Antes de respondermos a esta questão é necessário criarmos balizas que nos possam permitir melhor entendermos o significado da *sadcnização* ou *sadcnidade*. O nosso instrumento de trabalho que é o relatório do *Workshop Peoples' Agency And Popular Participation In Sadc Region: Towards Regional Democratization And Integration* toma SADCness/SADCnidade com o significado de uma ligação; o sentido de pertença ou o sentido da apropriação pelos cidadãos dos Estados-membro da ideia da SADC. Isto é, a integração dos Estados-membro não pode ser pensada desfasada dos povos da África Austral como vector importante para a implementação, institucionalização e consolidação desta organização regional. Em outras palavras, estamos a dizer que as experiências do exercício dos direitos soberanos através das eleições já constituem referências importantes que poderiam permitir a constituição de instituições regionais:

O povo da África Austral exerce os seus direitos soberanos participando em eleições directas com o intuito de consolidar e institucionalizar as responsabilidades funcionais da SADC. Significa simplesmente que, o órgão parlamentar regional da SADC deve ser estabelecido para garantir um povo de democratização e integração regional impulsionada pela África Austral. Isto lançará as bases para a ligação entre partidos políticos – povo da soberania da África Austral – parlamento da SADC que, por extensão, irá alargar o âmbito da integração e democratização da SADC (ADAR et al, 2021, p. 6).

Como se pode depreender, o conceito de SADCness/SADCnidade é um conceito de *dever ser* porque projecta o ideal. Entretanto, aquilo que se vive tanto de ponto de vista político e socioeconómico mostra a distância entre *o que é* e *o que dever ser*. Não é por acaso que falámos de uma *irmandade fictícia*, uma irmandade fictícia que se evidenciou com o terrorismo em Cabo Delgado depois de encontros atribulados entre os Estado-membros que não conseguiam decidir se se devia ou não intervir militarmente em Moçambique. Outro ponto fundamental, muito bem destacado por Ngoenha (2019), é que durante o processo da transição sul-africana, a SADCC que era uma instituição de prevalência política foi substituída por uma SADC que prioriza a economia. Significa que, a SADC tem vindo a se furtar do seu lado político que caracterizou a sua génese cujo principal marco foi a defesa e a protecção dos interesses dos seus cidadãos (como SADCC) e das acções do apartheid. Como corolário, assiste-se o não envolvimento dos cidadãos dos Estados-membros na construção deste projecto SADC porque os Estados-membro estão mais preocupados com questões económicas.

Isto leva-nos a um questionamento sobre como esta utopia da *sadcnização* da região pode ser possível ou, dito de outro modo, como o sonho de os povos da África Austral se reverem com a SADC pode se materializar se considerarmos que, esta organização, nestes mais de 40 anos da sua existência, continua impregnada ao nível do topo das hierarquias governamentais dos Estados membros?

Parece que não é muito difícil responder a esta pergunta. Se olharmos para a União Europeia (EU)³ que desde que nasceu em 1953 como Comunidade Europeia do Carvão e do Aço (CECA) ou Comunidade Económica Europeia (CEE) (tem quase 69 anos), vamos perceber que, ela também, ainda não se consolidou. O *Brexit* é o exemplo disso. São vários os estudos que confirmam esta afirmação. Podemos apontar, por exemplo, três livros que melhor descrevem a situação da EU: *Europe: an Unfinished Adventure*, de Zygmunt Bauman; *German Europe*, de Ulrich Beck; e *Turbulent and Mighty Continent: What Future for Europe?* de Anthony Giddens.

³Sem desprezo nenhum para com as organizações regionais do continente africano. A própria União Africana é baseada no modelo da União Europeia. É necessário sublinhar que estas organizações têm algo em comum: nascem de guerras. Por um lado, a EU, da agonia da segunda guerra e a UA das lutas de libertação contra o colonialismo. Mas também, é o principal parceiro económico da SADC.

Em 2004, Bauman olhava para a UE como algo ainda por ser construído e, para tal, seria necessária uma certa engenhosidade, no sentido de propósito e trabalho duro para o alcance desse desiderato. Reinava em Bauman um certo cepticismo sobre a possibilidade de EU alcançar esse objecto: "Perhaps a labour that never ends, a challenge always still to be met in full, a prospect for ever outstanding (Bauman, 2004, p.2)". Bauman observou que, a Europa no sentido de cidadãos dos Estados-membros da União tendia a enfatizar a sua diversidade e não o que tinha em comum entre os diferentes Estados-membros. Tratava-se de uma organização com número crescente de comissões, congressos académicos e assembleias públicas, permanentes e *ad hoc*, que se consubstanciavam a tornar aquele círculo particular quadrado:

"Whenever we hear the word 'Europe' spoken, it is not immediately clear to us whether it refers to the confined territorial reality, tied to the ground, within the borders fixed and meticulously drawn by as yet unrevoked political treaties and legal documents, or to the free-floating essence that knows no bounds and defies all spatial bonds and limits. And it is this difficulty, nay impossibility of speaking of Europe while separating clearly and neatly the issue of the essence and the facts of reality that sets the talk of Europe apart from most ordinary talk about entities with geographic references (BAUMAN, 2004, p.6).

Beck (2012) destaca que, a EU, ao longo da sua história, conseguiu transformar seus inimigos mortais em vizinhos: "... os seus cidadãos usufruem de liberdades políticas e de um nível de vida com o qual as populações noutras partes do mundo não sonham; a adesão à EU permitiu ex-ditaduras da Grécia, Portugal e Espanha transformarem-se em democracias estáveis...". Entretanto, a cegueira económica tornou as pessoas cegas em termos sociais e políticos. Dito de outro modo, o debate económico *mainstream* baseia-se num "analfabetismo" político-social. A impressão que o debate apresenta é de não existência de uma vida fora da economia. Isto faz com que se perca de vista que, a crise mundial como a de 2007-2008 não tenha decorrido apenas de factores económicos, mas também, de questões

políticas e sociais. Sendo assim, Beck (2012) sugere que, a Europa deveria trazer de volta, no debate, a sociedade e, por conseguinte, a política.

Por sua vez, Giddens (2014) observa que a Europa deixou de ser poderosa por conta dos conflitos e divisões que ocorrem no continente. Apesar dos sucessos que a UE registou ao longo da sua história, esse sucesso não criou, entre os cidadãos, laços emocionais. Para o autor, a UE é um empreendimento 'funcionalista' baseado em resultados, não por afeição e muito menos por paixão, o que dilui o sentido de patriotismo ampliado e cidadania comum de que algum dia Churchill sonhou (2014). A própria estrutura da UE explica em grande medida o porquê de a UE estar tão distante de seus cidadãos:

Em termos bastantes crus, a União sofre ao mesmo tempo de falta de democracia e ausência de liderança eficaz. Suas três instituições principais são a Comissão, o Conselho e o Parlamento. A Comissão é formalmente responsável pela elaboração de planos, projectos e políticas para a União como um todo. As decisões sobre as propostas da Comissão são tomadas pelo Conselho e o Parlamento, o que não raro é um processo demorado e sem garantia de êxito final. Além disso, em momento algum os cidadãos se envolvem diretamente. A eleições europeias são conduzidas, em grande parte, tendo em vista os problemas nacionais. O comparecimento a essas eleições é baixo porque os eleitores conhecem muito bem a situação. O Parlamento tende a operar à sombra, com processos obscuros para o grande público. Líderes nacionais, especialmente dos países maiores, querem as vantagens das duas situações aos mesmo tempo. Proclamam suas credenciais europeias, mas, a prática, aquilo que entendem ser de interesse nacional vem em primeiro lugar (GIDDENS, 2014, p.8).

Que leitura se pode fazer das questões que os três autores apresentam e em que medida podem contribuir para pensarmos melhor a ideia da *sadcnidade*? Num primeiro momento o que se pode dizer é que as questões que são aqui apresentadas por estes três autores revelam que o nosso clamor da necessidade da *sadcnização* da região não é órfão. Uma das organizações regionais mais antiga do mundo parece também não estar consolidada no que diz respeito ao sentido de pertença que os cidadãos dos países membros sentem da mesma.

Num segundo momento é possível perceber que a perspectiva económica, tal como vimos anteriormente, parece ser a perspectiva que move estas organizações colocando do lado a sociedade e a política. Qual é o antídoto, então, para o sentimento de pertença em circunstâncias em que questões económicas prevalecem sobre as outras?

A verdade é que, a ideia de pertença tem que nos remeter a estes dois sentidos: o político e o económico. A política coloca-nos a questão fundamental do viver-em-comum e, por isso, a questão económica torna-se parte ou um aspecto de vida-em-comum a não descurar, pois a título de exemplo, ter uma habitação torna-se um direito. Neste sentido, o económico realiza-se sob fundamento político, isto é, o económico funda-se no viver-em-comum.

A pertença económica, por sua vez, se vista no seu acontecer restrito, coloca-nos as questões de propriedade individual, do âmbito de realização do eu individual, da busca individual da realização material e espiritual. É verdade que a realização económica de um pode contribuir para a realização material do outro(s), mas não é menos verdade que o crescimento económico de um(s) tem resultado na miserabilização de muitos (ou outros) criando, deste modo, o *apartheid* económico e globalizando-o (SLOTERDJK, 2008).

O que acontece com os povos dos Estados membros da SADC, quando a perspectiva económica se funda em si, há uma cultura exasperada do egoísmo. O pior ainda é quando o egoísmo encontra um largo terreno de pobreza. Esta situação oferece-nos aqueles fenómenos de xenofobia assistidos na África do Sul nestas duas primeiras décadas do séc.XXI que afastam cada vez o sentido de aproximação entre os povos da região. A situação piora, ainda, quando esses eventos acontecem sob o olhar impávido de quem deveria intervir com maior força: a SADC, como organismo regional.

É importante que a política – entendida como a busca do viver-em-comum ilumine a economia com os valores de solidariedade, fraternidade, justiça, valores que, até um certo ponto, fazem jus dos propósitos da criação da SADC (artigo 4 da Resolução nº 3/93 de 1 de junho)⁴. Isso só pode ser feito a partir de laços fortes não

⁴ BOLETIM DA REPUBLICA, I SÉRIE – Número 21, Terça-feira, 1 de Junho de 1993.

só entre os Estados, mas também entre cidadãos membros desses Estados no ambiente de ausência de desconfiança mútua. A pergunta que se coloca é como esses laços podem ser fortificados? Tem o terrorismo em Cabo Delgado algo a oferecer para o resgate desses laços? Vai ser a partir destas perguntas que, a seguir, iremos traçar algumas linhas-mestras que nos possam conduzir a uma ideia sobre como esses laços podem ser criados e, quiçá, o sonho da *sadcnidade*.

2. O QUE O TERRORISMO EM CABO DELGADO PODE ENSINAR PARA UMA POSSÍVEL SADCNIZAÇÃO DA REGIÃO DA ÁFRICA AUSTRAL

Foi lançado a 15 de junho de 2021 um comunicado em conjunto da Comissão Africana dos Direitos Humanos e dos Povos (ACHPR), a Correspondente Especial para os refugiados, requerentes de asilo e migrantes na África, Sra. MayaSahliFadel, e o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) sobre a crise de Deslocados Internos em Moçambique e retornos forçados da Tanzânia⁵. Em 15 de Julho de 2021 foi desdobrada, após a sua aprovação pela Cimeira Extraordinária de Chefes de Estado e de Governo da SADC realizada a 23 de Junho de 2021, em Maputo a Missão da SADC em Moçambique (SAMIM) como uma resposta regional para apoiar o país no combate ao terrorismo e ao extremismo violento em Cabo Delgado⁶. Dias depois Moçambique anuncia a vinda de mil soldados ruandeses para Cabo Delgado. Podem estas duas situações explicar a importância do caso Cabo Delgado para a *sadcnização* da região austral da África

Na primeira situação podemos assinalar os laços históricos que Moçambique tem com a Tanzânia desde a luta pela independência. Tanzânia teve um papel fundamental para Moçambique se considerarmos que foi naquele país onde foi forjada a FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) e todas as outras acções

⁵ Comunicado Conjunto da Comissão Africana dos Direitos Humanos e dos Povos (ACHPR), a Correspondente Especial para os refugiados, requerentes de asilo e migrantes na África, Sra. Maya Sahli Fadel, e o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) sobre a crise de Deslocados Internos em Moçambique e retornos forçados da Tanzânia. Disponível em: <https://www.unhcr.org/afr/events/conferences/60f162ff4/comunicado-conjunto-da-comissao-africana-dos-direitos-humanos-e-dos-povos.html>. Acessado em 23 de março de 2022.

⁶ SADC MISSION IN MOZAMBIQUE (SAMIM) IN BRIEF. Disponível em: <https://www.sadc.int/news-events/news/sadc-mission-mozambique-samim-brief/>. Acessado em 23 de março de 2022.

que desembocaram na expulsão dos colonos portugueses no país. Depois da independência de Moçambique, aparentemente, estes laços continuaram fortes, tendo culminado com a construção, em 2005, de uma ponte sobre o Rio Rovuma⁷ como o marco mais importante entre os dois países neste período. Embora tenhamos este constructo histórico a Tanzânia recusou os refugiados moçambicanos que, em certo sentido, transitavam aquela ponte (a ponte da unidade; portanto, da união dos dois povos) na certeza de serem recebidos pelos seus irmãos de laços de históricos. Para além disto, a recusa da Tanzânia significou a violação dos princípios de solidariedade, paz e segurança emanadas nas convenções internacionais e estatutos de refugiados, assim como protocolos regionais ao exemplo do Protocolo da SADC sobre Cooperação nas Áreas de Política Defesa e Segurança todas a história de irmandade construída desde a década 60 parece ter sido esquecida.

A segunda situação resultou de um acordo claro entre Moçambique e os outros membros da SADC. Entretanto, a chegada de ruandeses parece ter mostrado falta de coordenação de acções entre os países membros. A ministra de Defesa da África do Sul, recorrendo à comunicação social, reagiu negativamente à presença das forças armadas ruandesas em Moçambique. Por sua vez, o ministro da Defesa de Moçambique, apesar de ter realçado as boas relações entre os dois países, alegou que a ministra sul-africana estava equivocada e que ela mostrou desconhecer o *dossier* da presença de ruandeses em Moçambique⁸. O grande problema aqui prende-se com o facto de ambos os países serem membros da SADC, a mesma organização que dias antes tinha aprovou a SAMIM, o que significa que, tendo havido um equívoco, poderia ter sido tratado dentro dos órgãos da própria SADC.

Ao tratarem o assunto na comunicação social, deixaram transparecer não haver uma coesão entre membros. Mas também, podemos pensar que a virada de Moçambique a Ruanda, provavelmente terá sido porque, antes de todos, a

⁷A ponte foi inaugurada em maio de 2010 e recebeu o nome de Ponte da Unidade.

⁸ TIUA, António. 11/07/2021. 14:12. Ministra sul-africana da Defesa lamenta chegada de tropas do Ruanda antes do apoio da SADC. Disponível em: <https://www.opais.co.mz/ministra-sul-africana-da-defesa-lamenta-chegada-de-tropas-do-ruanda-antes-do-apoio-da-sadc/>. Acessado em: 25 de março de 2022.

responsabilidade pela defesa da soberania seja inteiramente sua, por isso a busca de respostas mais flexíveis como a do Ruanda, o que sinaliza que a SADC precisa, de certo modo, de transitar do seu estado de máquina burocrática para a de acção em prol dos seus povos. Por outro lado, a Cimeira Extraordinária da SADC indicia o início de uma vontade de passagem para uma SADC interventiva o oferece alguma esperança, apesar de ainda de ter falhado a primeira tentativa de construção de uma instituição conjunta – o Tribunal da SADC – pois o Zimbabué alegou interferência na soberania interna.

Apesar de internacionalmente a região da SADC ser reconhecida, há anos, de ser uma região pacífica em África (Chambote, 2015), a história mostra houve sempre alguns conflitos entre Estados membro da organização, mesmo que de baixa intensidade. É sobejamente sabido que a história de relações entre o Malawi e Moçambique oscila de relativamente boas a más e vice-versa. Basta nos lembrarmos da controvérsia da navegabilidade dos rios Zambeze e Chire:

Em 2010, [...], a Polícia da República de Moçambique (PRM) deteve quatro indivíduos, um dos quais afecto à Embaixada do Malawi em Maputo, que se encontravam a navegar, ilegalmente, nas águas do rio Chire, em Megaza, na Zambézia. Beneficiando de imunidade diplomática, o adido militar foi libertado, mas os restantes detidos continuaram presos. O barco que transportava os quatro homens navegava de Marromeu, em Sofala, portanto em águas do rio Zambeze, seguindo para montante, em direcção a Nsanje, via rio Chire, para a cerimónia inaugural do Porto de Nsanje no Malawi (CHAMBOTE, 2015, p.424).

Não podemos, também, nos esquecer da disputa pela fronteira do Lago Niassa entre Tanzânia e Malawi. Estas disputas mostram que a SADC precisa se reafirmar porque, estas situações, mal geridas, podem levar a outros tipos de incidentes diplomáticos entre países cuja história é próxima. Enquanto não se consolidarem os laços entre os países membros da SADC a partir de acções práticas de busca de um viver-em-com, pensamos que, será difícil passarmos para o próximo passo que é o passo em direcção à *sadcnização* da região ou, dito de outro modo, caminharmos numa direcção em que os cidadãos dos Estados membros da SADC se reveem nesta

organização que convencionou chamar de SADC; pensamos que, Cabo Delgado, através da missão da SAMIN, pode ser o ponto de partida para costurar uma possibilidade de alcance desse desiderato.

A pergunta que podemos colocar, a seguir é: de que modo este processo pode se dar? Pensamos que, esse processo pode se dar a partir do momento em que houver um reconhecimento mútuo entre os Estados e os cidadãos membros da SADC de que o combate ao terrorismo naquele lugar é uma luta de todos da qual cada um de nós terá de se sacrificar em torno de um bem comum, um bem comum que se consubstancia na paz e segurança de todos os países membro da organização. Afinal, uma agressão a um país membro da organização tem que significar o sentimento de que todos os países membros foram agredidos e que um esforço conjunto para defender esse país é necessário para que todos os Estados membros se sintam em segurança, pois, o que está em causa não são mais questões económicas, mas sim, o respeito pela dignidade da pessoa humana. Quando, por exemplo, como algumas correntes, em Moçambique, questionam se porventura um soldado do SAMIN morre na missão como os cidadãos do país de origem encararam a sua morte considerando-se que a morte foi causada em cumprimento de uma missão que não tem nada a ver com problemas do seu próprio país, é sinal de que, há muito para se tecer no sentido da *sadcnização* da região.

Considerações finais

O que tentámos mostrar na nossa discussão foi que ainda há um grande caminho a se trilhar no sentido da *sadcnização* da região. Ficou saliente que a distância existente entre o sentimento de pertença dos cidadãos dos Estados-membros e as acções concretas da organização é maior. Essa distância entre o sentimento de pertença dos cidadãos dos Estados-membros e as acções dos Estados-membros não deve constituir, entretanto, uma grande preocupação porque até organizações regionais mais antigas do que a SADC sofrem do mesmo problema. O que se deve fazer, é aprendermos dos erros dos outros para fortificarmos a nossa organização.

Para tal, seria necessário transformar-se a SADC numa instituição política regional forte na qual não só se valorizam questões económicas mas também preza-se questões políticas e sociais; transformar-se a SADC, parafraseando-se Giddens (2014), "de um quadro *ad hoc* de indivíduos" até um certo ponto sem legitimidade, em sistema institucionalizado de liderança com mandato democrático em que os seus membros são democraticamente eleitos pelos cidadãos do Estados membros. As acções da SADC têm de ser legitimadas pelos cidadãos dos Estados-membros e não apenas pelas lideranças dos Estados-membros da organização.

O terrorismo em Cabo Delgado ensina-nos que ainda há muito que se tecer no sentido de se alcançar o sentido de pertença à SADC. A forma como a questão foi gerida quer pelo país vítima quer pela organização em si, mostrou que ainda não há coesão no seio da SADC e isso denuncia a necessidade de se criar mecanismos de participação dos cidadãos Estado-membros para que possam legitimar as acções desta organização.

Referências bibliográficas

BAUMAN, Z. *Europe: an Unfinished Adventure*. Great Britain. Polity Press, 2004.

BECK, U. (2013). *German Europe*. Cambridge, UK. Polity, 2013.

BOLETIM DA REPUBLICA, I SÉRIE – Número 21, Terça-feira, 1 de Junho de 1993.

CHAMBOTE, R. *A Controvérsia Sobre a Navegação nos Rios Zambeze e Chire nas Relações Diplomáticas entre Moçambique e o Malawi*. In: BRITO et al. *Desafios para Moçambique 2015*. Maputo, IESE, 2015.

Comunicado Conjunto da Comissão Africana dos Direitos Humanos e dos Povos (ACHPR), a Correspondente Especial para os refugiados, requerentes de asilo e migrantes na África, Sra. Maya Sahli Fadel, e o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) sobre a crise de Deslocados Internos em Moçambique e retornos forçados da Tanzânia. Disponível em: <https://www.unhcr.org/afr/events/conferences/60f162ff4/comunicado-conjunto-da-comissao-africana-dos-direitos-humanos-e-dos-povos.html>. Acessado em 23 de março de 2022

GIDDENS, A. (2014). *Continente turbulento e Poderoso: qual é o future da Europa?* São Paulo. UNESP, 2014.

NGOENHA, S. E. *Lomuku*, Maputo: Publifix, 2019.

NGOENHA, S. E. *Filosofia Africana: Das Independências às Liberdades*, Maputo: Paulistas-África, 1993.

NKRUMAH, K. *Africa Must Unite*. New York: Fredericka. Praeger, Publisher, 1993.

SLOTERDIJK, P. *Palácio de Cristal: Para uma Teoria Filosófica da Globalização*. Trad. Manuel Resende. Lisboa: Relógio D'Água, 2008.

SADC MISSION IN MOZAMBIQUE (SAMIM) IN BRIEF. Disponível em: <https://www.sadc.int/news-events/news/sadc-mission-mozambique-samim-brief/>. Acessado em 23 de março de 2022.

TIUA, António. 11/07/2021. 14:12. Ministra sul-africana da Defesa lamenta chegada de tropas do Ruanda antes do apoio da SADC. Disponível em: <https://www.opais.co.mz/ministra-sul-africana-da-defesa-lamenta-chegada-de-tropas-do-ruanda-antes-do-apoio-da-sadc/>. Acessado em: 25 de março de 2022.

19. O daimon como o outro da democracia ocidental: uma leitura anarqueológica¹



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-19>

Tiago Brentam Perencini²

Biopolítica, neoliberalismo, subjetividade: problemáticas contemporâneas da governamentalidade democrática

Um dos fochos desafiadores da contemporaneidade é a biopolítica³: as políticas de controle, gestão e produção da vida desde a captura de nossa subjetividade. A ideia geral que percorrerei acerca desta temática é a de que um tipo de poder não repressor e enfeitiçador se enraizou nas zonas mais íntimas daquilo que nos constitui. Como bem diagnostica Peter Pál Pelbart, "o poder penetrou todas as esferas da existência e as mobilizou inteiramente (...). Desde os genes, o corpo, a afetividade, o psiquismo, até a inteligência, a imaginação, a criatividade. Tudo isso foi violado, invadido, colonizado" (2007, p. 57). Ao se adentrar nos espaços visíveis e invisíveis de nós mesmos, o poder assume-se em rede, como uma energia hipnótica a nos resgatar. É justamente por isso que ele incide diretamente sobre as nossas maneiras de perceber, de sentir, de amar, de pensar e até mesmo de criar (PELBART, 2007, p. 57).

O centro da bio-política é a vida, ou melhor, um conceito da vida muito bem delimitado como "normatividade", construído a partir da abordagem puramente biológica que restringe o humano a um organismo maquínico, onde as formas de sensibilidade e de excitabilidade nervosa são gerenciáveis. A esse modelo identitário

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

² Universidade de Pernambuco – UPE. <https://orcid.org/0000-0001-7742-4387>

³ Seguindo o diagnóstico conceitual de Javier Ugarte Pérez, "o prefixo [bios] indica que se trata de disciplinas ou enfoques que tem a ver com a vida, humana em primeiro lugar, já que os empregos dos sufixos "ética" e "política" assinalam esta relação" (2006, p. 76, tradução minha). O termo remonta à Aula de 17 de março de 1976, ministrada por Michel Foucault no *Collège de France*. Como texto, podemos rastrear o último capítulo de *História da Sexualidade I: a vontade de saber*, que se intitula na versão brasileira (1988, p. 125-149) por *Direito de morte e poder sobre a vida*.

se adequa e se inclui plenamente a democracia representativa ocidental contemporânea, a sociedade de consumo, o hedonismo de massa, a medicalização da existência. Humanos, fomos todos reduzidos à sobrevivência biológica: “O que simplesmente *sobrevive* se parece com um *morto-vivo*, que é por demais morto para *viver* e que é por demais vivo para poder *morrer*” (HAN, 2017, p. 52). Um dos diagnósticos a serem apontados como consequência desse estado sobrevivente é a redução da subjetividade a um uso empobrecido do corpo, entendido como o mero produto da divisão da carne, onde cada órgão se define por uma função já determinada.

Dessa maneira, biopolítica e capitalismo se aliam historicamente e o neoliberalismo se torna a grande operação semiótica de captura sobre os desejos em nosso tempo presente. Por sua vez, a sutileza da biopolítica articulada ao neoliberalismo consiste em resgatar a potência que existe em toda forma de vida a fim de transformá-la em poder sobre a vida com base na racionalidade dos governados (FOUCAULT, 2002, 2008b). Traduzindo em termos atuais, esta afirmação equivale a dizer que o neoliberalismo e a biopolítica se agenciam a fim de emitir todo um aparato de signos (linguísticos e não linguísticos), que se constituem como a condição de produção, tratamento e de exploração da subjetividade.

Os modelos de subjetividade lançados pelo capitalismo ocorrem da mesma maneira com que a produção em série prescreve novos imperativos de consumo sobre objetos – carros, roupas ou etiquetas. A economia política necessita se mostrar idêntica à “economia subjetiva”, de maneira a ser preciso que uma massa considerável deseje – sinta, pense, olhe, curta, compartilhe, fale - o que todo um discurso movimentado pelos vários dispositivos biopolíticos da produtividade (como as ciências, o Estado, os bancos, a mídia, etc.) também deseje – sinta, pense, olhe, curta, compartilhe, fale. Tais semióticas indicam que os componentes da subjetividade se encontrem não mais no “eu-pessoa”, mas sim nas próprias máquinas e signos de seu desejo: eu sou o (meu) apartamento, o (meu) carro, o (meu) smartphone; é para tê-los que me individualizo e me endivido. A dívida se assume como condição de existência quando me torno agressor e vítima de mim mesmo dentro da maquinaria que alimenta produção e consumo.

A mais notada semiologia produtora de subjetividade hoje parece ser o "empresariamento de si", que é a vinculação do próprio sujeito como produção e consumo, proprietário e empregado, de seu próprio negócio e, dessa maneira, a subjetividade significa mais um investimento a ser produzido e a ser consumido na atualidade. Como o território de consumo sou eu mesmo, é importante que eu me invista sem descanso, assumindo todas as responsabilidades, custos e erros por um investimento mal feito. A consequência disso é que a medida de minhas virtudes, relações e afetos toma por base o cálculo do benefício, do sucesso e do reconhecimento que viso obter tanto em face de minha própria satisfação, como para me aceitar em face de um outro, que me é externo (FOUCAULT, 2008b, p. 311). Evidentemente, esta forma de servidão não age por repressão, tampouco ideologia, mas sim por "técnicas de modelização e modulação, que se conectam às 'energias mesmas da vida e da atividade humana'" (LAZZARATO, 2010, p. 170).

A esse modelo identitário se adequa a democracia ocidental enquanto exercício de governamentalidade. Foucault (2008a, 2008b) permite tratar a democracia em termos de uma analítica do poder, que conduz a determinados cálculos e programas de governo a fim de gerenciarem a vida. Particularmente, pensar a democracia em termos de governamentalidade é tomá-la como maneira refletida – organizada, orientada, determinada - sobre a melhor forma de governo possível porque dita os mecanismos razoáveis entre os sujeitos à medida que lhes confere a ideia de decisão, participação política e liberdade de escolha pelo dispositivo do voto. Com isso, a eleição democrática confere legitimidade governamental sob a forma da adesão ativa da maioria a fim de assegurar a obediência sem necessidade de recorrer ao uso arbitrário da força.

Ora, não há obediência possível sem tecnologias de si, que orientem as relações comuns entre os sujeitos. Na contemporaneidade, a sutileza da governamentalidade democrática advém da instauração das *tecnologias de cidadanias* (CRUIKSKANK, 1999) como forma do autogoverno, interiorizando no sujeito do voto a natureza representacional do poder. Esse exercício não se aplica em termos de soberania, mas é inscrito justamente pelo dever de participação cidadã como jogo e liberdade aplicada sobre cada um e todos ao mesmo tempo, da constituição do voto como voz ativa concedida ao sujeito politicamente responsável

e capacitado para participar nos processos de representação política instaurados pela comunidade (país) em que vive, de tal modo que abdicar de tal capacidade configuraria igualmente uma irresponsabilidade para consigo e para com os demais, desobediência moral ao poder de autonomia sobre a escolha da “melhor” forma de governo. Em resumo, opor-se ao modo de funcionamento democrático torna-se constrangedor.

Nesse sentido, a democracia produz as condições pelas quais será possível exercer politicamente a liberdade e, dessa forma, assume-se paradoxalmente como o governo da conduta que retém a liberdade entre os homens à medida que regula(menta) as garantias liberais de mercado, propriedade, comércio, circulação, etc. sob a forma de racionalidade política. Por racionalidade, Foucault entende o conjunto de prescrições calculadas e razoáveis que organizam instituições, distribuem espaços e arregimentam comportamentos aceitos como possíveis entre os homens (AVELINO, 2011, p. 89). A racionalidade democrática agiria, assim, como a tecnologia pela qual opera o possível da liberdade política entre os cidadãos, delimitando a condição histórica e social para o funcionamento dessa prática de liberdade.

É nesse sentido que a governamentalidade democrática abarca diversos campos estratégicos da prática social, entre os quais destaco a educação. Esse agenciamento aponta que o vasto projeto pedagógico do ocidente tomou por centro o objetivo de formar cidadãos, entendendo por esse núcleo irradiador o sujeito como noção jurídica circunscrita entre direitos e deveres para com a *polis*. Tal dispositivo pedagógico ancora-se na ideia de que educar para a cidadania é interiorizar no sujeito a sua capacidade de governar a si mesmo e, como tal e à medida que se governa, compreende igualmente a natureza do poder do estado como forma de governo sobre o(s) outro(s).

É pela prática instaurada do autogoverno sobre a minha subjetividade que interiorizo a necessidade de o estado democrático governar a população, educando-a para determinado tipo de responsabilidade delimitada jurídica e moralmente. Não à toa Veiga-Neto aponta que a peculiaridade da democracia liberal assenta-se em “uma sociedade formada por sujeitos que são, cada um e ao mesmo tempo, objeto (governado de fora) e parceiro (sujeito autogovernado) do governo” (VEIGA-NETO,

2000, p. 187), o que confere uma ampla produtividade da pedagogia alicerçada à cidadania: a de criar, aplicar e difundir tecnologias de inscrições pedagógicas aos cidadãos (AVELINO, 2011, p. 103). Se a noção de cidadania teve grande importância histórica nas políticas escolares à medida que nos faz ainda defender a democracia como melhor forma de governo a fim de assegurar nossas liberdades individuais, procuro investigar no presente ensaio o que se destoa ao autogoverno do indivíduo na arena democrática, fazendo dele mesmo o seu próprio objeto *ingovernável*.

Uma leitura anarqueológica da democracia no Ocidente: O *daimon* como diferenciação ética

Contribuo para esse dossiê com uma leitura *anarqueológica* sobre a emergência da democracia ocidental, regime de governo que silencia a experiência do encantamento como forma particular de diferença. A anarqueologia pode ser tomada por procedimento e atitude de pesquisa, sugerido por Michel Foucault (2014), quando investiga as práticas de governo no plano discursivo e performático, tornando visível os processos históricos pelos quais verdade e subjetividade foram instauradas para a produção da obediência no exercício de governo democrático.

A especificidade da anarqueologia consiste em analisar a partir de que modos se procurou dizer a verdade sobre determinados sujeitos, que impediram outros jogos na relação consigo mesmo e com o outro – com os outros de si. Para isso, Foucault (2014) forja a noção de *aleturgias* (*alêthourgia*), que seria a produção da verdade em dois atos: primeiro, a manifestação de um vínculo fundamental entre a verdade dita e o pensamento de quem a disse (o sujeito é a própria verdade enunciada por ele) e, segundo, o vínculo fundamental e íntimo entre os dois interlocutores, o que diz a verdade (confessor, psiquiatra, médico, etc.) e aquele a quem essa verdade é endereçada (pecador, doente, paciente, louco, etc.). A atitude anarqueológica vem escrever a emergência e a proveniência dessas aleturgias que convocam o *si* e o *outro* na relação com a verdade.

A aleturgia é noção fundamental para a anarqueologia, pois permite tensionar o problema da manifestação do verdadeiro no ser mesmo do sujeito. Foucault interessa-se pela manifestação do verdadeiro por dois motivos. O primeiro deles é

que não existe poder sem algo como que essa ritualização da verdade. O sujeito é a própria verdade enunciada por ele e não existe verdade sem uma aleturgia, sem esse “conjunto dos procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se revela o que é dado como verdadeiro em oposição ao falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento” (FOUCAULT, 2014, p. 8). Toda esta ritualização atesta a “verdade” como algo necessariamente *visível*, que estabelece uma oposição ao “falso”, “oculto”, “indizível”, “imprevisível”. Essa oposição entre “verdade e falsidade” atesta como cada homem experimenta a relação consigo mesmo. Tais formas de pensamento *não visíveis* é que foram silenciadas na manifestação do verdadeiro.

Foucault interessa-se pela manifestação do verdadeiro por um segundo motivo, mais decisivo a este ensaio. Ele sabe que a existência do governo implica a possibilidade de resistências. Ou melhor, para haver subjetivação - resistências e invenções afetivas de si para consigo - certa relação com formas de governo são necessárias. Dessa maneira, a anarqueologia foucaultiana flerta com uma experiência singular anarquista em duas frentes. A primeira delas é que as aleturgias não se podem restringir a verdades epistemológicas, ou seja, existem muitas maneiras de estabelecer a relação consigo para além dos pressupostos lógicos e racionais pelos quais fomos educados a pensar cientificamente (FEYERABEND, 2003). Além disso, a anarqueologia caminha por formas de ser governado de outro modo e cada vez menos. Nessa direção, ela ecoa não apenas nos atos de verdade pelos quais ocorre a conduta de alguém, mas, sobretudo, na possibilidade de se rejeitar uma ação de governo produzida como conhecimento verdadeiro (CARVALHO, 2017, p. 70), desse “verdadeiro que constrange pouco a pouco os homens, rebaixa suas presunções, extingue seus sonhos, cala seus desejos, arranca suas imagens até a raiz” (FOUCAULT, 2014, p.92).

Será preciso apostar em formas de pensamentos que retomem os sonhos, que não calem os nossos desejos, que reguem e cultivem as raízes das imagens que foram arrancadas pelos conhecimentos objetivos e racionais. É por isso que Foucault recorre a períodos históricos diferentes dos atuais, embora a sua pretensão seja sempre pensar e desnaturalizar o que está instaurado em nosso tempo presente, principalmente, os modos de subjetivação do sujeito. Ele sabe que os procedimentos aletúrgicos e as artes de governo de hoje são muito eficazes porque se apoiam em

“certo número de conhecimentos objetivos que são conhecimentos da economia política, da sociedade, da demografia, de toda uma série de processos” (2014, p. 9) racionais. De modo diferente a tais procedimentos, Foucault alerta-nos de que existe muita força naquilo que foi historicamente marginalizado, desnaturalizando em especial o que advém dos processos de nosso assujeitamento ao outro e a nós mesmos. Os saberes sujeitados duram mais tempo do que imaginamos, elas não se dissipam como que por encanto. Talvez, seja justamente o encanto que faz com que não se dissipem...

Em essência, as técnicas de feitiçaria podem ser compreendidas como uma arma de defesa e ataque nas lutas sociais (GUINZBURG, 1989, p. 21). Paul B. Preciado (2018) e Silvia Federici (2017) apontam que a condenação desses personagens desviantes, infames, obedeceu a diferentes fatores, mas que o *pacto com o demônio* pela magia foi o seu argumento comum: (a) a tentativa da apropriação do corpo das mulheres como força (re)produtiva e a consequente condenação da sexualidade feminina (castigo acerca da agressividade sexual e o controle sobre o gozo das mulheres a fim de lhes impor o silenciamento acerca do domínio das práticas sexuais); (b) o intercâmbio sexual não reprodutivo (a sodomia, masturbação, homossexualidade, etc.); (c) a experimentação com substâncias psicoativas (o confisco por parte das instituições jurídico-médicas de experimentos que envolvessem autoaplicação e a criminalização de práticas enteógenas como “intoxicação voluntária” - *entheos* - estado de transe, possessão); (d) o processo de delimitação de terras e a consequente tentativa de acabar com o uso comum dos chamados recursos naturais (o surgimento de novos modos de demarcar e cercar a terra, a transformação gradual dos usos de prados, florestas, rios, lagos, pastos selvagens em patentes farmacêuticas); (e) e a expropriação dos saberes populares por parte dos saberes especializados (técnicas de extração de conhecimento das plantas, nas quais se localizavam as forças míticas da imaginação e do ecossistema, que concedia saberes farmacológicos à comunidade local).

Sabemos que tais personagens se inserem em um campo discursivo maior, que é o da loucura, da desrazão e da anormalidade, focos da *diferença*, como privilegiou Foucault (2001, 2012) em suas pesquisas. Tais sujeitos tornam-se perigosos à época, primeiro, porque suas potências de cura permitiam que fossem

muito procurados pela comunidade local e mantinham raízes profundas nessas culturas, segundo, porque seus poderes eram reais, ou seja, acreditava-se realmente que uma feiticeira dispunha de potências mágicas que proporcionavam dor ou prazer, cura ou maldição. Por consequência, podiam acorrentar e libertar as vontades e os valores dos homens.

É comum as crenças diabólicas surgirem nos períodos históricos em que um paradigma seja alternado por outro. Uma vez que a magia permitia encontrar o *daimon* da alma, foram perseguidos os herboristas, feiticeiras, bardos, druidas, sacerdotes e sacerdotisas de outros cultos, incluindo todos aqueles que ousavam práticas com plantas, confinados à categoria de 'infames', sem qualquer distinção, sob acusação de 'bruxaria' (PRECIADO, 2018, p. 162). O ponto focal pela qual a biopolítica promove a ruptura da transmissão da experiência ancora-se na demonologia, campo discursivo que entende a gama de saberes populares e não necessariamente científicos, bem como o corpo mágico, principalmente o corpo da mulher, como objeto de posse do diabo, local de sujeira e de perigos ocultos. A demonologia foi objeto de um campo de saberes, poderes e instituições que tangenciam desde o capitalismo, passando pela Inquisição cristã, até o discurso filosófico, como pormenorizei em Perencini (2020).

O olhar anarqueológico permite tornar visível poderes de mando escondidos em todo regime de governo. Marcel Dietienne (2013) brinda-nos com um estudo exemplar sobre a genealogia da democracia na chamada Grécia arcaica, emergência do paradigma ocidental. O elemento central a notar é a presença da assembleia como um tipo de estrutura social formada por homens especializados na função da guerra e no ofício das armas. A 'palavra comum' na democracia advém da divisão do butim, de como os bens tomados do inimigo eram expostos "ao meio" (em méson) e se tornavam "objetos comuns" para uma nova apropriação pessoal.

Cada objeto, agarrado por um guerreiro durante a pilhagem, é 'posto em comum', ou seja, é depositado 'no centro'. É ali que o homem designado pela sorte – tal como o vencedor é designado pelos deuses - vai 'recolhê-lo (aeírein, anaeírein)', diante dos olhos de todos (DIETIENNE, 2013, p. 94).

O centro na assembleia associa a noção de 'comum' a de 'público', aquilo que gera publicidade e notoriedade, uma vez que o sujeito que ocupa o centro na assembleia é visto por todos. Um dos privilégios do homem da guerra é justamente o seu direito a tomar a palavra ao centro.

Resgato a noção de democracia ocidental, recortada tomando a relação de Sócrates com a performatividade da assembleia grega, arena emergente do paradigma democrático. Mais precisamente, venho indicar em que medida a democracia silencia o *daimon* como uma voz dissidente que foi eclipsada historicamente por nossas estruturas de pensamento justamente porque problematiza a habitualidade ética, política e científica de nossa maneira de viver contemporaneamente, bem como nos provoca a caminhar por uma diferença que instaura um tipo de ontologia política e pedagógica *ainda* sem cabimento (FREITAS, 2016).

Sócrates pode ser tomado como *gesto* da penumbra entre filosofia e magia, quando ambos os paradigmas fundiam-se na Grécia Antiga: por um lado, o aspecto "luminoso" do pensador grego, figura originária do humanismo e da ilustração filosófica na cidade emergente; por outro, o seu aspecto "sombrio", oniromante resistente do mundo arcaico que se cruza contra o poder à medida que é acusado duplamente pela assembleia grega de "corromper os jovens e a não crer nos deuses em que a cidade crê, mas em coisas numinosas diferentes, novas" (PLATÃO, 2019, p. 78, 24b). Foi a influência sobre os jovens atenienses, atrelada a sua crença a essas 'coisas numinosas', que o levou a morte.

A 'corrupção da juventude' encontra-se intimamente atrelada a sua missão educativa pelo cuidado de si: "como ensinar a virtude e como dar aos jovens as qualidades e os conhecimentos necessários, seja para viver, seja também para governar direito a cidade?" (FOUCAULT, 2011, p. 27). Um elemento central a destacar nessa missão do cuidado é que ela fora designada a Sócrates pelo *deus*, diversas vezes evocado na *Apologia*: "tendo corrido o risco de morrer, agora, ao contrário, com o *deus* a me posicionar, conforme pensei e supus – que devo viver filosofando e inspecionando a mim mesmo e aos outros" (PLATÃO, 2019, p. 87, 28e). Temos assim a filosofia como a missão do cuidado de si incumbida pelo *deus*, também traduzido por *daimon* nos termos arcaicos.

Foucault torna visível a questão do *daimon* socrático em seus dois últimos cursos ministrados no *Collège de France*. Primeiro, na primeira hora da aula de dois de março de 1983, *O governo de si e dos outros*, depois, na primeira hora da aula de 15 de fevereiro de 1984, de seu curso-testamento *A coragem da verdade*. O *daimon* cruza os modos de enunciação da verdade que estiveram presentes na Grécia arcaica, onde compara e diferencia quatro modalidades do discurso sobre o verdadeiro na cultura de si da antiguidade: o *ethos* da *parresia*, da profecia, da sabedoria e do ensino. Segundo Foucault, enquanto a *parresia* ocupava-se com a verdade implicada na vida ética, a profecia dedicava-se às verdades acerca do destino e da “missão” da *psique*, a sabedoria com as verdades do ser e o ensino com as verdades técnicas e de instrução.

A filosofia seria o amálgama existente entre a profecia, a sabedoria e o ensino, diferenciando-se de tais modalidades pela busca *parresiasta*, atitude de fala franca consigo e com o outro.

A parresia é, portanto, em duas palavras, a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade de que pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve (FOUCAULT, 2011, p. 13).

A parresia ao longo da Antiguidade é uma espécie de pré-história do cuidado de si, um preceito muito arcaico na cultura grega e romana, que se elabora em torno de uma série de práticas estabelecidas pelo sujeito com a finalidade de encontrar a verdade sobre si mesmo.

Foucault nota que essa noção cruza duplamente o eixo ético e político, “arraigada originariamente na prática política e na problematização da democracia, derivada depois para a esfera ética pessoal e da constituição do sujeito moral” (2011, p. 9). Com isso parece nos dizer que a *parresia* indica o vínculo afetivo e subjetivo entre aquele que fala e aquilo sobre o que fala, sugerindo que a exposição pública e política se fecunda na vida ética, o que exige do sujeito do discurso a inteireza de assumir riscos perante si e os outros. A imersão da *parresia* na vida pública constitui uma “ruptura com os significados dominantes, um ‘evento que irrompe’, que provoca

uma 'fratura', criando novas possibilidades e um 'campo de perigos'" (LAZZARATO, 2014, p. 150) para o discurso performático a que estamos habituados na esfera representativa e institucional.

Cuidado de si, parresia e diferenciação ética como problemáticas para o discurso da democracia no Ocidente

O grande problema que nos lança Foucault é saber se e em que medida esse exercício da crítica como aquilo que convoca para a potência do imprevisível é tolerável nas instituições democráticas: Seria a *parresia* (o dizer-a-verdade, o direito de dar sua opinião e a coragem de se opor à dos outros na assembleia ou nas esferas institucionais e públicas) possível como "diferenciação ética" na forma de governo democrática? Sabemos que esse regime de governo significava para o grego um tipo de participação mais íntima e *não* representativa na polis, bem diferente da mixórdia tomada pelo nome "democracia" que presenciamos hoje, momento em que vivenciamos um empobrecimento sem precedente da subjetividade em todas as esferas representativas.

A "diferenciação ética" nos conduz para o problema do "melhor" no regime democrático: o fato de que haveria indivíduos que superariam os demais pela singularidade de suas virtudes, justamente por escaparem ao previsível do jogo e poderem buscar nele outras regras com as quais jogar. Segundo Maurizio Lazzarato (2014), é justamente essa subjetivação sob a forma de diferenciação ética que provoca a exposição do sujeito na vida pública, independente das condições que lhe são dadas pela *politeia* (regras de organização política, como constituição e cidadania) e pela *isegoria* (direito igualitário de tomar a palavra na assembleia).

Tal potência pode ser nomeada por *dunasteia*, relação do sujeito estabelecida consigo:

A potência, a força, o exercício e a efetivação real do poder de falar que mobilizam relações singulares do enunciador consigo mesmo e com aqueles a quem ele se dirige. A *dunasteia* que se exprime na enunciação é uma força de diferenciação

ética, uma vez que esta é tomada de posição com relação a si, aos outros e ao mundo (LAZZARATO, 2014, p. 196).

A *dunasteia* é uma forma de engajamento político que requer um tipo de construção ética do sujeito na relação consigo. É essa tomada de palavra corajosa e singular que introduz no debate a diferença de um dizer-a-verdade. Nesse sentido, a diferenciação ética é também *subjetivação*, a subjetividade como potência de afetar a si por si mesma enquanto forma de autoposicionamento da existência.

Foucault vem nos mostrar que a *parresia* abre um risco indeterminado e desconhecido em face do discurso codificado da instituição democrática. Nesse regime, ela é perigosa para a cidade e para o sujeito que toma o seu exercício. É perigosa para a cidade porque pode ser um privilégio concedido a “qualquer um” para dizer “qualquer coisa”, não contribuindo em nada para o bem comum e interesses reais da polis. É perigosa também para o indivíduo virtuoso que, ao visar verdadeiramente ao bem comum da cidade, pode ter de se haver com a contrariedade da maioria, expondo-se à morte.

Tal perigo inclina Foucault a notar uma relação paradoxal entre *parresia* e democracia:

Ou a democracia abre espaço para a *parresia*, e isso é necessariamente uma liberdade perigosa para a cidade; ou a *parresia* é de fato uma atitude corajosa que consiste em empreender dizer a verdade, e então não tem espaço na democracia (2011, p. 35).

A *parresia* encontra problemas na estrutura democrática devido à própria estrutura desse regime de governo, que visa ao reconhecimento e ao consenso do discurso pela maioria e com isso não permite a distinção entre o bom e o mau orador, a diferença entre o discurso que diz a verdade e é útil à cidade e o discurso que diz a mentira e a ela é nocivo (FOUCAULT, 2011, p. 37).

O verdadeiro (aquilo que é bom e útil) é fundamental para que qualquer ideia de bem comum possa existir na ordem do discurso político que atravessa a cidade. Porém, como bem mostra Foucault,

A verdade não pode ser dita num campo político marcado e organizado em torno de uma escansão que é a escansão entre os mais numerosos e os menos numerosos, que é também a escansão ética entre os que são bons e os que são maus, entre os melhores e os piores. É por isso que o dizer-a-verdade não pode ter seu lugar no jogo democrático, na medida em que a democracia não pode reconhecer e não pode abrir espaço para a divisão ética a partir da qual, e a partir da qual somente, o dizer-a-verdade é possível (2011, p. 41).

“É a ausência de lugar para o *éthos* na democracia que faz que a verdade não tenha lugar nela e não possa ser ouvida” (FOUCAULT, 2011, p. 57) tanto por sua estrutura quantitativa, quanto pela qualitativa motivada pela eleição do melhor discurso, que é também aquele capaz de convencer a maioria.

O problema é que, no regime democrático, a maioria não é submissa *apesar* de ser a maioria, mas justamente para se adequar ao modo de vida da maioria, sugerindo tanto a normalização do pensamento pelo consenso entre os iguais, como o silenciamento das vozes heterodoxas e dissidentes que não se adequam à maioria. “Se a maioria é silenciosa, é sobretudo porque para ela é difícil encontrar uma única voz; é silenciosa porque imediatamente cacofônica” (GROSS, 2018, p. 51), massificada, amorfa. Lembro que os *parresiastas* nunca foram a maioria - pelo contrário, são raros - e a adesão ao discurso pela maioria a que prima a democracia a torna também um lugar problemático para a singularidade da *parresia*.

Platão sabe que essa raridade-singularidade *parresiasta* se constitui pela educação da *psique* destinada a governar e, como tal, será necessário dar uma formação filosófica àqueles que comandarão. O problema é que o *ethos* da formação filosófica e a *arte de governo* escapam a qualquer receituário cidadão, constituindo-se na criação de uma maneira própria de viver (*bios*) que implica a transformação de si. É na tentativa dessa criação do *bios* que o objetivo primeiro e último do *cuidado de si* será justamente essa prática de existência da qual Sócrates dedicou-se ao longo da vida: a formação do cuidado dos jovens para que esses aprendessem a cuidarem de si mesmos e, por consequência, pudessem cuidar do outro como habitante da comunidade. Há no *cuidado* uma prática educativa em que a ocupação para consigo é o primeiro e essencial fundamento por parte daqueles que anseiam a

governar os outros. Foi justamente essa missão de cuidado que confinou o filósofo à morte pela assembleia.

Sócrates alerta que a política pode nos levar ao esquecimento ético de si: meus adversários “são tão hábeis em falar que quase conseguem me fazer ‘esquecer quem sou’. Por causa deles (*hyp'autôn*), quase perdi a memória de mim mesmo (*emautoû epelathómen*)” (FOUCAULT, 2011, p. 64). É para não perder a memória de si mesmo que ele não faz política como quem sobe à tribuna e advoga pela constituição e/ou ao modo cidadão. Sócrates parece estar em busca de outra verdade que não é a da performance em promover discursos arrebatadores. Ele não está ocupado em dizer a verdade publicamente porque sabe que essa é um tipo de veridicção intolerável ao regime democrático.

Sócrates não se expõe publicamente como quem vai dar conselhos à cidade, porque sabe que o exercício da *parresia* na tribuna democrática o teria levado à morte há tempos.

Sócrates é aquele que prefere enfrentar a morte a renunciar a dizer a verdade, mas não exerce esse dizer-a-verdade na tribuna, na Assembleia, diante do povo, dizendo sem disfarces o que pensa. Sócrates é aquele que tem a coragem de dizer a verdade, que aceita se arriscar à morte para dizer a verdade, mas praticando a prova das almas no jogo da interrogação irônica (FOUCAULT, 2011, p. 63).

O problema aqui está longe de ser a morte. Não é pelo medo de morrer que Sócrates não se expõe publicamente na assembleia, mas sim porque a sua morte implicaria o não cumprimento da missão que lhe foi confiada pelos deuses, que é cuidar para que os outros aprendam a cuidar de si, sobretudo os mais jovens e pretensos governantes da cidade. Existe na espiritualidade a busca por um modo de vida que implica a política. É pelo amor à política como bem comum entre os habitantes da polis que o filósofo se recusa à maneira democrática de jogar politicamente, sem com isso se evadir da vida pública.

Sabemos que quem alerta Sócrates sobre os perigos da fala pública na Assembleia é o *daimon*, como Foucault aponta explicitamente em *O governo de si e dos outros*:

Sócrates nunca se apresentou à Assembleia para aconselhar seus concidadãos e lhes dar suas opiniões na ordem da política (...) [E] Sócrates diz muito explicitamente que se não desempenhou [esse papel] parresiástico é porque lhe deram a ordem de não o desempenhar. E quem lhe deu essa ordem de não desempenhar essa função parresiástica, esse dizer-a-verdade na política, pois bem foi seu *daímon*, esse *daímon* (...) o adverte quando não deve fazer alguma coisa. E precisamente seu *daímon* o advertiu de que não deveria tentar dizer a verdade de certo modo diretamente, imediatamente, no campo da política (2010, p. 287, colchetes do tradutor).

O nome (*daimon*) é uma voz que sabia mais do que ele (DODDS, 2002, p. 186). As “coisas numinosas” nas quais Sócrates é acusado de crer nos remetem para a experiência *daimoníaca* como experiência do real articulada à magia.

Isso nos leva à discussão de um problema posterior, a saber, o que era aquele *daimonion* misterioso de Sócrates? Em primeiro lugar, sabemos por intermédio de Xenofonte que era um *semainein*, uma ‘indicação’; outros – Platão inclusive – descreveram-no como uma *phoné* (voz); ele também foi chamado de um sinal divino (*semeion*), e ocasionalmente de um som (*echo*). Plutarco cita a teoria de um certo Terpsion, segundo a qual era um ‘espirro’, da própria pessoa ou de outra, a partir do qual Sócrates era evidentemente capaz de ler um sinal mântico (FRANZ, 2011, p. 76).

Sócrates era capaz de ler o sinal mântico do seu *daimon* apenas por um espirro, isso porque o *daimon* faz do corpo um de seus instrumentos de comunicação (DODDS, 2002, p. 187).

Lembrem-se: de quem ele recebeu sua função de parresiasta, sua missão de ir interpelar as pessoas, puxá-las pela manga e dizer ‘cuide um pouco de si

mesmo'? Do deus de Delfos e da instância profética que deu esse veredicto. Quando foram lhe perguntar qual era o mais sábio dos homens da Grécia, ele respondeu: é Sócrates. E foi para honrar essa profecia, para honrar também o deus de Delfos formulando o princípio 'conhece-te a ti mesmo', que Sócrates iniciou sua missão. Sua função de *parresiasta* não é portanto estranha a certa relação com essa função profética, de que ele no entanto se distingue (FOUCAULT, 2011, p. 26).

O movimento *parresiasta* em face da *profecia* flerta com uma verdade paradoxal: Sócrates honra a profecia inspirada por Delfos à medida que não espera passivamente que ela se cumpra, tampouco procura decifrar e adivinhar o que o deus disse (FOUCAULT, 2011, p. 71), mas sim a investiga colocando em xeque sua própria vida: De que maneira sou eu o homem mais sábio de Atenas, como mencionou o oráculo? Nesse sentido, trata-se também de empreender uma *plané* (busca) como modo de vida guiado pela educação filosófica, que visa a examinar a própria verdade oracular, para saber se a profecia pode efetivamente se tornar indiscutível (FOUCAULT, 2011, p. 72).

O critério utilizado por Sócrates para pôr à prova a profecia em sua missão de cuidado é certamente estranho para nossas estruturas contemporâneas de pensamento: trata-se da meditação sobre certos *sinais* enviados pelo deus: "o *deus* tem determinado fazer, a partir das adivinhações e dos sonhos – e por todos os meios com os quais qualquer outra providência divina alguma vez também determinou a um homem fazer o que quer que seja" (PLATÃO, 2019, p. 95, 33c).

O curioso no caso do *daimon* é que, da mesma maneira que ele recomenda a Sócrates evitar morrer em lugar de dizer-a-verdade da política na assembleia, também imaginamos que ele orienta Sócrates a enfrentar a própria morte em lugar de fugir dela, como sugere Gros: "Podemos imaginar que no momento em que Críton abriu a porta da prisão, surgiu um 'demônio': 'Não, Sócrates, diz a pequena voz, não faz isso, não escapa como um vulgar delinquente'" (2018, p. 167).

O que faz o *daimon* de Sócrates manter-se fiel a ele parece ser justamente a missão filosófica do cuidado de si pela qual guiara a sua alma. "É pelo *cuidado de si* que nos impedimos de cometer abominações, de participar de empreitadas

criminosas" (GROS, 2018, p. 181). O *daimon* será então esse núcleo ético que habita cada um de nós. É por isso que a voz *numinosa* orienta Sócrates a arriscar a sua vida em lugar de descuidar-se de si em uma atitude injusta. "Quando, por exemplo, os Trinta pediram a Sócrates que fosse buscar Leão Salamínio para condená-lo injustamente à morte, ele se abstém da tarefa e volta para casa, pois seu demônio lhe dissera: isso não, decididamente, não podes fazer" (GROS, 2018, p. 167). A voz demoníaca o adverte quanto aos "buracos existenciais" em que poderia cair: não faça isso, não vá lá.

Para Foucault, o interdito *daimônico* que Sócrates ouviu traça uma linha divisória e marcante no pensamento grego e ocidental:

A separação entre [uma] prática do dizer-a-verdade [político] que tem seu perigo e outra prática do dizer-a-verdade, formada de uma maneira totalmente diferente, obedecendo a outras fórmulas, tendo outros objetivos, mas – o exemplo e a história de Sócrates provam-no muito bem – igualmente perigosa. Duas coragens de dizer a verdade, por conseguinte, que se desenham e se dividem em torno dessa linha enigmática que havia sido traçada, marcada pela voz demônica que havia retido Sócrates (FOUCAULT, 2011, p. 75).

"Teria sido muito mais confortável a todos nós que Sócrates tivesse aceitado fugir como um ladrão!" (GROS, 2018, p. 166). Teria sido muito mais confortável a nós que Sócrates tivesse ignorado a voz *numinosa* em lugar de nos colocar agora esse constrangedor problema da diferenciação ética articulada pelo *daimon*, pois no cerne dessa aceitação ele afirma uma força de pensamento sobre a qual não podemos nos furtar a enfrentar hoje, quando nossa maneira de viver parece esgotada.

Pensar o *daimon* enredado ao cuidado de si ganha a pertinência de tomar a relação de ambos como o termômetro ético da relação de si para consigo que seria insuportável para o discurso da obediência cidadã, abrindo para nós outras possibilidades educacionais, uma vez que o contato com a demônio "é esse 'fundo' a partir do qual eu me autorizo a aceitar ou recusar tal ordem, tal decisão, tal ação. É a alavanca da desobediência" (GROS, 2018, p. 181). O que nos faz desobedecer, aquilo sobre o que desobedecemos, não pode se tramar a partir do Eu consciente,

uma vez que o *daimon* obriga a consciência a viver em relação de amizade com certa figura estrangeira a si mesmo, que não parece desonerar o sujeito de sua responsabilidade ética. Pelo contrário, é um princípio de responsabilidade e cultivo indelegável: ninguém pode se cultivar em seu lugar a não ser você mesmo, sabendo que existe uma parte de si mesmo que você não conhece, mas se comunica contigo. Preste, portanto, atenção a si mesmo, pois você será responsável pelo sentido que dará àquilo que te ocorre.

A obediência ético-espiritualista de Sócrates ao *daimon* é também uma forma de desobedecer e resistir ao mando da política dos homens, em particular da democracia ateniense, espelho vindouro que ressoa ainda como o melhor governo possível para nossas estruturas contemporâneas de pensamento.

O demônio socrático permite abordar o que eu chamo de 'dissidência cívica'. Entendo por isso uma desobediência que não é forçosamente sustentada pela consciência nítida de valores transcendentais, pela convicção, esclarecida por um sentido moral superior, de leis que dominam a humanidade e o tempo. O dissidente faz sobretudo a experiência de uma impossibilidade ética. Ele desobedece porque *já não pode continuar a obedecer* (GROS, 2018, p. 167, itálico do autor).

Obedecer é dizer não a si mesmo dizendo sim ao outro e por isso a obediência implica uma sucessão de negações interiores de si. "Obedecer é também, e sobretudo, dizendo 'sim' ao outro, repetir sempre 'não' a si mesmo" (GROS, 2018, p. 167), uma vez que não quero correr o risco da solidão, não quero correr o risco de arruinar minha vida, minha carreira, meus hábitos.

Já o "não" da dissidência cívica que o *daimon* provoca é um não em dobro: não posso não dizer sim a mim mesmo. Digo não ao outro, pois ao *outro de mim* é impossível não dizer sim. "O dissidente não pode mais continuar a *não dizer* e se calar, a fingir *não saber, não ver*. Essa dupla negação da dissidência não é dialética, não produz a afirmação como realização e síntese. Ela provoca ruptura e estrondo" (GROS, 2018, p. 167, itálico do autor) à maneira habitual como conduzimos a nossa vida.

Sócrates obedece ao *daimon*, desobedecendo aos homens, para não trair a si mesmo em sua missão de cuidado. Quanto mais nos permitimos relacionar com essa figura estrangeira em nós, mais conferimos potência e criação política à nossa própria vida.

A dissidência cívica é o reflexo invertido do primeiro conceito de obediência. A submissão se definia pela impossibilidade de desobedecer. Era sua única razão de obedecer. Quanto ao dissidente, faz a prova da impossibilidade de continuar a obedecer (GROS, 2018, p. 169).

Pensando tais implicações políticas do *daimon*, é possível pensar que Foucault (2011) vem nos provocar em *A coragem da verdade* que a problemática da democracia contemporânea não é a sua fragilidade, como tendemos a argumentar habitualmente.

A democracia contemporânea não está em crise, ela é a própria crise de nosso tempo presente, justamente porque é o regime de governo que fecundou a maneira de pensar politicamente do Ocidente. Não podemos tapar os olhos para o fato de que Sócrates foi condenado à morte pela assembleia grega, bem como os regimes democráticos contemporâneos têm possibilitado a ascensão de partidos políticos de extrema-direita com ideais francamente fascistas ao poder. As "maiorias" podem se convencer por verdades que representam a morte para a liberdade de pensamento, principalmente quando nos referimos a formas de liberdade que afrontam os enredos políticos já cristalizados.

A democracia fecunda o logos como instrumento de relações sociais e também como meio de acesso e conhecimento do real, caminho aberto para a retórica e a sofística (DETIENNE, 2013, p. 111) que desembocam na dificuldade da diferenciação ética pela qual preza a atitude parresiasta da filosofia. Embora saibamos que a democracia possibilita também uma maior laicização da política em detrimento dos privilégios dos homens excepcionais, dotados de poderes religiosos, não podemos nos esquecer de que o seu paradoxo é também transferir esse poder aos "melhores" pelo discurso. Nas assembleias, a palavra torna-se o bem comum entre o grupo de semelhantes, que é também o grupo guerreiro. O projeto ocidental

procurou colocar o humano no centro da assembleia em sua forma de veridicção discursiva e nós sabemos bem aonde a experiência foi parar. Lembro que “a palavra pólis vem de poleîn, forma antiga do verbo ‘ser’” (DETIENNE, 2013, p. XXII), que parece confinar a política à busca pela identidade e pela essência quista por aquele que habita o centro da assembleia como lugar de convencimento da maioria para o exercício do poder.

Apontamentos finais

A experimentação *daimoníaca* é um tipo de diferença que problematiza a nossa habitualidade política porque incomoda não apenas a democracia, mas também a educação e a filosofia pensada em termos racionais e discursivos. O *daimon* excede à liturgia da liberdade pela qual presa o humanismo, uma vez que não confina a política como atividade humana e tampouco relega o homem à categoria universal da razão. Dessa maneira, ele convida também a nossa mentalidade cética para a construção de outros modos de nos relacionar com a vida e com o pensamento.

A experimentação *daimoníaca* é perigosa para o discurso democrático porque questiona os limites do real pela qual a vida fora esquadrihada racionalmente pelas práticas de governo, elevando sua potência ao sonho e à imaginação como criações possíveis a fim de pensar a política para além dos seus aspectos visíveis. De maneira diferente aos mecanismos democráticos, o *daimon* provoca-nos a uma educação pela escuta atenta e intuitiva de si, que reverberam na criação de redes de afetos e alianças comunitárias pelo cuidado às vozes dissidentes que não puderam ingressar na assembleia, transversais ao “ser” da velha política democrática.

A experiência *daimoníaca* liga-se mais às formas de vida não urbanas e populares. “Popular vem do latim *populor*, ‘arrastar, devastar’” (COMITÊ INVISÍVEL, 2018, p. 64) e por isso se caracteriza como um tipo de insurreição. As insurreições flertam com um termo polêmico no vocabulário foucaultiano, que é a espiritualidade, tema tanto arrebanhado pelas instituições religiosas como anulado pelas instituições científicas (FOUCAULT, 2011), mas que Foucault parece oferecer um giro ontológico-ético em torno do eixo político. O exercício espiritual não consiste em

descobrir uma verdade no sujeito, mas em armar o sujeito com uma verdade que ele não conhecia, mas que reside nele, algo a oferecer uma experiência de transformação de si.

Espiritualidade, nesse sentido, é uma expressão que engloba o pensamento, a imaginação, a sensibilidade e a vontade, a fim de estabelecer uma nova orientação no mundo, orientação que exige transformação do sujeito através de uma série de práticas e exercitações a fim de despertar a franqueza na relação consigo. Procurei traçar, nesse sentido, uma experiência de modo a combater esses efeitos dominantes de fazer pensar, de fazer crer, de produzir verdades à maneira como temos constituído a verdade educacional nos termos cidadãos pelo qual se enlaça a nossa concepção contemporânea.

Tais insurreições assemelham-se ao vocabulário da espiritualidade como forma resistência, concretizada em termos de estratégia e de tática, que estão ao mesmo tempo em oposição e reciprocidade com o poder.

A insurreição não se decide. Apodera-se de um coletivo quando a capacidade de desobedecer juntos volta a ser sensível, contagiosa, quando a experiência do intolerável se adensa até se tornar uma evidência social (...) Desde Sócrates ("Cuida de ti mesmo!") e desde Kant ("Ouse saber!") ela é também o regime filosófico do pensamento, sua interioridade intempestiva (GROS, 2018, p. 17).

É pela resistência à forma performática e discursiva da democracia grega que o *daimon* nos incita a desobedecer à política humana a fim de buscar por um tipo de insurreição espiritual que constitua outras relações com o comum, alianças essas que extravasam ao que temos chamado por democracia na atualidade.

A pista generosa que Foucault nos oferece para criarmos tal insurreição é a de que existe um vínculo direto entre espiritualidade e ética que poderia nos fazer pensar em outras formas de atuar politicamente. A contrapelo do que nos fez crer a demonologia, a magia encontrada nos saberes e práticas populares nunca deixou de existir, ainda que hoje habite nosso imaginário como mera forma de credice, reduzida a simpatias. A magia é viva e tem sido reativada por todo um conjunto de cosmovisão indígena a fim de conferir visibilidade a outras formas de pensar o

comum, entendido não apenas enquanto espaço de cooperações comunitárias, mas também pela construção de outras intensidades afetivas na relação para consigo.

Para além de uma mera epistemologia, pensar a experiência *daimoníaca* como possibilidade educativa aproxima-se mais de uma postura que visa à transformação da própria existência pela presença atenta ao *diferente* que conversa conosco desde a intuição, o que ressoa na relação que o sujeito estabelece com outras subjetividades que excedem ao humano no mundo habitado.

Embora uma educação pensada na interface da magia não dispense a formação do sujeito pelas técnicas de aprendizado pela qual prima a pedagogia enquanto campo epistemológico de saber, ela flerta com a dimensão *psicagógica*, que compreende a importância das técnicas de trabalho da *psique* (alma) aliadas à autoformação e à transformação de si mesmo como processos íntimos a certa *zona desconhecida* que ambienta a subjetividade. Enquanto processo de subjetivação, a psicagogia entremeia-se com certa transformação alquímica que invade o sujeito e não tem por função dotá-lo de habilidades e competências, mas visa a criar condições para que o seu próprio modo de ser possa se deslocar defronte àquilo que era, arte de feitiçaria.

Assumir a magia em nossas vidas é assumir a presença de forças desconhecidas que permitem potencializar a existência para além da esfera do visível, uma política do espírito que não teme escavar a contrapelo os estados interiores do eu e a escuridão das relações que estabelecemos com a alma humana (FREITAS, 2016, p. 29). Se nossa realidade no tempo presente parece opaca, sabem os personagens da magia que sempre existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que nos permitem ver para além do alcance habitual do olho. Uma arte visionária.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. *Uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2017.

AVELINO, N. Governamentalidade e democracia liberal: novas abordagens em Teoria Política. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, nº 5, pp. 81-107, janeiro-julho de 2011.

CARVALHO, A. F. Foucault e a espiritualidade como o real da filosofia: do ultrapassamento de si ao ultrapassamento do mundo. *Fermentario*, n. 8, v. 2, p. 1 – 16, 2014.

COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos: crise e insurreição*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

CRUIKSHANK, Barbara. 1999. *The will to empower: democratic citizens and others subjects*. London: Cornell University Press.

DETIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Prefácio Pierre Vidal-Naquet; Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FEYERABEND, P. *Contra o método*. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.

FOUCAULT, M. *Os anormais: curso no Collège de France (1974 – 1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade – curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. Curso dado no Collège de France (1977-1978), edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de Francois Ewald e Alessandro Fontana, trad. Eduardo Brandão, Revis. Trad. Claudia Berliner, São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France*. Trad. Eduardo Brandão, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *A Coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, M. *História da loucura: na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1979 – 1980)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

FRANZ, M-L von. *Sonhos: um estudo dos sonhos de Jung, Descartes, Sócrates e outras figuras históricas*, Trad. Reinaldo Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

FREITAS, A. S. de Os perigos de uma ontologia política *ainda* sem cabimento ou o legado ético-espiritual de Michel Foucault, In: REZENDE, H. (org), *Michel Foucault: Política, pensamento e ação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

GROS, F. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu, 2018.

GUINZBURG, C. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Trad. Federico Carotti, São Paulo: Companhia das Letras: 1989.

HAN, B-C. *Agonia do eros*. Trad. Enio Paulo Giachini, Petrópolis: Vozes, 2017.

LAZZARATO, M. *Signos, máquinas, subjetividades*. Trad. Paulo Domenech Oneto, Colab. Hortência Lancastre. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, n-1 edições, 2014.

PELBART, P. P. Biopolítica. *Sala Preta*, v. 7, p. 57-66, 2007.

PERENCINI, T. B. *Educação, filosofia e magia: uma anarqueologia do cuidado de si entre o daimon e os sonhos*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual Paulista (Unesp) Faculdade de Filosofia e Ciências. Marília. 269p. 2020.

PÉREZ, J. U. Biopolítica: un análisis de la cuestión. *Claves de razón práctica*, Madrid, Progres, n. 166, p. 76-82, oct. 2006.

PLATÃO, *Apologia de Sócrates precedido de Êutifron (Sobre a piedade e seguido de Críton Sobre o dever)*. Introd. Trad. grego e notas de André Malta. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019.

PRECIADO, P. B. *Texto Junkie*; Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018.

VEIGA-NETO, A. Educação e governamentalidade neoliberal: novos dispositivos, novas subjetividades. In: PORTOCARRERO, V & CASTELO BRANCO, G. (orgs.) *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: NAU, 2000.

20. O declínio dos preceitos da democracia liberal face às dinâmicas do capitalismo



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-20>

Cremildo de Abreu Coutinho¹

Introdução

O termo democracia provém do Grego, em 590 a.C, e é composto por duas palavras, *demos* = povo e *kratein* = poder, literalmente traduzido em governo do povo ou reinado do povo, que era constituído, em regra, apenas pelos cidadãos atenienses homens com mais de 18 anos (excluindo as mulheres, os escravos, as crianças e os estrangeiros), em oposição à monarquia como governo de um só, e da aristocracia como governo de poucos (SARTORI, 1994; BOBBIO, 1998; BELINO e GOMES, 2019). Trata-se de um sistema político que permite aos cidadãos participar diretamente nas decisões políticas ou eleger representantes nos órgãos governamentais. Tavares (2022) afirma que o presidente norte-americano Abraham Lincoln alargou o conceito ao referir a democracia como o governo ou o poder do povo, pelo povo, para o povo, podendo também ser apresentado como o governo da maioria. Entanto que um constructo social, a democracia existe e, de acordo com Sartori (1994), há um imperativo de mantê-la em boas condições.

Todavia, desde a sua gênese, a democracia alterou-se, não correspondendo o seu modelo antigo. Portanto, o conceito de democracia é dinâmico e polissêmico, tendo em conta que se altera conforme especificidades espaciais, socioculturais e históricas, o que ocasiona profusão do seu sentido. Há que destacar duas correntes antagônicas: a *Democracia popular*, conceito atribuído aos regimes comunistas, com base no modelo soviético, após a Segunda Guerra Mundial. Os marxistas criticavam a democracia liberal ou parlamentar como forma burguesa ou capitalista de democracia, e advogavam que a queda do capitalismo seria o empurrão que levaria ao florescimento da verdadeira 'democracia do proletariado' e da sociedade sem classes; por outro lado, tem-se a *Democracia liberal*, sistema de democracia com

¹ Universidade Púnguè – Moçambique. <https://orcid.org/0000-0002-0466-9495>

base no parlamentarismo, aliado ao sistema de mercado livre na área de produção econômica.

Trata-se de um sistema de governo democrático que equilibra o princípio de governo limitado com a ideia de consentimento popular na base de eleições regulares e competitivas, conduzidas com base no sufrágio universal, igualdade política através de pluralismo partidário, e que distingue o Estado e a sociedade civil, permitindo a existência de grupos autônomos e da propriedade privada; e fundamenta-se na separação dos poderes (TAVARES, 2022, p. 208).

Por seu turno, Belino e Gomes (2019) consideram a democracia liberal como o modelo político mais aceito nos séculos XX e XXI. Pautam que o termo também é usado como sinônimo de democracia de mercado. Este tipo de democracia valoriza os conceitos de liberdade de pensamento, de sentimento, de gostos e de autonomia para associações.

No período posterior à 2ª Guerra Mundial a democracia liberal se hegemonizou enquanto paradigma de governo, tendo se constatado, por exemplo, um aumento de cerca de 35, em 1970, para mais de 110, em 2014 (FUKUYAMA, 2015, p. 47). De acordo com o Fórum Mundial sobre a democracia (2023), atualmente, as democracias representam 120 dos 192 países existentes, o que constitui 58,2 % da população mundial. Entretanto, o *The Economist* (2016) alerta que as democracias liberais plenas representam um número menor, tendo se constatado um decréscimo de 20, em 2015, para 19, em 2016, em razão do conturbado processo eleitoral nos EUA, tendo passado de uma democracia plena para uma democracia defeituosa. Tanto *The Economist* (2016), quanto Runciman (2018) defendem que, com exceção dos 19 países com democracias plenas, o resto de países estão imbuídos em democracias defeituosas, centradas, fundamentalmente, em processos eleitorais, corroídas por demandas econômicas que colocam um drama na democracia contemporânea, pelo fato de induzir as pessoas para a posição de consumidores e não cidadãos. O fato, aliado a propagação e ascensão de discursos antidemocráticos e populistas, coloca em questão a eficácia do modelo liberal de democracia em vigor em vários países.

O presente artigo tem por objetivo compreender e evidenciar os caminhos da afirmação da democracia no mundo, e clarificar as nuances que possibilitam a crise da democracia liberal no contexto contemporâneo, tendo em conta os acontecimentos políticos ocorridos no decurso do primeiro quartel do século XXI, tanto em alguns países ocidentais que eram tidos como democracias liberais consolidadas, quanto nos países emergentes, assim como no terceiro mundo. Tendo em conta as ações políticas que põe em risco a democracia liberal nos primórdios do século XXI, tem-se como questão de fundo a seguinte: quais os determinantes das movimentações que concorrem para questionamentos e fatos que evidenciam enfraquecimento deste modelo político na atualidade? Tem-se como hipótese o fato do liberalismo ser incompatível com os preceitos democráticos por induzir os cidadãos a se posicionarem como consumidores e não cidadãos. Portanto, a ineficiência de políticas econômicas liberais na governação tem concorrido para a emergência de falta de confiança nos governantes, a favor de populismos e extremismos antidemocráticos. Outro fator consiste no que Baquero (2018) chama de 'Democracia Institucional' por dar mais primazia a eleições em detrimento de outros indicadores da democracia.

No que concerne à metodologia, para a concretização do artigo privilegiou-se a abordagem qualitativa na base de leitura e análise de bibliografia especializada, focando-se, fundamentalmente nos percursos e resultados do sistema político objeto do presente pesquisa. Para o efeito, o trabalho está dividido em três partes. Depois da parte introdutória, segue-se o capítulo atinente à promoção da democracia liberal e suas nuances, seguido do subcapítulo onde se faz a caracterização das tentativas e consumação de golpes de Estado usando pretextos democráticos. A conclusão do trabalho é antecedida do subcapítulo atinente ao paradoxo da democracia liberal e chances de uma democracia assente em igualdade.

A promoção da democracia liberal e suas nuances

A promoção da democracia insurgiu entre as duas Guerras Mundiais e consolidou-se na segunda metade do século XX, no decurso da guerra fria. Este processo não foi imediato e sim lento, com avanços e recuos no nível de

operacionalização, por estar relacionado com mudança de regimes políticos que “inclui a pré-transição democrática (ou liberalização), transição democrática e consolidação” (TAVARES, 2022, p. 210). Considera que a pré-transição e transição consistem não apenas no macro ambiente do contexto estrutural mais amplo que desencadeia a mudança de regime, mas também as decisões, ações e estratégias de curto prazo que constituem o hiato entre o colapso do regime anterior (como golpes de Estado, revoluções populares, renúncias de líderes políticos, etc.) e o estabelecimento de um governo, o que implica a internalização e constitucionalização dos valores e normas democráticas. Na consolidação, constata-se o aprofundamento do sistema político democrático e do incremento da qualidade desse mesmo sistema, processo que também pode ser constituído por momentos de retrocesso democrático, desde que o sistema se mantenha dentro dos intervalos da democracia liberal ou, no limite, da democracia eleitoral, e entendida no que Habermas (1997) considera Estado Democrático de Direito, na base de dois pilares de sustentação e legitimação do direito moderno: a soberania popular e os direitos humanos, em oposição a regimes totalitário-ditatoriais. Entretanto, Schumpeter (1961) e Weber (1980) defendem que o povo não governa e sim tem a oportunidade de aceitar ou recusar (através do voto) aqueles que os liderarão desde que se respeite o poder limitado, alternância do governo eleitoralmente assegurada, os governados manterem todos os seus direitos cívicos perante os governantes e que a liberdade e a competitividade políticas estejam presentes.

É neste âmbito que a democracia liberal foi sendo instituída em vários países do mundo, tendo como êxito simbólico a queda do muro de Berlim, em 1989, e o desmantelamento do império soviético, em 1991, marcando o encerramento oficial da Guerra Fria, no que Francis Fukuyama afirma ser o triunfo infalível da democracia como forma definitiva de governo humano, que o cataloga de ‘Fim da História’, testemunhada pelo que considera de institucionalização de democracias liberais em países outrora sob a influência soviética, tanto na Europa do leste, quanto na América Latina e Ásia, assim como na África, em um período em que o ocidente já era considerado como de democracia liberal consolidada.

O processo de institucionalização das democracias liberais nem sempre foi via pacífica, tendo em conta as ações violentas em contexto da bipolarização na

Guerra Fria, caracterizado por golpes e contragolpes de Estado, guerras civis, assassinatos de adversários políticos e ideológicos até ao período de hibernação ou aparente estabilidade de democracia liberal, no decurso da última década do século XX. Os desdobramentos geopolíticos internacionais e crises políticas internas em muitos países, no primeiro quartel do século XXI, colocam a descoberta a aparente estabilidade da democracia liberal, apesar de Mounk (2019) considerar que até há pouco tempo, a democracia liberal reinava absoluta, a despeito de todas as suas deficiências, acreditando que a maioria dos cidadãos parecia profundamente comprometida com essa forma de governo, assumindo que a democracia chegara para ficar, e que nada mudaria em curto prazo, tendo como evidência o crescimento económico e a crença de existência de partidos radicais insignificantes em países como a França e nos EUA.

Entretanto, estas afirmações entram em contradição com os acontecimentos recentes ocorridos tanto no Ocidente e América Latina, quanto na Ásia e África, caracterizadas por ações opostas aos preceitos democráticos. Há que destacar algumas caracterizações das ações antidemocráticas. Primeiro, as ações que ocorrem através de golpes de Estado. Bermeo (2016) afirma que existem vários tipos de golpes onde o clássico é apenas um deles. Elenca alguns exemplos dessa diversidade como são os casos de golpes executivos, fraude no dia da eleição, golpes promissórios, ampliação do poder executivo e a manipulação estratégica das eleições. São promovidos pelo próprio governo, ou apresentado como outra coisa que não um golpe. Segundo, a constatação evidenciada por Pijl (2020, p. 92) de que o capitalismo, um dos pressupostos da democracia liberal, "na década 1990 começou a mudar de um neoliberalismo sistêmico para um neoliberalismo predatório", através da acumulação original de capital que envolve violência, e exemplifica os estados pós-soviéticos, onde o processo combinou a privatização criminal com a mobilidade do capital, através de paraísos fiscais *offshore*. Terceiro, a ameaça do autoritarismo fascista à democracia liberal e as suas instituições, fenômeno que já havia sido alertado por Loewenstein (1937) e reforçado com a percepção de que "a democracia ainda não alcançou seu destino, precisa lutar em seu próprio plano contra tudo aquilo que apenas serve ao propósito de poder, devendo-se tornar, pois, uma democracia militante, em constante postura de

autoproteção e de autopreservação" (SOUSA, 2020, p. 232). Finalmente, a ilustração de incongruências da democracia liberal que fazem com que os eleitores experimentem lideranças com varias características, atos que segundo Runciman (2018) colocam em risco o futuro deste modelo político e, por outro lado, uma realidade que induz ao autor deste artigo a questionar a eficácia da democracia liberal no mundo contemporâneo, tendo em conta a possibilidade da frutuosidade do Socialismo Democrático proposto por Poulantzas (1968, 1974, 1978), visando emigrar da igualdade utópica da democracia liberal para a igualdade factual, sem perder de vista o aprimoramento tendo em conta as especificidades contextuais.

Tentativas e consumação de golpes usando pretextos democráticos

A expansão da democracia no mundo moderno tem sido propalada em pretexto de melhoria de condições de vida das sociedades nacionais e no contexto internacional. Um dos atores ativos nesta jornada tem sido os EUA, país que a crítica a considera como uma das democracias liberais mais consolidadas do mundo. As intervenções além-fronteiras ocorrem através de logística, mídia ou intervenções diretas nos países. Por exemplo, em consonância com dados também apresentados por Runciman (2018) com o pretexto de continuamente implantar democracias pelo mundo, os vários governos deste país são responsáveis por golpes de Estados em vários países do mundo, como foram os casos que culminaram com a deposição dos governos de Saddam Hussein, no Iraque, em 2003; a derrubada de Mulá Omar, no Afeganistão, em 2001, ato que foi seguido de uma campanha militar fulminante que culminou com a retomada do poder Talibã, em 2021, depois que as tropas norte-americanas retiraram-se do país.

Consta também que "EUA projetou e preparou o golpe, em fevereiro de 2014, através do apoio ao movimento Maidan², processo que os países da União Europeia também estavam na vanguarda, visando à subordinação da soberania da Ucrânia ao Ocidente" (PIJL, 2020, p. 149). Em sequência, "a mudança de regime em Kiev,

² Onda de manifestações que aconteceram na Ucrânia entre 2013 e 2014, que exigiam maior integração a Europa, providenciar ações contra a corrupção no governo e eventuais sanções contra a Rússia.

transferiu o poder estatal para as mãos de ucranianos ultranacionalistas e bilionários anti-Rússia, decididos a remover o país da órbita pós-Soviética e reorientá-lo em direção ao ocidente" (PIJL, 2020, p. 171).

Similarmente, em decorrência da primavera árabe, os EUA e a França, entanto que forças da OTAN³, tiveram um papel fulcral no derrube de Muammar Kaddafi, na Líbia, em 2011, seguido da institucionalização de um governo de transição até as eleições de 2012. Entretanto, desde então, este país do norte de África e um dos maiores fornecedores de petróleo a Europa, vive um caos político. De acordo com dados evidenciados pela Folha de São Paulo (27/08/2022) a crise se intensificou com impasses pelo poder, que colocou em rota de colisão o grupo sediado em Trípoli, liderado pelo atual primeiro-ministro, Abdulhamid al-Dbeibah, e o chefiado por Fathi Bashagha, ex. ministro do interior e apoiado pelo parlamento.

As evidências apresentadas demonstram que mais do que a institucionalização de democracias nestes contextos, o que se verifica é que, atualmente, estas unidades políticas estão mergulhadas em crises políticas-militares sem fim a vista em curto prazo. Por um lado, a metodologia usada no processo ou pretexto de institucionalização de democracias no mundo afora entra em rota de colisão com a cultura social e política milenar e secularmente instituída, daí que, *a priori* sugere-se o repto da cultura cívica que extravasa a simples intervenção violenta como o caminho para a implantação de democracias liberais ao redor do mundo. Por outro lado, torna-se peculiar que os interventores dê a liberdade para as soberanias nacionais decidirem por si mesmo o ritmo, os termos e as condições da democracia, e não simplesmente intervenções como meio de ampliar a influência ocidental nestas unidades políticas. Igualmente, é questionável a atitude de uma democracia considerada consolidada apadrinhar um governo que, segundo Pijl (2020), apresenta traços ultranacionalista e fascista. Similarmente, há que apresentar, também, as incursões do governo norte-americano, através da CIA⁴, que culminou com o derrube e assassinato de Patrice Lumumba, e a subida ao poder de Mobuto Sese Seko na República do Congo (ex. Zaire) que, em um percurso de 32

³ Organização do Tratado do Atlântico Norte, também conhecido por Aliança do Atlântico Norte, é uma aliança intergovernamental fundada a 04 de Abril de 1949, cujos membros são Estados Unidos da América, Grã-Bretanha, França, Itália e outros.

⁴ *Central Intelligence Agency* (Agência de Inteligência norte-americana).

anos (1965-1997) governou o país de forma autoritária, ditatorial e centralizadora, contrariando os preceitos da democracia.

Perante estes desideratos, há que entender também, através de evidências, os processos de operacionalização das democracias domésticas nas unidades políticas consideradas modelos desses sistemas e, outros, considerados como estando em um caminho intermédio na democratização. Runciman (2018) advoga que as democracias fracas são vulneráveis a golpes de Estado porque suas instituições não são capazes de absorver um ataque frontal. Contudo, esta afirmação pode ser não consistente tendo em conta a volatilidade das práticas atinentes aos golpes contra as democracias em redor do mundo. Por exemplo, após o anúncio dos resultados das eleições presidenciais norte-americanas, em 2016, um dos países considerados como de democracia consistente, surgiram manifestações que concorrem para a existência de fraude no voto eletrônico, que contou com envolvimento da Rússia, que fez um trabalho de base nos bastidores a favor da vitória de Donald Trump que, a ser provado, dilui a consistência da democracia americana. Por outro lado, após as eleições presidenciais que ditaram a vitória de Joe Biden, em 2020, aprofundaram a percepção da crise da democracia norte-americana, cujo expoente foi à invasão ao Capitólio por radicais republicanos, entanto que protesto de uma hipotética fraude eleitoral a favor do candidato democrata. Igualmente, os políticos norte-americanos agora tratam seus rivais como inimigos, intimidam a imprensa livre e começam a rejeitar o resultado de eleições (LEVITSKI; ZIBLATT, 2018, p. 13). Se a democracia norte-americana está em crise, que legitimidade este Estado tem em intervir, implantar ou influenciar democracias liberais no mundo afora?

Indo para o contexto brasileiro, considerado como um Estado de democracia intermédia, há que destacar alguns episódios relevantes que elucidam a crise na democracia na atualidade. Têm-se como antecedentes, os atos iniciados pela instabilidade política que criou condições para o processo de *impeachment* que culminou com a destituição de Dilma Rousseff, em 2016, com maior protagonismo tanto da Câmara, quanto do Senado. Igualmente os processos judiciais que criaram condições para ilegitimidade do potencial vencedor nas eleições presidenciais de 2018, Luís Inácio Lula da Silva, criando-se condições para a vitória de Jair Messias

Bolsonaro. A subida ao poder de Bolsonaro suscita duas abordagens a considerar. Por um lado, a transparência questionável do judiciário por indícios de promiscuidade, visando facilitar o caminho da vitória de quem viria, posteriormente, ser proclamado vencedor. Ademais, Sérgio Moro, juiz que julgou o caso que culminou com a prisão e consequente ilegitimidade de Lula, foi nomeado Ministro da Justiça no governo advindo das eleições de 2018, o que fortifica os indícios de porosidades na transparência do processo, reforçando a percepção de consumação do golpe executivo. Caso similar a do Brasil aconteceu em Moçambique, país que a crítica considera ser uma democracia fraca devido a vários fatores, onde se destaca a violência política nas campanhas eleitorais e, principalmente, no período pós-eleitoral, devido a acusações frequentes de fraudes. O que reforça as acusações de fraudes é o fato de, por exemplo, um anterior presidente da CNE⁵, João Leopoldo da Costa, ser posteriormente nomeado vice-ministro da saúde, num executivo que chegou ao poder numa altura em que este cidadão era o responsável máximo das autoridades eleitorais. Os três exemplos de realidades socioculturais e políticas diferentes vem demonstrar que a democracia ainda não atingiu a perfeição desejada, além da tendência de promiscuidade dos aparelhos judicial e eleitoral, o que, também, concorre para a morte lenta das democracias.

As sugestões de Landau (2012) e Sousa (2020) destacam a possibilidade dos países admitirem limites na democracia para se evitar que ameaças ao constitucionalismo, governos iliberais e ideologicamente antidemocráticas, a exemplo de partidos de cunho nazista, emergjam a partir de práticas permitidas internamente nas constituições. Foi assim que se pavimentou o caminho para a ditadura nazista em 1933, na Alemanha, processo que iniciou com a fundação do Partido Nazista, em 1920, seguido de uma ascensão meteórica devido ao apoio popular, ao ponto de torna-se o maior partido alemão, em 1932. Após a vitória de Bolsonaro, em 2018, o seu mandato foi acompanhado por discursos de incitamento a violência e, também, o questionamento do voto eletrônico, não obstante ter sido o instrumento que carimbou a sua vitória nas eleições que o levou ao poder. Alias chegou-se a cogitar um golpe clássico através de intervenção militar, em caso de

⁵ Comissão Nacional de Eleições de Moçambique.

derrota, não obstante a maioria das previsões indicarem a vitória do seu adversário, Lula da Silva. Portanto, no percurso de governação bolsonarista, criaram-se condições favoráveis de incitamento a ações antidemocráticas, como veio a provar-se depois da derrota. Similarmente ao ocorrido nos EUA, com vitória de Lula sobre Bolsonaro com margem mínima (50,90% contra 49,10%), aliado aos discursos antidemocráticos e acusações de fraudes sem provas, e inspirados no caso americano, o que consistiu na invasão ao Capitólio entanto que a via anticonstitucional de chegada ao poder, o Brasil testemunhou a invasão ao palácio dos três poderes, por bolsonaristas, simbolizando o expoente da defesa de um golpe de Estado, com a finalidade de instalar o caos e conseqüente instituição de um estado de sítio, atos insuflados por partidários populistas, e pela facilidade provida pelas tecnologias de comunicação na difusão de *fake news*, entanto que informações desprovidas de razão. Consta que

a maioria dos partidários dos populistas tem plena consciência de que seu líder mente, dissemina mensagens de ódio e não passa de um bronco, convencidos de que os políticos tradicionais nada têm a lhes oferecer. É precisamente isso que os atrai nele. Sempre existe a chance, dizem a si mesmos, de que o populista realize uma fração de suas promessas irrealis (MOUNK, 2019, p. 10).

É um fato que a ameaça populista à democracia é mais séria do que nunca, ao ponto de, no caso brasileiro, uma franja significativa da população defender um governo militar. Por exemplo, em 1995, apenas uma em cada dezesseis pessoas acreditava que um governo militar era um bom sistema de governo; hoje, a proporção é de uma em seis (MOUNK, 2019, p. 17). A pretensão torna-se mais preocupante quando é apoiada pela elite política no governo, tal foi o caso dos quatro anos de liderança de Jair Bolsonaro, o que expõe as raízes antidemocráticas das instituições supostamente democráticas que, apesar de chegar ao poder por via aparentemente democrática, nem sequer são democratas por, de forma recorrente, defenderem opiniões opostas a esses preceitos. A pretensão torna-se mais alarmante quando esta elite controla a mídia e internet, entanto que veículos difusores de múltiplas informações. Apesar de vantagens da mídia, a difusão de informação desprovida de

inteligência coloca este privilégio em contramão aos ditames democráticos que, no caso do Brasil, entre 2018 e 2022, constatou-se, por exemplo, discursos contra as instituições independentes tal são os casos de fundações, sindicatos de trabalhadores, *think tanks*, associações religiosas e outras organizações não governamentais. Portanto, mais que uma ferramenta útil para o poder, as plataformas digitais podem e contribuem para mudanças profundas, tanto nos sistemas políticos, quanto na governação em si. Aliás, foi através de plataformas digitais como o *Twitter*, *Whatshap* e *Facebook* que foram difundidas as manifestações e pretensões de consumação de golpe de Estado tendo como pretexto informações não comprovadas, de que as eleições presidenciais brasileiras foram fraudulentas. Se, por um lado, as plataformas digitais de comunicação foram determinantes para as tentativas de depor um governo democraticamente eleito no Brasil, estas plataformas também podem ter efeito oposto. Por exemplo, estas plataformas foram determinantes na difusão e programação de revoltas que ficaram conhecidas como 'primavera árabe', fatos que culminaram com o derrube de autocracias da Tunísia, Líbia e Egito e a tentativa falhada de derrube da autocracia na Síria, com forte apoio dos EUA. Cerca de 70% da coleta de informação dos EUA é subcontratada ao setor privado, criando um poderoso bloco de forças com interesse na continuação do estado de vigilância e da guerra (PIJL, 2020, p. 135). Consta que as mídias sociais operadas por empresas como *Facebook*, *Yahoo*, *Apple*, *Google* e *Microsoft*, através de acordos secretos, dando acesso ao governo dos EUA as suas bases de usuários para fins de vigilância, tornaram-se um vasto motor de busca para rastrear a oposição e formar a espinha dorsal da manipulação da sociedade civil, junto com operadores privados e ONGs.

Os dados até aqui apresentado tanto nos contextos de democracia considerada consolidada, quanto nos de democracia intermedia ou emergente, assim como nos considerados de democracia fraca apresentam evidências de porosidades profundas nos ideais de democracia liberal. Perante os fatos apresentados torna-se peculiar questionar se a democracia liberal é um sistema político possível ou uma utopia?

Paradoxo da democracia liberal e chances de uma democracia assente em igualdade

No percurso da história, as sociedades humanas foram experimentando modelos de gestão social e sistemas políticos que no seu caminho se confrontaram com reações que contrariam os sistemas instituídos. É neste âmbito que surgiu o escravismo, o feudalismo, o mercantilismo, o socialismo, assim como o capitalismo, um dos elementos constituintes da democracia liberal, por sua conexão a economia de mercado.

A democracia pertence antes à sua essência, mesclando a questão de soberania do povo com a da igualdade (ROSANVALLON, 1993, p. 129). Portanto, a democracia prospera quando se dá oportunidade as massas populares na escolha dos seus anseios. Entretanto, apresenta-se um dilema tendo em conta que “no contexto capitalista não conseguimos satisfazer as demandas democráticas, porque vivemos num mundo baseado em desigualdades, o que nos remete a percepção de que a democracia frágil é a democracia possível (RUNCIMAN, 2018, p. 205). Para que haja uma democracia perfeita deve-se democratizar todo o sistema social, fato que é possível, mas que nunca será concretizado nas estruturas sócio-políticas atuais. É neste âmbito que Dahl (2001) descreve que a ligação entre a democracia e o capital é um casamento tempestuoso, uma simbiose antagônica por constatar que a democracia e o capitalismo de mercado estão encerrados num conflito permanente em que cada um modifica e limita o outro. Consta que a eficácia democrática é muitas vezes corroída por fatores marginais, sobretudo os atinentes a instabilidade *versus* estabilidade econômica (RUNCIMAN, 2018, p. 205). Este pensador diz que existem fortes indícios históricos de que, toda a vez que a economia encalha, a democracia se fratura devido, por exemplo, ao florescimento da fúria populista e imediatista que, em vez da melhoria dos processos democráticos, acabam deteriorando a própria democracia, apesar da procura incessante de uma vida melhor. Portanto, os populismos estão normalmente imbuídos por discursos radicais e conservadores que entram em choque com a essência da democracia, mas legitimados pelo eleitorado, tal foram os processos que culminaram com a eleição dos presidentes Donald Trump e Jair Bolsonaro, nos EUA e Brasil respectivamente.

Estas realidades colocam em xeque os que advogam que as democracias prosperam quando se dá oportunidade as massas populares, sobretudo na sua participação. Vale reafirmar o exemplo evidenciado por BELINO e GOMES ao defender que "a democracia liberal foi imaginada para uma sociedade dividida em classes e que este sistema político só será preservado e respeitado quando a economia caminhar bem" (2019, p.15). Advoga-se que a partir do momento que a economia passa por depressão, inflação ou outras crises ela não medirá ações para se reerguer, mesmo que isso signifique comprometer o regime democrático ou, no mínimo, a ascensão do que Mounk (2019) chama de 'democracia iliberal ou democracia sem direitos', atos que ocorrem em lugares onde a maioria opta por subordinar as instituições independentes aos caprichos do executivo, ou por restringir os direitos das minorias que a desagradam; e do 'liberalismo antidemocrático ou direitos sem democracia', ações políticas das elites a despeito de contarem com eleições regulares e competitivas, ou seja, as eleições raramente servem para traduzir a opinião popular em políticas públicas. Há que esclarecer que o direito nem sempre é sinônimo de justiça e sim da legalidade. Por exemplo, as desigualdades que o capitalismo traz geram um desequilíbrio na distribuição de recursos políticos. Portanto, existem cidadãos que obtêm maior influência política que os outros, o que viola diretamente o princípio de igualdade política da democracia. Numa sociedade suportada por desigualdades não há democracia o que, por sua vez, remete o contexto a constantes crises cuja face visível ocorre quando as instituições não respondem aos anseios dos cidadãos, daí a tensão constante entre democracia e liberalismo.

Perante estes dados torna-se peculiar recuar ao século XIX ao encontro do *Capital*, obra magna de Karl Marx, que sintetiza as críticas ao capitalismo, por assumir que o lucro do patrão é obtido a partir da exploração da mão de obra do trabalhador. No caso, afirma que a classe dominante nunca deseja que a situação mude, pois se encontra em uma situação confortável, daí a missão dos desfavorecidos lutarem pelos seus direitos, o que fará com que surja uma sociedade sem classe, ação que seria alcançada pela união da classe trabalhadora organizada em torno de um partido revolucionário. O Estado capitalista comporta, nas suas estruturas um jogo dentro dos seus limites do sistema, certa garantia de interesses

econômicos de classes dominantes num contexto em que o campo de luta de classe é dupla: assenta por um lado, na luta política de classe e, por outro, na luta econômica de classe, mas ambos na defesa de interesses da classe dominante, tanto no capitalismo concorrencial, quanto no capitalismo monopolista, cuja operacionalização ocorre no espaço nacional e no contexto internacional, mas com um denominador assente em contradições e conflitos de interesses entre as classes sociais. (POULANTZAS, 1968, p. 185). Poulantzas (1968, 1970, 1975) também anuncia a inconsistência da democracia liberal no contexto de capitalismo em crise. Analisa a referida crise nas suas varias etapas e advoga que, está-se num processo irreversível de transição para o socialismo. Não duvida que o Estado seja uma unidade política de agentes entregues a antagonismos, todavia, a sua determinação, não deve ser enquanto algo composto por agentes de produção distribuídos em classes sociais, mas enquanto massa de indivíduos-cidadãos, cuja participação em uma comunidade política nacional se manifesta no sufrágio universal e, a expressão da vontade geral deve ser constituída por instituições tais como representatividade parlamentar, as liberdades parlamentares, o sufrágio universal e a soberania popular. Assim, para que o Estado sirva, de fato, para a satisfação do bem comum, nas suas teorizações, Poulantzas propõe mudanças revolucionarias dos sistemas de governo, quer do Estado marxista e autoritário para o democrático⁶ e, simultaneamente, do capitalismo para o socialismo, resultando no que chama de Socialismo Democrático. Ao defender o socialismo, apresenta-se como um teórico que acredita que o bem comum só é possível perante uma sociedade livre de desigualdades, o que pressupõe um sistema de organização social e econômica assente na propriedade pública e na administração coletiva do Estado. E, ao defender a democracia popular pressupõe a necessidade do triunfo das vontades e liberdades dos cidadãos e, conseqüentemente, a concretização das vontades populares.

Por seu turno, Wallerstein (1992) que, concordando com Poulantzas, afirma que a crise e o fim do capitalismo são inevitáveis, contudo, defende que o socialismo é incerto. Os riscos do percurso para o Socialismo Democrático defendido por Poulantzas e as incertezas para o socialismo trazidas por Wallerstein não significa

⁶ Entanto que um termo polissêmico, Poulantzas refere-se, especificamente, a democracia popular que visa à escolha e satisfação das necessidades do povo.

que se está perante uma utopia, mas um processo em marcha que, apesar de não saber-se quanto tempo levará, o otimismo está patente de que a curto, médio ou longo prazo esta teorização será concretizada na prática. Todavia, não há dúvidas que os caminhos para o alcance de um Socialismo Democrático sejam sinuosos, tanto nos contextos onde Poulantzas serviu de amostra nas suas teorizações, quanto no mundo em geral, apesar da crise atual do capitalismo. Igualmente, num contexto em que as soberanias nacionais apresentam muitas porosidades perante a globalização e, por outro lado, devido aos interesses do capital monopolista, os caminhos a ser percorridos e superados para o alcance eficiente do Socialismo Democrático são ainda mais desafiantes. O exemplo trazido por Runciman (2018) quando a Grécia sofreu uma das piores depressões do mundo moderno pela queda da renda nacional, com o desemprego superior a 50% entre os jovens e no impasse com os credores é ilustrativo. Consta que Yunus Varoufakis, na qualidade de ministro da economia da Grécia, adotou uma estratégia que desafiava os credores gregos (entre eles o Fundo Monetário Internacional e os países membros da União Europeia, especialmente a Alemanha), a aceitar uma reestruturação da dívida grega, sob pena de consequências catastróficas de o país abandonar a zona Euro. As pressões destas instituições esvaziaram a soberania nacional e, conseqüentemente, o governo democraticamente eleito. Cita que este ministro, passou boa parte do seu tempo no cargo, ao longo de 2015, preocupado com a iminência de um golpe, fatos que vem descritos no seu livro *Adults in the room*. E numa argumentação metafórica explica que a economia grega respirava por aparelhos suportados por uma série de empréstimos temporários do Banco Central Europeu, que tinha opção de tirar os tubos do sistema bancário grego. Portanto, em todos os dias que ocupou o cargo, Varoufakis teve medo de acordar e descobrir que os bancos tinham fechado. A esse tipo de golpe requer apenas que um governo democraticamente eleito se veja na situação de refém de forças a que não pode resistir.

Num contexto baseado em hierarquizações, de forma consciente ou não, estar-se-á sempre perante desigualdades em maior ou maior proporção, dependendo do contexto específico em que o fenômeno sócio-político e econômico ocorre. Constata-se que a democracia liberal não possui mecanismos que possibilitem agregar essa diversidade e anseios populares, daí a necessidade de

criarem-se espaços nos quais os cidadãos possam apresentar suas opiniões e construir acordos sobre políticas que atendem interesses comuns, o que só é possível com o Socialismo Democrático proposto por Poulantzas, sem perder de vista o aprimoramento tendo em conta as especificidades contextuais.

Conclusão

Após o cruzamento de vários fatores atinentes a contemporaneidade, constata-se que a democracia liberal nunca atingiu ao seu ideal, o que significa que sempre funcionou de forma razoável, por não alcançar a perfeição desejada. Apesar da aparente resiliência, este sistema político sempre esteve esvaziada nos propósitos tendo em conta os paradoxos nas suas premissas. Isto se deve, fundamentalmente, a dois fatores: por um lado, a crença em políticas liberais, baseadas no individualismo, capitalismo e na divisão de poderes e, por outro, na democracia fundamentada na soberania popular e na igualdade, daí a composição da democracia liberal. Entretanto, as crises econômicas no contexto capitalista ocasionam a renúncia dos conteúdos emancipadores da tradição democrática, o que demonstra incompatibilidades com a democracia. Portanto, os modelos experimentados até ao presente, continuam a não responder aos anseios das classes desfavorecidas da sociedade, devido a fatores estruturais e problemáticas atinentes às conjunturas histórico-ideológicas que guiaram e continuam a moldar o funcionamento dos Estados tanto no ocidente, quanto em outros quadrantes do mundo onde a razoabilidade é muito mais remota, como são os casos da maioria dos países asiáticos e africanos.

Contudo, ainda é muito prematuro assumir que a democracia está chegando ao fim, mas cada país vai experimentando as várias facetas da democracia, oscilando com realidades atinentes a autoritarismo ou o que Boaventura de Sousa Santos (2019) chama de democradura, que consiste num hibridismo, processo governativo que complementa a democracia e decisões autoritárias, realidade que vem caracterizando a maioria dos Estados no mundo. Portanto, não se advinha o fim da democracia em curto prazo, daí o optimismo de que o caminho pela frente pode se revelar bem mais longo do que se pode imaginar, sobretudo, na necessidade de

colocar nos carris os ditames de uma sociedade assente na igualdade, justiça e liberdade, o que começa pelo respeito da integridade e vida do próprio ser humano.

Em presença das incongruências da democracia liberal e da deterioração sistêmica do capitalismo, são necessárias mudanças profundas que passam necessariamente por reinventar a democracia, o que pressupõe considerar questões relacionadas à vida e à dignidade, os mecanismos de participação popular, direitos sociais, sem perder de vista os desafios atinentes ao surgimento de novos elementos que acompanham a contemporaneidade, sobretudo a velocidade de relações assentes no cosmopolitismo e globalização que, se não forem suficientemente avaliados, fragilizam cada vez mais as fronteiras soberanas dos Estados e, conseqüentemente, os anseios dos cidadãos e o Estado como um todo, o que passa pelo entendimento básico dos ditames da essência da democracia. O não entendimento básico da democracia pode ser nefasto a sua essência por crias brechas que permitem seus inimigos violarem seus princípios em nome da própria democracia, tal são os casos de populismos que determinaram a eleição de Donald Trump, nos EUA e Jair Bolsonaro, no Brasil.

Reinventar a democracia pressupõe mudanças revolucionárias. As teorizações poulatzeanas podem ser uma via relevante, visando resolver problemas tanto teóricos, quanto práticos, visando à construção de uma democracia possível. A implantação de um Estado sob a gestão baseado no Socialismo Democrático também carece da conjugação de vários fatores, cujo mote deve estar baseado no pressuposto de que o Estado deve ser, de fato, uma instância que visa a coesão social, o que não é possível numa realidade baseado no capitalismo e na cultura política autoritária.

Referências bibliográficas

BAQUERO, Marcello. *Democracia Inercial – Assimetrias entre economia e cultura política na América Latina*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. 2018.

BELINO, Virginia; GOMES, Victor. Teoria democrática: uma breve análise. In: *O Cosmopolítico* - ISSN 2318-9711 - v. 6 n.1 junho. 2019. Acessado aos 12/7/2023 e disponível em <https://periodicos.uff.br/ocosmopolitico/article/view/53787>

BERMEO, Nancy. On democratic backsliding. In: *Journal of Democracy; Baltimore* Vol. 27. 2016. Pp. 5-19. Acessado. Acessado em 17 de agosto de 2020 e disponível em <https://www.proquest.com/docview/1771758539?pq-origsite=primo>

BOBBIO, Norberto. Democracia. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 1ª edição. Brasília: UnB. 1998.

DAHL, Robert. *Sobre a Democracia*. Brasília: UnB, 2001.

FUKUYAMA, Francis. Por que o desempenho da democracia tem sido tão ruim? *Journal of Democracy em Português*, São Paulo, v. 4, n. 2, p.47-62, out. 2015. Acessado aos 3 de setembro de 2023 e disponível em http://www.plataformademocratica.org/Arquivos/JD-v4_n2_03_Por_que_o_desempenho_da_democracia_tem_sido_tao_ruim.pdf

HABERMAS, Jurgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. V. 2. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro. 1997.

LANDAU, David. *Abusive Constitutionalism*. V. 47. University of California: Danis. 2012.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 2018.

LOEWENSTEIN, Karl. Militant Democracy and Fundamental rights. In: *The American Political Science Review*. V. 31, pp. 417-432. 1937.

MARX, Karl. *O Capital*. Coimbra: Edições 70. 2018.

MOUNK, Yascha. *O povo contra a democracia: Porque nossa liberdade corre perigo e como salvá-la*. Tradução: Cássio Leite e Debora Landsberg. Companhia das Letras. 2019.

PIJL, Kees Van der. *A nova guerra fria e o prisma de um desastre - Ucrânia o voo MH17*. Tradução Leonardo César Souza Ramos. Belo Horizonte. Fino Traço. 2020.

POULANTZAS, Nicos. *Fascisme et dictature*. Paris: Maspero. 1970.

POULANTZAS, Nicos. *L'État, le pouvoir, le socialismo*. Paris: Presses universitaires de France. 1978.

POULANTZAS, Nicos. *La crise des dictatures*. Paris: Seuil. 1975.

POULANTZAS, Nicos. *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*. Paris: Seuil. 1974.

POULANTZAS, Nicos. *Pouvoir politique et classes sociales*. Paris: Maspero. 1968.

ROSANVALLON, Pierre. L'Histoire du mot démocratie à l'époque moderne. In: *Revista La Pensée Politique*. nº I, Maio, 1993.

RUNCIMAN, David. *Como a democracia chega ao fim*. São Paulo: Todavia. 2018.

SANTOS, BOAVENTURA. In: MÍDIA NINJA. Caetano entrevista Boaventura de Sousa Santos. Consultado aos 17/07/2019 e disponível em:
<http://midianinja.org/caetanoveloso/entrevista-boaventura-de-sousa-santos/>

SARTORI, Giovanni. *Teoria da Democracia Revisitada*. Vol. 1. São Paulo: Ática. 1994.

SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura. 1961.

SOUSA, Cláudio (Coordenação). *Dicionário de Eleições*. Curitiba: Juruá Editora. 2020. ISBN: 978-65-5605-244-1

TAVARES, Ricardo (Coordenação). *Dicionário e Ciência Política e Relações Internacionais*. Edições Almedina. Coimbra. 2022.

THE ECONOMIST. The Economist Intelligence Unit's Democracy Index. 2016. Acessado 4 de setembro de 2023 e disponível em:
https://www.eiu.com/public/topical_report.aspx?campaignid=DemocracyIndex2016

WALLERSTEIN, Immanuel. *Geopolitics and geoculture*. Cambridge: Cambridge University Press. 1992.

WEBER, Max. *Parlamento e governo na Alemanha reordenada*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

21. Os discursos e a democracia do século XXI: as novas ascensões dos governos de direita



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-21>

Lorena da Silva Bulhões Costa¹

INTRODUÇÃO: O FANTASMA DO TOTALITARISMO E AS NOVAS CRISES DEMOCRÁTICAS

O tema da presente pesquisa é o discurso neoliberal e como este elemento, enquanto símbolo, é determinante para a quebra do acordo democrático. A análise será feita a partir das falas proferidas pelo ex-presidente Jair Bolsonaro, majoritariamente, nos períodos de 2018 a 2022. Ou seja, a compreensão do debate será realizada, aqui, considerando o discurso neoliberal. Democracia é um conceito múltiplo em seu cerne. Pode ser considerada como um certo tipo de governo, um conjunto de mecanismos em funcionamento em um Estado ou como um comportamento (CRICK, 2003). O trabalho procura argumentar que o neoliberalismo, por meio de um tipo de discurso específico, ataca essas três maneiras de compreender a democracia.

O que se viu em 2023 foi o resultado do que pode ser considerado, inicialmente, um tipo de comportamento democrático. Em 2013, houve uma insatisfação generalizada, que parecia se aplicar aos preços das passagens de ônibus. Esse movimento culminou com o golpe contra a presidente Dilma Rousseff, três anos depois. Em 2018, verificou-se o real significado dos movimentos ocorridos em 2013, com a eleição de um presidente abertamente neoliberal. Na greve dos caminhoneiros, em 2018, já era possível ler palavras de ordem, em faixas, que exigiam uma intervenção militar.

¹ Universidade Federal do Pará – UFPA. <https://orcid.org/0000-0003-3805-9422>

O descaso do governo federal com a COVID-19, com o foco no desenvolvimento econômico, e não na tentativa de salvar aqueles que contraíam a doença, acabou gerando insatisfação, e esse pode ser apontado como um dos fatores que, em 2022, ensejou a derrota de Bolsonaro nas urnas, consolidando-o como o único presidente brasileiro a não se reeleger. Apesar desse revés, seus eleitores não esmoreceram e, inconformados com a derrota, foram às ruas exigir, em atos que se espalharam por todo o país, que as eleições fossem anuladas, insistindo, novamente, na necessidade de instauração, por parte do exército, de uma intervenção militar.

As ações, que durante um certo período foram relativamente pacíficas, atingiram seu ponto máximo de violência no dia 8 de janeiro de 2023, quando apoiadores do ex-presidente invadiram as sedes dos três poderes, em Brasília, destruindo inúmeros patrimônios nacionais. Seus fundamentos eram construídos sobre discursos de ódio e *fake news*, proferidas não apenas em relação ao atual presente, mas também a membros de outros poderes, mirando principalmente o judiciário.

Nesse ponto, ainda era incerta a participação de membros ligados diretamente à presidência nos eventos ocorridos. Isso mudou poucos dias depois, quando uma operação na casa de Anderson Torres, ex-ministro da Justiça, encontrou o que ficou denominado pela mídia de “minuta golpista”. O documento previa a instauração de um regime militar, caso Bolsonaro perdesse as eleições. Em setembro de 2023, Mauro Cid, antigo ajudante de ordens de Jair Bolsonaro, assina acordo de delação premiada, afirmando que partes das forças armadas possuíam conhecimento da possibilidade de um golpe militar, e concordavam com isso.

Como compreender tais eventos não apenas como uma sucessão fática, mas a partir de uma visão filosófica? O que se propõe aqui é partir de dois conceitos, interconectados através da noção de discurso: a ideia de democracia e a de neoliberalismo. Nesse sentido, qualquer tipo de estudo sobre uma instituição social perpassa não apenas por sua instauração, ou seja, a delimitação daqueles princípios que são necessários para que um instituto seja aplicado a uma determinada comunidade, mas também daqueles conceitos que são necessários para que sua estabilidade seja possível. A teoria da justiça de Rawls, por exemplo, estabelece

aqueles princípios de justiça que permitem que esse conceito seja aplicável e aqueles que são necessários para sua estabilização. Os dois princípios de justiça² são importantes para reconhecer esse conceito como aplicável dentro de uma certa comunidade. Entender a necessidade de conceber um consenso sobreposto, em uma comunidade plural, é relevante para entender sua estabilidade (RAWLS, 2016; 1996).

Com a democracia, na leitura desenvolvida aqui, ocorre o mesmo. E a tese apresentada é que o neoliberalismo, apesar de ser aplicado a um regime democrático, não é compatível com a sua estabilidade. E isso pode ser vislumbrado, no Brasil, da forma demonstrada acima, isto é, com um movimento em tese popular, iniciado em 2013, mas que foi alterado para se tornar flagrantemente antidemocrático, dez anos depois. A ideia aqui é afirmar que o elemento que permitiu que a democracia fosse profundamente questionada e abalada na data citada não surgiu apenas em 2022, mas sim foi um discurso construído ao longo de décadas por Bolsonaro e que faz parte de uma ideologia muito maior que busca, justamente, destruir as bases democráticas de qualquer estado no qual se aplica. Isso tudo será compreendido por meio do próprio discurso do presidente, não de atos institucionais.

O ponto específico que este trabalho pretende abordar, é tentar compreender por que o discurso, em si, isto é, enquanto símbolo, é relevante para a estrutura democrática de um país, capaz de abalar esse elemento, a depender do teor do que é discursado (LIMA; LIMA, 2021). Ou seja, é explicar, porque Bolsonaro dedicar seu voto no Impeachment de Dilma Roussef, em 2018, ao seu torturador é algo grave do ponto de vista coletivo, mesmo que, em seu governo, ele não tenha instaurado um DOI-CODI para torturar seus opositores³.

² Os dois princípios de justiça de Rawls (2016) são o resultado encontrado por ele como corolário do seu método contratualista kantiano, na obra *Uma Teoria da Justiça*. O primeiro princípio de justiça coloca que: "Cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdade para as outras pessoas" (RAWLS, 2016, p. 73). O segundo princípio de justiça pode ser formulado da seguinte maneira: "as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos." (RAWLS, 2016, p. 73).

³ Nesse sentido, Dardot et al (2021, p. 304, grifo do autor) afirmam que: "Toda sua história nos convence: *não há neoliberalismo que não seja autoritário* e não há simetria possível entre o liberalismo do século XIX e o neoliberalismo. É preciso, então, se pôr a explicar de que modo este último é autoritário, mesmo quando não se impõe por uma ditadura ou Estado autoritário".

A análise dos discursos proferidos por figuras públicas não é algo novo. Desde Cícero (2008) já existe um interesse em compreender de que forma aquilo que é proferido em campos de atuação política pode ser compreendido de forma diferente de uma conversa entre dois amigos, por exemplo. Ao longo da Idade Moderna e da contemporaneidade, a compreensão da relevância desse argumento ganhou força tanto com a emergência da teoria crítica, quanto a partir da própria virada linguística (CHILTON, 2004).

Há, de acordo com Foucault (2004, p. 20), uma vontade de verdade, inerente ao discurso, que tem por objetivo central a necessidade de excluir aqueles sujeitos que procuram se opor a essa vontade. Essa pretensão, ainda de acordo com o mesmo autor, se cumpre porque o discurso é um elemento que ganha força através da própria atuação e da importância intrínseca que o ser humano lhe confere no seio social. Em si, ele guarda uma série de elementos de dominação, servidão, lutas e ferimentos que fazem parte de um processo transitório, tendo em vista a natureza própria da palavra que é proferida.

Considerando, portanto, a relevância do campo da análise do discurso, os ensinamentos de Foucault sobre a necessidade de compreender esse elemento como parte de uma estrutura de dominação e a interferência profunda que tal processo possui, hoje, no próprio sistema democrático, torna-se possível perguntar: é possível, através da análise do discurso de Jair Bolsonaro, compreender de que forma a democracia pode ser ameaçada pelo neoliberalismo?

A importância de estudar esse tema pode ser pensada a partir de três pontos específicos: a relevância do discurso, enquanto elemento constitutivo da esfera pública, como pode ser compreendido a partir de autores como Foucault (2004). Em segundo lugar, é preciso entender a relevância do neoliberalismo, não apenas como a estrutura política de um determinado país, em um espaço de tempo específico, mas como uma forma de pensamento mais ampla, que é determinante para o desenvolvimento da cultura de um país e como seu processo democrático pode ser compreendido (FOUCAULT, 2008; DARDOT E LAVAL, 2016).

Por fim, é preciso ressaltar não apenas a importância da manutenção da democracia como um elemento que possibilita o afastamento de regimes autoritários, mas como fundamento da própria estrutura que permite a preservação

de grupos que se desenvolvem, tão somente, com a diversidade existente em uma sociedade livre. Parte-se, aqui, do pressuposto de que o neoliberalismo não precisa da estrutura democrática para se manter enquanto sistema político, mas antes se beneficia da sua destruição (LAZZARATO, 2019; BROWN, 2015).

Seguindo os ensinamentos de Marconi e Lakatos (2017) é possível afirmar que o método de abordagem da pesquisa é indutivo, tendo em vista que parte de um elemento concreto, os discursos proferidos por Bolsonaro, para então realizar uma análise que levam a conceitos mais gerais que podem ajudar a explicar o fenômeno citado, como o de neoliberalismo. Além disso, será utilizado, como método para a realização da pesquisa a análise do discurso, enquanto forma de desenvolver o tema que pertence, especificamente, à ciência política. A técnica de pesquisa será bibliográfica e utiliza, primeiramente, a obra *Political Discourse Analysis* de Norman e Isabela Fairclough, com a seleção das falas de Bolsonaro a partir do livro *Bolsonaro e seus Seguidores: 1.560 frases*, de Walter Barretto Jr. A fim de especificar o conceito de neoliberalismo, será utilizada a obra *Nascimento da biopolítica*, de Foucault, assim com as obras de Dardot e Laval, especialmente o livro *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Como análise do elemento democrático, o foco será a obra de Wendy Brown, *In the Ruins of Neoliberalism* e o livro de Dardot et al, *A escolha da guerra civil*.

O trabalho será dividido em quatro etapas, que correspondem aos seus objetivos específicos. Na primeira delas, a necessidade será compreender a estrutura do discurso proferido por Bolsonaro, especialmente no tocante aos elementos que estão relacionados com o tema aqui proposto, isto é, com a estrutura democrática do país. Em segundo lugar, a tentativa será entender o conceito de neoliberalismo, especialmente como esse elemento está presente no discurso de Bolsonaro. Por fim, nos dois últimos tópicos o trabalho relacionará democracia e neoliberalismo, analisando a sua receptividade no discurso de Bolsonaro e como isso ajudou a desestruturar a democracia brasileira.

O DISCURSO DE BOLSONARO E A AMEAÇA AOS TRÊS ELEMENTOS DA DEMOCRACIA

Fairclough e Fairclough (2012) afirmam que a análise do discurso, conforme o método é compreendido pelos autores, não é, simplesmente, uma forma de compreender as estruturas mentais que formam a comunicação humana, mas versa sobre as narrativas presentes em uma determinada estrutura política e que podem ser entendidas, especificamente, por meio do estudo da fragilidade que esta possui em um determinado período de crise. Há uma dimensão prática na argumentação. Razões práticas, na filosofia, são estudadas quando não há, simplesmente, a tentativa de compreender se algo é ou não verdadeiro, mas antes há a pretensão de fornecer razões para agir. Em uma crise, a imposição de uma determinada narrativa possui a intenção de fazer valer uma certa leitura daquele momento crucial na história do país, para que isso influencie diretamente na forma de agir do povo.

Os autores afirmam, ainda, que a tentativa daqueles que estão em uma posição de poder, nesse caso a presidência da República, é impor uma determinada narrativa, uma vez que a medida em que os sujeitos creem na forma como a crise é vista por aquele que está no comando, então é mais fácil fazer com que os cursos de ação que ele deseja sejam mais facilmente implementados (FAIRCLOUGH e FAIRCLOUGH, 2012). É assim que os atores políticos fazem com que haja, por exemplo, uma resposta mais liberal igualitária ou neoliberal a uma crise sanitária como a do coronavírus.

É possível se preocupar, meramente, com o discurso em si. Isto é, analisar tão somente o símbolo. A tentativa da presente pesquisa perpassa por esse ponto, mas parte do pressuposto, colocado por Foucault (2004), de que o discurso, em si, é um elemento que possui poder para dominar e perpetrar situações de descaso em relação a minorias sociais. A ideia, portanto, concordando ainda com Fairclough e Fairclough (2012) é estabelecer de que forma os atos como o dia 8 de janeiro foram resultado do discurso de Bolsonaro. Isto é, não de ações institucionais específicas, mas antes da própria estrutura argumentativa perpetrada por ele. Mas, para compreender quais os elementos políticos mais amplos que geram esse tipo de discurso, antes é necessário expô-lo, separando seus elementos a fim de conseguir entender aquilo que precedeu a crise democrática mais aguda.

No ano de 1999 Bolsonaro declara, em entrevista à TV Bandeirantes que:

Através do voto você não vai mudar nada nesse país, nada, absolutamente nada! Só vai mudar, infelizmente, se um dia nós partimos para uma guerra civil aqui dentro, e fazendo o trabalho que o regime militar não fez: matando uns 30 mil, começando pelo FHC, não deixar para fora não, matando! Se vai morrer alguns inocentes, tudo bem, tudo quanto é guerra morre inocente (BARRETTO JR, 2021, p. 11).

Em 2008, quando ainda era deputado federal, Bolsonaro afirmou, em discurso em frente ao clube militar, que “o erro da ditadura foi torturar, e não matar”. Em 2011, ainda enquanto deputado, ele diz “É mentira que o regime militar foi uma ditadura”. Em 2016 assevera que em “31 de março devemos, sim, comemorar essa data. Afinal de contas, foi um novo 7 de setembro (...). O Brasil merece os valores dos militares de 1964 a 1985” (BARRETTO JR, 2021, p. 13;14;17).

Em 2019, já eleito Presidente da República, Jair Bolsonaro volta a tocar no tema da ditadura brasileira afirmando: “Marechal Castelo Branco, um homem que foi eleito presidente da República do Brasil no dia 11 de abril de 1964 e tomou posse no dia 15 de abril de 1964, tudo à luz da Constituição vigente naquele momento” (BARRETTO JR, 2021, p. 36). Também em 2019, mas dessa vez no mês de março ele comenta o período totalitário colocando que:

Temos de conhecer a verdade. Não quer dizer que foi uma maravilha, não foi uma maravilha regime nenhum. Qual casamento é uma maravilha? De vez em quando tem um probleminha, é coisa rara um casal não ter um problema, tá certo? (...) E onde você viu uma ditadura entregar pra oposição de forma pacífica o governo? Só no Brasil. Então, não houve ditadura (BARRETTO JR, 2021, p. 37).

É também de 2019, mas dessa vez do mês de novembro, a seguinte fala: “Nunca teve ditadura no Brasil (...) Você tinha liberdade de expressão. (...) Você votava”. No dia 31 de março de 2020 houve postagens no twitter do então presidente asseverando que “Hoje é o dia da liberdade” e que “11 de abril de 64: em eleições indiretas o Congresso elege o Marechal Castelo Branco como Presidente da

República, de acordo com a Constituição de 1946 (...) e não houve golpe em 31 de março." Em maio do mesmo ano Bolsonaro reitera sua fala: "No dia 31 de março (de 1964) não houve nada (...) Não sabem que foi um processo democrático (a posse do presidente Castelo Branco). Teve votação". Além das falas elencadas também há aquelas nas quais Bolsonaro afirma que a ditadura foi responsável por garantir a liberdade dos brasileiros, como por exemplo: "As nossas forças armadas sempre tiveram (sic) ao lado do povo e da liberdade" (BARRETTO JR, 2021, p. 45; 62; 79; 36).

Das falas acima podem ser retiradas duas premissas iniciais: (P1) Não houve ditadura no país entre 1964 e 1985 e, tampouco golpe de Estado (P2) Apesar disso, o governo militar impôs penas rigorosas para aqueles que se opunham a ele, o que não constitui pena grave pois o exército agiu em favor da liberdade do povo Brasileiro e, (C1) desta forma, é válido retornar a um sistema de governo autoritário pois somente assim haverá crescimento para o país e garantia da liberdade dos sujeitos. O primeiro conjunto de argumentos presentes no discurso antidemocrático de Bolsonaro procura, portanto reverter as estruturas e premissas da própria história brasileira, colocando aqueles que foram vítimas do regime como inimigos da liberdade, que seriam garantidas somente por meio da ideologia das forças armadas. Aqui há um questionamento e, por consequência, uma negação, da democracia enquanto sistema de governo.

O segundo conjunto de elementos presentes no discurso de Bolsonaro que possuem teor antidemocrático pode ser organizado em torno do ataque ao sistema eleitoral vigente no Brasil, incluindo seus tribunais, ou seja, uma tentativa de invalidar o segundo elemento colocado na introdução: os mecanismos para a concretização de uma democracia no país. Em setembro de 2018, ainda como candidato à presidência da República, ele afirma: "Tribunal Superior Eleitoral entregou códigos de segurança das urnas eletrônicas para a Venezuela e negou acesso aos auditores brasileiros" (BARRETTO JR, 2021, p. 28). Em janeiro de 2021 Bolsonaro voltou a comentar o tema, na esteira do que acontecia nos Estados Unidos, após a derrota de Donald Trump para Joe Biden:

O pessoal tem que analisar o que aconteceu nas eleições americanas agora. Basicamente qual foi o problema, a causa da crise toda: falta de confiança no

voto. Então lá, o pessoal votou e potencializaram um voto pelos correios por causa da pandemia e houve gente que votou três, quatro vezes, mortos votaram, foi uma festa." No mesmo dia, ainda na senda desse comentário, ele colocou: "Se nós não tivermos o voto impresso em 2022, uma maneira de auditar o voto, nós vamos ter problema pior que os Estados Unidos (BARRETTO JR, 2021, p. 130).

No mesmo dia, ainda na senda desse comentário, ele colocou: "Se nós não tivermos o voto impresso em 2022, uma maneira de auditar o voto, nós vamos ter problema pior que os Estados Unidos". Em maio de 2021 o tema volta a ser apreciado pelo então Presidente: "Vai ter voto impresso em 2020 e ponto-final. Não vou nem falar mais nada. Vai ter voto impresso. Se não tiver voto impresso é sinal de que não vai ter eleição. Acho que o recado está dado"(BARRETTO JR, 2021, p.130; 155).O questionamento sem fundamentos das urnas eletrônicas pode ser consolidado em um segundo conjunto de premissas que compõem o discurso do presidente contra o sistema democrático brasileiro, do qual o voto é elemento indispensável: (P1) As urnas eletrônicas e o sistema eleitoral, em sua totalidade, não são elementos confiáveis; (P2) Logo, qualquer resultado diferente da vitória de Bolsonaro em 2022 não pode ser considerado como correto (C1) Dessa forma, é preciso revogar o sistema eleitoral vigente no país e mesmo a existência de eleições. Há, aqui, portanto, um segundo conjunto de argumentos que questionam não mais um ponto de vista histórico ou ideológico, mas sim mais prático. A democracia no Brasil não seria possível porque não há um sistema eleitoral confiável que possa sustentá-la.

Uma outra porção dos comentários de Bolsonaro são em relação a seus opositores. Em 2017, ele afirmou que "Há excesso de direitos no Brasil". É esse tipo de fala que permite, em primeiro lugar, que ele afirme que a ditadura deveria ter matado todos os seus opositores e, ao mesmo tempo, que ele possa declarar que "Vamos fuzilar a petralhada aqui no Acre", se referindo aos eleitores dos Partidos dos Trabalhadores. Em 21 de outubro de 2018 ele afirma, ainda na senda desse raciocínio: "Esses marginais vermelhos serão banidos de nossa pátria" (BARRETTO JR, 2021, p. 22; 27; 30).

Mais uma vez ignorando completamente a correta construção de conceitos históricos e políticos, Bolsonaro coloca, em 02 de abril de 2019 que "Não há dúvida

né (que o nazismo é de esquerda)? Como é o nome do partido? Partido Nacional Socialista da Alemanha, né?". Em maio de 2021 o então presidente, comentando o uso de cloroquina por pessoas diagnosticadas com COVID-19 afirma que "A esquerda não toma cloroquina porque vai matar o verme que eles são" (BARRETTO JR, 2021, p. 37). O que há, portanto, não é simplesmente uma concorrência entre duas visões de mundo, mas a deslegitimação política e moral de uma delas, igualando-a a regimes antidemocráticos a fim de justificar ações extremas. Aqui há uma deslegitimação do terceiro e último elemento que compõe a democracia, a ideia de um certo comportamento democrático. No lugar deste há uma certa forma de agir que procura eliminar aqueles sujeitos que não se conformam na estrutura de pensamento neoliberal.

Unindo essas três ideias iniciais tem-se, portanto, a primeira conclusão mais ampla do conteúdo do discurso de Bolsonaro, no que concerne a assuntos democráticos: (P1) O Brasil não tem um histórico de regimes ditatoriais, mas tem experiência com um exército forte que garante a liberdade do povo e que não tem medo de métodos extremos para garantir que esse elemento seja mantido; (P2) Decorrente disso, há necessidade de intervenção estatal nas eleições porque o próprio sistema eleitoral não é confiável, não sendo possível falar em eleições democraticamente realizadas; (P3) Há uma crise política, que ameaça a liberdade de todos os sujeitos, tendo em vista que há a tentativa de implementação de um governo ditatorial de esquerda por parte dos opositores de Bolsonaro. (C1) Sendo assim, no momento de crise política que o Brasil enfrenta, pela ameaça comunista dos opositores ao governo, é necessário revogar o sistema eleitoral e as eleições gerais, tendo em vista que este é um mecanismo não confiável, e retornar a um governo controlado pelo exército, a fim de garantir a liberdade de todos.

Colocados os pontos mais centrais, ainda que bastante resumidos⁴, nos quais Bolsonaro desafia o sistema democrático do país, cumpre observar que resultados como o dia 8 de janeiro de 2023 não foram, simplesmente, causados pela oposição de uma certa parcela da população ao governo eleito, mas antes o resultado da

⁴ Um outro ponto que poderia, facilmente, ser trabalhado por meio do discurso de Bolsonaro é como seu completo desprezo por minorias sociais, em diversas falas racistas, machistas e homofóbicas também minam as bases para uma democracia estável.

construção de uma narrativa política que altera história, desenho institucional e construção política do país. Essa narrativa, esse trabalho procurará demonstrar nos tópicos que seguem, são parte de um projeto político específico denominado neoliberalismo.

Liberalismos e neoliberalismos: As alterações na ideia de liberdade como base de um Estado Moderno

A noção de liberalismo surgiu na passagem da Idade Média para a Modernidade e se caracteriza, essencialmente, por uma prevalência da garantia da liberdade dos sujeitos, em termos de atuação Estatal. Com uma sociedade mais plural, não poderia subsistir a ideia de que o Estado era responsável por determinar a felicidade ou vida privada dos sujeitos, mas tinha tão somente o dever de estabelecer sua liberdade, para que cada um, individualmente, buscasse a melhor forma de viver a vida.

No século XX, essa compreensão é reestruturada, no sentido de garantir, em uma parcela de seu pensamento, a ideia de igualdade. Assim, pensadores contemporâneos⁵ já não estão mais tão somente preocupados com a garantia da liberdade dos sujeitos, mas sim em realizar uma justa distribuição de bens em uma sociedade, de modo tal que a igualdade ganha um papel importante nas teorias liberais de justiça. Essas teorias, por sua vez, são fortemente influenciadas pelos primeiros liberais, especialmente pela ideia do ser humano como fim em si mesmo, traduzida para esse pensamento a partir de Kant (2009).

Ao ler o termo *neoliberalismo*, a impressão é que esta doutrina tem como ponto de partida uma reformulação as ideias sobre esse tema, principalmente aquelas do século XIX. Mas esse, de acordo com Dardot et al (2021, p. 213), não é o caso. Não há uma emancipação da tradição, como ocorria no século XIX, mas antes uma relação profunda entre essa nova corrente doutrinária e a ideia em comento. Nesse sentido, há uma prevalência, aqui, um movimento de conservadorismo de valores. Nesse sentido, os autores afirmam:

⁵ Aqui, tem-se em mente principalmente os trabalhos de Rawls (2006; 2016) e Nussbaum (2013).

[...] é, pois, o contrário da liberdade-emancipação pensada pelo Iluminismo e, depois, por grande parte do liberalismo político clássico. A concepção de liberdade era inseparável da reflexão sobre seus meios, ou seja, a liberdade de imprensa, a livre-circulação de ideias, a educação e o sufrágio universal, entendidos como dimensões da cidadania (DARDOT et al, 2021, p. 2013).

Nesse sentido, há um afastamento substancial com a versão mais típica de liberalismo, e os autores que compõem a corrente neoliberal procuram deixar isso claro na estrutura do seu pensamento. O conceito de liberdade em questão, aqui, já não afirma um conjunto de direitos individuais que podem ser oponíveis ao Estado, mas antes uma série de valores tradicionais que tentam preservar uma certa "civilização", associada à cultura ocidental e que não entra em um espaço de conversa que esteja fora desse âmbito (DARDOT et al, 2021, p. 213).

Nesse sentido, a luta dos pensadores neoliberais é pela reformulação do liberalismo no sentido de afastar um *laissez-faire* naturalista, considerado altamente perigoso, e adotando um processo de concorrência social como o fundamento central da organização social. Nesse sentido, esse elemento deve ser utilizado no sentido de coordenar os esforços humanos, e não uma forma de deixar a sociedade tomar direções aleatórias (DARDOT et al, 2021, 142-143). Compreender o neoliberalismo, portanto, não é simplesmente voltar aos autores da modernidade, mas antes compreender com a intuição básica no sentido de busca por uma liberdade foi profundamente alterada para servir aos novos propósitos do capitalismo que se desenvolveu no século XX.

Assim, seguindo os ensinamentos de Foucault (2018), é importante compreender o que o neoliberalismo, de fato, aborda. Nesse sentido, essa corrente de pensamento compreende não apenas uma doutrina econômica, mas também uma ideologia, assim como uma teoria política e, portanto, é preciso compreender que além de se opor dogmaticamente ao liberalismo clássico, há ainda uma diferença em termos de campo de atuação.

Essa diferença central está no fato de que o neoliberalismo não atua apenas no âmbito da economia, mas também sobre a relação entre Estado e sujeitos. Nesse sentido, o inimigo mais claro do neoliberalismo, além do liberalismo do século XIX, é

a doutrina intervencionista, que gerou inúmeros programas de redistribuição de renda, principalmente entre 1950 e 1960, e não o Estado absolutista ou totalitário. Mas o ponto central não é mais simplesmente frear seus mecanismos econômicos. O cerne, aqui, é entender de que forma pode haver um governo que incorpora os ideais do mercado, de forma que não seja mais necessário discutir como o Estado pode liberar o espaço para que o mercado se constitua como elemento central de ordenação social, vez que agora o há uma integração entre esses elementos (FOUCAULT, 2018; DARDOT E LAVAL, 2016).

O que o neoliberalismo tenta fazer, portanto, é negar um outro problema que surge com o desenvolvimento da doutrina da liberdade, qual seja, o desenvolvimento de um "liberalismo social" (DARDOT et al, 2021). Nesse sentido, portanto, é que a estratégia de autores como Rawls (2016) é classificada por neoliberais como mais uma doutrina "coletivista", que leva a um Estado socialista, que por sua vez é considerado completamente irracional pelos neoliberais, em função de uma planificação da economia, que destruiria a ordem social. É importante notar aqui, portanto, aquilo que Foucault (2018) argumenta: o mercado não é mais um elemento neutro, mas antes um espaço de justiça. É por isso que a sua manutenção é essencial para a vida em sociedade em si.

O Estado neoliberal não interfere diretamente na estrutura econômica, mas age sobre a moldura, isto é, na sociedade. É nesse ponto que sua mão mais pesa. Há, portanto, uma intervenção profunda a nível social que está sobre influência direta do mercado, mas não em termos de redistribuição. A prática social é individual, vez que não há preocupação com a transferência de renda, mas a garantia de um espaço econômico mínimo para que cada sujeito assuma seus próprios riscos, que são cada vez mais elevados à medida em que o capitalismo se torna mais abstrato. Aqui, cumpre ressaltar, esse sujeito não é mais o grande capitalista, mas sim todos os indivíduos (FOUCAULT, 2018; LAZZARATO, 2013).

Há uma predominância na ideia de governo, e na criação de mecanismos específicos para que não haja mais um local de justiça no estado, mas um local de controle (governamentalidade). O *homo oeconomicus* é o sujeito empresa e não o consumidor. E é o conceito de empresa, inclusive, que sustenta uma parte significativa da lógica neoliberal. Esse sistema incorpora, ao mesmo tempo, a ideia

de que há uma concorrência como elemento central e de que o social é constituído por elementos individuais e separados (FOUCAULT, 2018; LAZZARATO, 2013).

O mercado, portanto, é um espaço de criação. Ele gera o direito público a partir da liberdade econômica e origina a própria harmonia dentro da ordem social. Os sujeitos são vistos como agentes dentro deste processo econômico. Investidores, operários, empresários e sindicatos são parceiros dentro desse meio e constroem, a partir disso, um consenso político. Há uma liberdade para agir de acordo com essa visão de Estado enquanto acordo econômico e, partir disso, produz-se bem-estar (FOUCAULT, 2018).

Nesse sentido, portanto, é preciso compreender que, além da proclamada *morte do neoliberalismo* nunca ter existido, há um desenvolvimento constante de seus pressupostos que podem ser vislumbrados de forma muito clara em governos como o de Macron, na França, Trump, nos Estados Unidos e Bolsonaro, no Brasil. Há inúmeras hipóteses⁶, que não serão trabalhadas aqui, que procuram explicar como um movimento praticamente extinto depois da crise de 2008 conseguiu não apenas de reinventar, mas antes ganhar uma força tão impressionante como nos últimos anos. O foco aqui, contudo, será compreender de que maneira esses elementos centrais que foram colocados aqui se relacionam com a democracia através do discurso de Bolsonaro.

A demofobia neoliberal

Recorde-se da conclusão a que se chegou ao final do primeiro grupo de falas de Bolsonaro, colocadas no primeiro tópico do trabalho: (C1) desta forma, é válido retornar a um sistema de governo autoritário pois somente assim haverá crescimento para o país e garantia da liberdade dos sujeitos. Esse argumento não é novo e, apesar da biografia de Bolsonaro⁷, não vem de um saudosismo pessoal em relação à ditadura militar. Em 1981, na cidade de Viña del Mar, Chile, neoliberais de

⁶ A hipótese de Dardot et al (2021), por exemplo, é que ao tomar o poder, a esquerda acabou utilizando uma série de mecanismos de mercado, que Lazaratto (2013) chama de governo do cartão de crédito, para garantir diversos mecanismos sociais, abrindo espaço para o capitalismo ficasse cada vez mais forte e menos dependente dos sujeitos.

⁷ Apesar de também ser possível argumentar nesse sentido.

diversas correntes concordavam em um ponto em comum acerca do movimento, isto é, de que ele vinha para conter a ameaça profunda que a democracia representava para qualquer desenvolvimento em um país. Sendo assim, reformas significativas ocorreriam apenas em um Estado totalitário e que a recente tomada do Chile pelos homens de Pinochet era, portanto, imprescindível (DARDOT ET AL, 2021, p. 70).

Naquele contexto, o Chile estaria com uma “democracia desenfreada” que o conduziria a um processo demagógico fadado a instaurar um regime coletivista. Nesse sentido, Dardot et al (2021, p. 146) afirmam, a partir do pensamento de Hayek, que o neoliberalismo tenta “salvar a democracia dela mesma”. O golpe de Estado salvou o país desse nefasto destino. A democracia é tão ojerizada pelos integrantes da Sociedade Mont-Pèlerin exatamente porque possui em seu cerne a exigência de que seja instaurado um regime de igualdade e justiça social. Quando se tem em mente a ideia de liberalismo, em sua acepção mais clássica, o que se espera é que essa forma de pensamento seja, exatamente, uma contraposição a qualquer tipo de atuação estatal exacerbada, que possua características em comum com formas de absolutismo, como os governos totalitários. Essa lógica, contudo, não se aplica ao pensamento neoliberal em qualquer forma que ele se apresente e, em realidade, é uma de suas características mais centrais. O neoliberalismo nega a democracia porque ela instauraria aquele que é seu maior medo: o coletivismo (DARDOT ET AL 2021, p. 72-73).

A democracia liberal não é um problema. Ou seja, se essa forma de governo permanecer dentro dos limites de um Estado devidamente elitista que respeite as regras de liberdade ilimitada e da propriedade privada, então ela pode ser admitida. Wendy Brown (2011, p. 45) afirma que quando se toma o termo *democracia* em seu sentido antigo, o que se tem é um certo tipo de formação estatal na qual os sujeitos organizam a si mesmos, diferente do que ocorreria com uma aristocracia, oligarquia e uma tirania. Também era uma forma de colocar uma diferença entre as cidades gregas livres e aqueles territórios por ela dominados.

A autora citada assevera, contudo, que em si a democracia é um conceito aberto. Nesse sentido, não determina qual poder é repartido, como isso deve ser organizado ou como essa estrutura pode ser estabilizada, depois de sua instauração. O que aconteceu, na modernidade, é que todas essas lacunas foram preenchidas por

uma forma liberal de pensamento surgindo, nesse sentido, uma democracia desse tipo (BROWN, 2011, p. 45-46). Esse movimento, surgindo em conjunto com o desenvolvimento de uma sociedade verdadeiramente capitalista não é um problema para o neoliberalismo.

O problema ocorre quando a democracia “se deixa dominar pelas massas”, isto é, passa a funcionar de acordo com a ideia de soberania popular (DARDOT ET AL, 2021, p. 74). Recorde-se, nesse ponto, a conclusão do segundo conjunto de falas de Bolsonaro: (C1) Dessa forma, é preciso revogar o sistema eleitoral vigente no país e mesmo a existência de eleições. A questão aqui não é qualquer problema com urnas eletrônicas ou com o sistema eleitoral. O problema é com o próprio exercício democrático. A ideia de abandonar um pensamento democrático que consiga abarcar todos os sujeitos vem, em uma leitura que pode ser feita ainda a partir da teoria de Wendy Brown (2011, p. 46-47), isto é, de que a democracia não serve mais ao povo, como prevê seu objetivo inicial, mas ao capital. O povo é deixado de lado e precisa assistir à forma como toda a estrutura governamental é determinada no sentido de uma realização dos objetivos do mercado.

Dardot et al (2021, p. 75) defendem que esse ponto esteve presente desde o início do pensamento neoliberal. Não foi algo que surgiu posteriormente por falhas no sistema eleitoral, como Trump e Bolsonaro parecem argumentar. Há, desde o primeiro momento, uma negação da possibilidade de sufrágio universal, que Bolsonaro defende ao longo de todo seu discurso porque permitir uma votação ampla por parte do povo significa deixar a cargo da soberania popular a instauração de modelos de governo que poderão destruir o mercado e a liberdade, pontos essenciais ao neoliberalismo. Novamente nota-se, portanto, que o discurso de Bolsonaro possui um valor concreto porque é uma forma de realizar uma certa ideologia que atua contra instituições democráticas vigentes.

Nesse sentido, permitir um sistema democrático que funcionam em sua totalidade e com lisura, é subtrair qualquer controle por parte do mercado e permitir que a sociedade tome o rumo que ela decidir. É abrir espaço para que grupos antes não contemplados e que não o serão pelo liberalismo tenham a oportunidade de tomar a frente. Isso ataca não apenas a ligação entre neoliberalismo e mercado, mas, mais do que isso, as bases tradicionalistas que essa corrente possui.

É por esses movimentos que Wendy Brown (2015, p. 10) considera que é ilusória a ideia de que a democracia alcançada no ocidente pós segunda guerra mundial é permanente, algo que será mantido sem esforço e que a garantia de que uma Constituição com princípios de liberdades bem elencados, assim como um mercado sem controle excessivo, são elementos suficientes para que essa ordem não seja rompida ou ameaçada. É por isso que, na introdução do presente trabalho, tanto se destacou a ideia de uma estabilidade dos princípios que são colocados na base de um Estado. Isso porque, como Brown (2015) destaca que há dúvida sobre o se há, de fato, um desejo natural dos seres humanos pela democracia. No caso do Brasil, isso se torna evidente porque o discurso de Bolsonaro não foi ignorado. Ele não foi desconsiderado, mas sim adotado e utilizado como curso de ação para uma série de atos, incluindo aqueles que 8 de janeiro de 2023.

Aqui, contudo, é preciso fazer um adendo ao que a autora compreende como esse movimento de demofobia liberal. Brown (2015, p. 17) afirma que esse movimento neoliberal está acontecendo de forma "quieta". Nesse ponto, a análise do discurso de Bolsonaro mostra o contrário. Cada vez mais a guerra civil promovida pelo neoliberalismo, e que será tratada no próximo tópico, deixa evidente esse objetivo, por meio da formação de um conceito de povo que já não constitui uma base adequada para a ideia de demos enquanto um regime estável.

Essa destruição da democracia a partir do próprio povo será debate do tópico seguinte. O ponto central, aqui, é demonstrar que, para o neoliberalismo afetar de forma profunda a democracia não são necessárias grandes mudanças institucionais. É nesse ponto que o trabalho discorda, em parte, de Brown (2019). Ao contrário da autora, crê-se que o discurso neoliberal não necessita de arcabouço institucional algum, como de fato Bolsonaro não conseguiu ter, para que consiga funcionar como uma ameaça significativa. Há uma forma inerente à fala porque ela faz parte de um processo que não é mais econômico ou político, mas sim integra-se em todos os sujeitos, governando seus elementos mais íntimos e mudando sua própria compreensão sobre si.

Partindo do conceito de poder de Foucault (2018, 2004) é possível dizer, aqui, que o discurso neoliberal não é simplesmente um conjunto de palavras proferidas por Bolsonaro, mas antes que é possível vislumbrar, no dia 8 de janeiro, as

consequências de cada um desses elementos que estão contidos ali. O que se viu foi uma tentativa desesperada por parte de sujeitos que antes estavam no domínio do Estado de manter a sua hegemonia atacando, diretamente, a sua maior ameaça: a democracia. Quebrar a sede dos três poderes em função da não aceitação da vitória do outro candidato significa dizer: "Nós não aceitamos que haja um resultado diferente daquele que nós, parcela mais importante da sociedade, consideramos corretos. Portanto, negamos um jogo democrático amplo".

Mas porque é tão difícil, para esses sujeitos, aceitar que existem outras parcelas da sociedade que também devem participar, em igualdade de condições, na justa repartição de bens? Além de elementos históricos mais óbvios, como racismo e machismo, há ainda uma certa construção neoliberal que procura promover esse elemento de separação social, por meio de uma guerra civil. Esse argumento será apresentado no tópico que se segue.

As novas formas de guerra civil

No neoliberalismo, as formas de justiça social tendem a ser perigosas porque anulam os dois pontos sobre o qual esse movimento se funda: o mercado e a moralidade tradicional. É por isso que a ordem social, em si, precisa ser desarticulada. As massas não podem ganhar poder porque irão surgir novas formas de moralidade. O conceito de povo se tornará central e o mercado irá perder poder (BROWN, 2019). O que Bolsonaro faz aos seus eleitores é prometer o retorno a esse passado onde, supostamente, havia uma liberdade exacerbada não para todos, mas para aqueles que tradicionalmente possuem a gerência da ordem estatal. É um lugar mítico onde tudo poderia ser feito. Ele promete a realização do homem empresa e a grandiosidade que, em tese, vem junto a isso. E, principalmente, o tom do seu discurso é de luta, de guerra civil. Haverá uma destituição da massa, mesmo que isso signifique acabar com sujeitos, torturá-los ou expulsá-los do país.

Brown (2019) também destaca que a democracia seria o movimento que permite que pessoas que não possuem características hegemônicas, isto é, pretos, migrantes, povos originários, pessoas LGBTQIA+ alcancem cargos de poder e redistribuam bens de formas que nunca foram feitas antes. Isso faz com que a classe

tradicionalmente dominante, isto é, homens brancos, ricos, heterossexuais e cristãos perca poder. Há uma demonização da democracia porque esse movimento é inimaginável. O neoliberalismo, através de discursos como o de Bolsonaro, permite que os fundamentos para esse tipo de pensamento possam ser colocados no campo político, a fim de que ações, sejam elas mais explícitas como um golpe de Estado, ou mais institucionais, sejam levadas a cabo, a fim de cumprir com a agenda neoliberal.

Brown (2019) destaca que há dois ataques principais que são realizados no pensamento neoliberal em relação à democracia. O primeiro deles é uma cultura antidemocrática, gerada justamente pela profunda divisão, de base racista, misógina e xenofóbica, que cria a cultura do outro dentro da própria ordem estatal. E, em segundo lugar, formas institucionais antidemocráticas, que são aplicadas pelo poder em si. Quando esses dois elementos se encontram, o Estado se torna, cada vez mais antidemocrático. O primeiro é aquilo que é realizado, claramente, por Bolsonaro em seu discurso⁸, quando se tem em mente o terceiro conjunto de argumentos que foram apresentados na primeira parte do trabalho, isto é: "Há uma crise política, que ameaça a liberdade de todos os sujeitos, tendo em vista que há a tentativa de implementação de um governo ditatorial de esquerda por parte dos opositores de Bolsonaro."

Quando se tem em mente a corrente neoliberal, em sua acepção mais ampla e mesmo em uma breve comparação com movimentos liberais clássicos e igualitários, nota-se que ponto de vista coletivo, o individualismo prevalece, mesmo quando se fala da atuação em grupos. No neoliberalismo isso ocorre porque não se busca a unificação da vontade de um povo, mas sim opta pela guerra civil. Dessa forma há uma interligação profunda entre poder estatal e violência, elementos estes que conseguem coexistir tranquilamente na forma de vida neoliberal. Essa guerra encontra-se dentro do direito e da lei e não é mais formada por dois exércitos específicos que se enfrentam. Antes, são apontados inimigos dentro do próprio povo (DARDOT ET AL, 2021). Bolsonaro, portanto, não quer, simplesmente, vencer as eleições. Ele quer fuzilar seus opositores. O foco do discurso de Bolsonaro, quando

⁸. A diferença entre a argumentação de Dardot et al (2021) e Brown (2019) nesse sentido é que a autora considera que essa forma de interação é um elemento que começa a surgir com governos como Trump e, também de acordo com a análise aqui feita, Bolsonaro, enquanto os autores argumentam que ele sempre existiu na lógica neoliberal.

ele usa essas imagens claramente beligerantes em relação a seus concorrentes é criar, narrativamente, esse ponto de guerra civil. De acordo com esse raciocínio Dardot et al (2021, p. 207) afirmam:

Ao conseguir mobilizar parte da população e levá-la a apoiar políticas, em especial fiscais, extremamente favoráveis às classes mais ricas, essa guerra de valores também teve e continua tendo papel crucial na perpetuação do neoliberalismo.

Fomentar esse tipo de discurso poderia parecer profundamente contraditório, vez que pareceria ameaçar a própria posição de poder ocupada por Bolsonaro. Se há guerra interna e não há qualquer tipo comunidade que possa se classificar dessa forma, então não há povo, para ser governado. Dardot et al (2021), contudo, consideram que o poder, no neoliberalismo, se realiza, justamente, por meio da guerra civil. É possível ver que essa forma de discurso, que coloca a liberdade dos sujeitos com centro da argumentação, não está preocupada em gerar um processo hegemônico, mas antes, de negar igualdade entre os grupos.

Dardot et al (2021) explicam que o neoliberalismo surgiu, ideologicamente, como uma resposta aos crescentes direitos que minorias sociais alcançavam ao longo dos anos 60. Governos como o de Thatcher, na Inglaterra e Reagan, nos Estados Unidos, procuravam fazer uma contraposição ao que Bolsonaro afirma ser a existência de “um excesso de direitos”. Gera-se, com base nesse ponto, a ideia de que uma certa classe de sujeitos, indevidamente beneficiados, que possuem um número exacerbado de prerrogativas que serão impostos contra os demais, caso a esquerda ou governos não neoliberais assumam o controle do País. Por isso seria necessário, ainda seguindo as afirmações de Bolsonaro colocadas no tópico anterior, expulsar tais indivíduos do país. Cria-se uma hegemonia imaginária no grupo que apoia o governante neoliberal, contra o outro, ou seja, o estrangeiro, o preto, o indígena, a mulher, o homossexual.

Para explicar melhor esse fenômeno é necessário notar o seguinte: há uma dupla faceta nessa corrente de pensamento. Por um lado, há uma face dinâmica, com sua argumentação acompanhando ativamente as mudanças ocorridas no

capitalismo. Contudo, há também um elemento profundamente conservador na forma como essa corrente de pensamento se desenvolve. Há, aqui, consideração da família e do sujeito neoliberal rico, branco, heretosexual, homem, europeu como centro da constituição social, ignorando completamente a luta social que os demais sujeitos precisam enfrentar. Assim, há uma relação profunda entre o neoliberalismo e um novo tipo de conservadorismo social. A civilização branca acaba sendo ameaçada por um sem-número de inimigos internos, que se consubstanciam em mulçumanos, negros e feministas. Esses grupos, de acordo com esse tipo de raciocínio, ameaçam a natureza das coisas. Há, aqui, a pressuposição de uma diferença clara entre raças e sexos, que deve ser preservada, sobre pena de destruição da civilização (DARDOT et al, 2021, p. 209).

A argumentação neoliberal não está preocupada com valores clássicos como o patriotismo, mas antes funda sua teoria em um ressentimento profundo entre diferentes sujeitos da sociedade. Esse pressuposto cria uma série de outros elementos que podem ser vistos na forma como governos neoliberais funcionam, hoje, é que os aproximam de um fascismo: "amor pelo líder, hipernacionalismo, fantasmas racistas, desprezo aos direitos e à dignidade dos indivíduos, violência contra os opositores, hostilidade à ciência e à razão, etc ." (DARDOT et al, 2021, p. 286).

É importante notar o seguinte: nenhuma dessas divisões e, tampouco, a guerra civil, foi criada com a mudança de legislação ou com uma política pública específica. Ela, simplesmente, é um discurso proferido por Bolsonaro, tocando em pontos e preconceitos específicos por parte daqueles que o seguem. Não foi uma divisão criada por ele. Ela já existia dentro do corpo social. Ela foi, simplesmente, utilizada como parte de sua retórica, ou seja, sua narrativa, como forma de criar uma estrutura específica para que o seu projeto de concretizasse de forma mais eficiente. Um povo unido, isto é, em um povo onde há empatia, um governante não ofende uma determinada parcela da população sem ofender a todos.

Ao contrário, e utilizando os termos de Dardot et al (2021) a ideia é argumentar contra os traidores da pátria, no caso brasileiro, representados pelo Partido dos Trabalhadores. Há, portanto, a identificação de uma identidade entre o projeto perpetrado pelo governo Bolsonaro e a lógica neoliberal, e que é estabelecida,

principalmente, por meio de seu discurso. E não importa, aqui, se a guerra civil gera instabilidade. Esse é um processo necessário para que esses novos inimigos da pátria sejam colocados em posições nas quais não há mais possibilidade de exigir qualquer tipo de redistribuição e, portanto, de ameaçar o mercado/Estado cumpre agora demonstrar de que forma as falas anti-democráticas de Bolsonaro também fazem parte desse projeto mais amplo.

Conclusão

Cumpra, agora, responder à pergunta problema feita na introdução. O discurso de Bolsonaro, em si, ameaça a democracia e faz isso com base em um projeto neoliberal porque busca, em primeiro lugar, criar uma oposição absoluta entre a população dentro do país. Não há mais como considerar que neoliberais radicais, surgidos nos últimos anos, como Bolsonaro, no Brasil, e Trump, nos Estados Unidos, são "loucos", elementos fora da curva de uma sociedade, no geral, saudável. Em primeiro lugar porque os argumentos são adotados por mais de metade da população, o que permitiu a eleição de ambos. Se há um problema ele é, portanto, pelo menos em parte generalizado. Em segundo lugar, porque seus discursos não são falas "sem sentido", mas argumentos que correspondem a uma certa estrutura ideológica extremamente organizada e bem delimitada.

Os tipos de argumento utilizados por ele fazem parte de um desmonte social, inerente à compreensão de neoliberalismo, que busca desvirtuar a ideia de povo, de massa. Com a criação do inimigo, que está dentro do próprio país e com a instauração de uma guerra civil, e isso depende da primeira parte do discurso, isto é, que só é possível desenvolver um país, garantir a liberdade de todos e gerar riquezas, quando o estado é totalitário. Por isso há um saudosismo à ditadura nas falas de Bolsonaro. Essa tentativa de retorno é, justamente, uma forma de impedir qualquer tipo de justiça social, de controlar os sujeitos, a fim de que o Estado não seja desviado de sua função principal, a de servir ao mercado, e não ao povo.

Nota-se, portanto, que o discurso de Bolsonaro nada mais faz do que reproduzir a ojeriza experimentada pelo pensamento neoliberal em relação à democracia. O social, ficou demonstrado no último ponto do trabalho, ameaça as

duas bases centrais dessa forma de pensamento. O questionamento das urnas eletrônicas e a facilidade com que a não realização de eleições gerais é colocada como uma possibilidade, e podem ser vistos como mecanismos de chegar a esse objetivo de desmonte democrático para avançar elementos neoliberais do ponto de vista cultural e econômico.

O resultado disso é o dia 8 de janeiro de 2023. O pânico gerado em relação ao novo governo, a conquista do país pelo inimigo interno foram argumentos que não caíram, para usar as palavras de Luis Felipe Miguel (2022), em ouvidos ocos. As convicções de Bolsonaro, somente por meio da fala, foram capazes de criar narrativas de poder que conseguiram influenciar pessoas suficientes não apenas para votar nele, mas para se arrisarem em nome dos ideais que foram colocados. Não foi necessário instaurar qualquer tipo de AI-5 a fim de fazer com que essa consequência fosse alcançada.

Nesse ponto está, portanto, o cerne do trabalho desenvolvido aqui. O discurso, enquanto elemento abstrato é relevante para que a cultura democrática de um país, que não é uma forma de governo escrita em pedra, possa se manter saudável. Somente a fala consegue criar monstros, dissolver povos e afastar a massa do controle do poder, com a concordância dela mesma. Isso tudo porque a forma de pensamento neoliberal, na senda dos ensinamentos de Foucault (2004) não está simplesmente no Ministério da Economia, mas é presente na cultura, na vida e na forma de pensamento de cada agente dentro de um estado democrático. Quando há o tipo de ruptura vivenciado em janeiro desse ano, o que se percebe é uma implosão. A rachadura gerada pela própria incompatibilidade na forma de pensamento daqueles que detêm o poder e a própria democracia.

Referências bibliográficas

BARRETTO JR, Walter. *Bolsonaro e seus seguidores: 1560 frases*. São Paulo: Geração Editorial, 2021.

BROWN, Wendy. *In the ruins of neoliberalism: The rise of antidemocratic politics in the west*. New York: Columbia University Press, 2019.

BROWN, Wendy. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Massachusetts: MIT Press, 2015.

BROWN, Wendy. We are all democrats now.... Em: *Democracy in What State?* ALLEN, Amy (Ed). Tradução de William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011.

CHILTON, Paul. *Analysing Political Discourse: Theory and Practice*. Routledge: London, 2004.

CRICK, Bernard. *Democracy: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2003.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016

DARDOT, Pierre ET AL. *A escolha da Guerra Civil*. São Paulo: Elefante, 2021.

FAIRCLOUGH, Norman; FAIRCLOUGH Isabela. *Political Discourse Analysis: A method for advanced students*. New York: Routledge, 2012.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. Lisboa: Edições 70, 2018.

LAZZARATO, Maurizio. *Fascismo ou Revolução? O neoliberalismo em chave estratégica*. São Paulo: n-1 edições, 2019

LAZZARATO, Maurizio. *La Fábrica del Hombre Endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu. 2013.

LIMA, IsabellyCristiany Chaves, LIMA, Elizabeth Christina De Andrade . "A Retórica Do "cidadão De Bem", No Discurso De Jair Bolsonaro - Um Presidenciável Em Construção." *Revista Periódicus* 1.12 (2020): 404-28.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos da Metodologia Científica*. 8ed. São Paulo: Atlas, 2017

MIGUEL, Luis Felipe. *Democracia na Periferia Capitalista: Impasses do Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

NUSSBAUM, Martha. *Fronteiras da Justiça: Deficiência, Nacionalidade, Pertencimento à Espécie*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Jussara Simões. 4ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

22.O debate entre J. Habermas e R. Rorty



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-22>

*Sâmara Araújo Costa*¹

Introdução

Em filosofia contemporânea, o diálogo entre Richard Rorty e Jürgen Habermas surgiu como um proeminente debate para o pensamento político. Os dois são grandes intelectuais, e se distinguem em suas visões que permeiam noções essenciais para construir e sustentar sociedades democráticas. Este trabalho tenta não apenas mapear pontos de desacordo entre os dois filósofos, mas ressaltar a relevância de tal debate como um proeminente exemplo de dois importantes pontos de vistas para o desenvolvimento e conhecimento de noções vitais para a democracia contemporânea.

A discussão sobre a noção de verdade é desenvolvida por ambos e revela diferentes abordagens. Rorty confronta concepções mais tradicionais e sugere um pensamento antiestruturalista, mas parece ainda defender uma ética das virtudes, em que a curiosidade e o respeito por ouvir o outro são destacados. Por outro lado, Habermas pretendeu fundamentar o que chamou de verdade na racionalidade comunicativa, visando consolidar a esfera pública democrática na racionalidade e um tipo de verdade incondicional, paradigmática digamos. Rorty é mais um contextualista e defendeu a contingência radical dos eventos ao atacar a busca de fundamentação normativa e universal que insistiu Habermas. Ao explorar tal diálogo lidamos com duas perspectivas, ambas coerentes e totalmente justificáveis, incluso a noção de justificação é bem explorada por ambos. Assim, enriquecemos não apenas pela compreensão do debate político e filosófico entre os dois, mas visualizamos duas possibilidades de assimilação e entendimento a destacar como ideias convergentes podem ser mutuamente brilhantes.

¹ PhD Candidate, Universidade do Porto. <https://orcid.org/0000-0002-2157-2994>

Universalidade e Verdade

Para Richard Rorty (2000) o compartilhamento de crenças e desejos comuns serve muito mais para alimentar visões utópicas de sociedade, destas *“que se orgulham dos diferentes tipos de pessoas que recebem, em vez da firmeza com que mantem estranhos fora.”* (RORTY, 2000, p. 1) Em sua visão a maioria das comunidades humanas permanece exclusivista, com um senso de identidade da qual partilham seus membros, e com orgulho de tal partilha. O que faz com que não sejam “outro” tipo de pessoas que por exemplo: *“adoram o deus errado, comem alimentos errado, ou possuem outros tipos de perversão, referente às crenças e desejos.”* (RORTY, 2000, p. 1) Rorty inseriu a partir disto uma questão, sugerindo que filósofos políticos deveriam desenvolver: se mesmo com crenças e desejos distintos, temos a obrigação de construir uma comunidade inclusiva, para tal é preciso algo como uma “política democrática” que deveria fazer com que tal comunidade fosse possível.

Segundo Rorty, um dos desejos que os filósofos gostariam de compartilhar em tal política democrática seria o desejo pela verdade, mais precisamente aquela chamada verdade por correspondência.² Para que fosse possível podermos verificar no mundo o que é revelado pela linguagem. Na medida que estes filósofos defendessem que a verdade é uma, universal e encontrassem o que seria necessário para criar esta tal comunidade inclusiva, com a ideia de que *“quanto mais dessa verdade descobrirmos, compartilharemos o que temos em comum e mais tolerantes e inclusivos nos tornaremos.”* (RORTY, 2000, p. 1) Como se pudessem assim tornando-se mais racionais e, portanto, cada vez mais orientados para a verdade.

Estes argumentos acima estão carregados de ironia rortyana, e trata-se do primeiro passo para depois o autor apresentar o que defenderá por política democrática. Negando as premissas que listou acima e argumentando que o que estes filósofos descrevem como o desejo universal pela verdade é mais bem descrito como desejo por justificação. A premissa básica do argumento de Rorty aponta que não podemos alcançar algo se não sabemos o que é, se não podemos reconhecer quando alcançarmos, retoma o argumento platônico sobre a noção da verdade. Essa

² Rorty refere-se à teoria de verdade por correspondência de Nelson Goodman.

seria uma das diferenças entre verdade e justificação, sobre o que é irreconhecível e o que pode ser reconhecido. A verdade é demasiado sublime para ser reconhecida ou visada, a justificação é apenas bela, mas pode ser reconhecível, portanto, sistematicamente é possível ser buscada. Às vezes, as justificações com sorte são alcançadas, porém sempre poderão ser revistas, recebendo novas objeções, obtendo resultados temporários. Numa tentativa de evitar o relativismo e o contextualismo há filósofos que ainda preservam a noção de verdade. Segundo Rorty é irrelevante para a prática política, sugerindo que os filósofos deveriam se ater à ideia de justificação.

Rorty não pensava como Habermas que a Filosofia, Psicologia e Linguística poderiam ajudar no desenvolvimento de políticas democráticas ao oferecerem um padrão universal, almejado pela reconstrução de competências que essas ciências poderiam mostrar na passagem das sociedades tradicionais para as modernas racionalizadas. E não visualiza como poderíamos ter um padrão universal, imaginemos se as ideias de Chomsky ou Piaget fossem refutadas, como escreveu Rorty:

Não me preocupo muito se a política democrática é a expressão de algo mais profundo, ou se ela expressa apenas algumas esperanças que saltaram, de lugar algum, para os cérebros de algumas pessoas notáveis (Sócrates, Cristo, Jefferson etc.), e que, por razões desconhecidas, tornaram-se populares.)
(RORTY, 2000, p. 14)

Rorty aconselha-nos a pensarmos a racionalidade como pensou Donald Davidson: como habilidade no uso da linguagem e das crenças e desejos. A habilidade do uso da linguagem, é para Rorty, um instrumento para a sobrevivência. Ter crenças e desejos envolvem a prática da justificação, o que também poderá falhar, não é certo que qualquer pessoa seja competente para uma audiência. Estamos divididos em comunidades com justificações mutuamente suspeitas, umas em relação às outras, e a respeito dos grupos excludentes, por exemplo. O motivo do conflito principal é que não sabemos como justificar nossas crenças, não temos razões suficientes para justificar crenças de uns para os outros e não temos

nenhuma razão para descobrir que outras crenças poderíamos ter. Penso que Rorty quer oferecer uma resposta tentando explicar que nossas crenças não podem ser do tipo que reconheceriam todos, colocando-nos num tipo de arquétipo universal do que seria nossa humanidade.

A tradição buscava apresentar algo que poderia nos unir, por exemplo para Aristóteles: "*todos os homens buscam por natureza o conhecimento*" (ARISTÓTELES, *Metaph.* 980a25), para Rorty isto parece ser uma máxima que é completamente enganosa,³ pois deveria reunir três coisas que não ele acredita que possa ser atribuído a todos: "*a necessidade de tornar nossas crenças coerentes, a necessidade do respeito pelos pares e a curiosidade.*" (RORTY, 2000, p. 15) Os pragmatistas acreditam que a razão para as pessoas tentarem tornar suas crenças coerentes não é que amam a verdade, é que não sabem como fazer de outro modo. Nossas crenças e desejos precisam ser concatenadas num todo razoavelmente compreensível. Por isso não podemos crer no que quisermos crer, temos conexões entre crenças e desejos. Temos a necessidade de fazer com que nossas crenças "coerentes" caminhem junto com o respeito ao próximo, e para o vemos como um semelhante que também possui crenças, no mínimo temos de dar a oportunidade de escutá-lo. Isso seria um dos argumentos de Wittgenstein para buscarmos encontrar uma forma de vida comum, a partir da necessidade de tornar nossas crenças coerentes.

Para Habermas poderíamos encontrar a coerência de nossas crenças através da ação comunicativa, é possível todo tipo de inclusão, poderíamos submeter nossas crenças a todos os usuários de linguagem, independentemente da posição que ocupam. Segundo Rorty, Habermas está inferindo que não podemos usar a linguagem sem invocar um consenso no interior de uma comunidade com diferentes usuários, e que não podemos usar tal linguagem consistentemente, sem ampliar aquela comunidade, para assim incluir todos os usuários da linguagem. Por outro lado, Rorty considera inválida essa inferência, para ele seria a curiosidade o que nos leva a expandir nossos horizontes, e aprender em qualquer área, é a curiosidade que faz com que incluamos novos elementos. Assim escreveu: "*Quanto mais curiosidade*

³ Rorty não percebeu que Aristóteles continua na próxima frase do texto a argumentar que isso acontece por nosso amor às sensações, o amor ao saber, ao conhecimento é atribuído pelo amor às próprias sensações, Aristóteles não se refere às crenças aqui, assim é, muito mais ao papel dos desejos a moverem os homens.

you have, the more interest you will have in talking with foreigners, infidels and anyone who claims to know something that you do not know, to have ideas that you have not had." (RORTY, 2000, p. 17)

Justificação e Verdade - Habermas

Habermas escreveu sobre a diferença entre verdade e justificação, e ao distingui-las podemos entender melhor o que é "verdade" e o que é "aceitabilidade racional". Para o autor a justificação está presente tanto em enunciados verdadeiros quanto em enunciados que podem ser aceitos como verdadeiros. Um enunciado justificado num determinado contexto, poderá não ser em outro. E o que seria verdade refere-se a um *"enunciado justificado em todos os contextos."*(HABERMAS, 2004, p. 251) Habermas defende que um enunciado verdadeiro é aquele que pode ser justificado numa *"situação de fala ideal, ou comunicação ideal, e poderia encontrar um acordo obtido pela argumentação, é verdadeiro aquilo que pode ser racionalmente aceito em circunstâncias ideais"* (HABERMAS, 2004, p. 251) O autor diz que essa seria uma definição que remete à Pierce, e algumas contestações foram feitas, obviamente quando se trata da impossibilidade de um estado ideal, ou seja a *"idealização das condições de justificação."* (HABERMAS, 2004, p. 252) A ideia de que poderia haver um consenso último também é idealizada, enfim, há dificuldades de um consenso último que radicalize com todo e qualquer conflito.

Habermas não renuncia à noção de verdade, e à ideia de que aqueles que entram num discurso contam com o próprio conhecimento e argumentação. Estando em busca do melhor argumento e condição de conversação em que estão orientados *"para o entendimento mútuo (ou seja, por proferimentos sinceros.)"* (HABERMAS, 2004, p. 254) Dito isto, Habermas intui que nestas condições *"enunciados verdadeiros são resistentes a tentativas de refutação que transcendem fronteiras espaciais, sociais e temporais."* (HABERMAS, 2004, p. 254) O que é considerado verdadeiro, para Habermas transcenderia contextos particulares, e poderia ser defendido em qualquer lugar e contexto, por qualquer pessoa, um enunciado é verdadeiro se não é possível refutá-lo. Num outro momento Habermas não excluiu a hipótese de que tal argumentação possa ser refutada por uma atitude reflexiva,

quando escreveu: *“não possamos excluir a possibilidade de, amanhã ou alhures, outras razões e evidências refutarem “p””* (HABERMAS, 2004, p. 256) e também que acordos podem falhar. Afirmações que parecem enfraquecer sua argumentação, pois defendeu ideias que se contradizem, como por exemplo a verdade é incondicional e condicional ao mesmo tempo.

Habermas estava ciente que mesmo que a argumentação e os acordos possam falhar devem ser voltados para uma orientação à verdade, *“orientação pela verdade incondicional”* (HABERMAS, 2004, p. 257) e as condições ideais de justificação é um reflexo disto. Assim a noção de verdade penetra no mundo da vida e *“transcende as justificações e mantém desperta entre os interlocutores a consciência da falibilidade de nossas interpretações”*. (HABERMAS, 2004, p. 257) E acrescentou que é primordialmente pragmatista *“confiar intuitivamente no tido-por verdadeiro de maneira incondicional.”* (HABERMAS, 2004, p. 258) Deste modo as justificações, para Habermas, são orientadas por essa intuição, mesmo que saibamos que possam falhar. Assim, o que ele entendeu por justificação transcende às próprias justificações no discurso e na ação.

Visto isto, Habermas acusou Rorty de rejeitar a linguagem utilizada pelo senso comum, a partir da noção de verdade, por exemplo. Diferentemente de outros pragmatistas que se sentem orgulhosos por poderem compartilhar uma linguagem acessível a todos. Por fim, Habermas também criticou Rorty por não expor claramente como superar as barreiras justificatórias alcançadas num determinado grupo, e o resultado de um acordo o mais abrangente possível seria um desafio. Segundo Habermas, Rorty também não diz como lidar com grupos que possuem práticas de justificação diferentes entre si. E argumentou que Rorty troca um tipo de objetivismo representacional da realidade por outro tipo de objetividade da realidade que seria funcional e *“instrumentalmente dominada.”* (HABERMAS, 2004, p. 264)

Justificação e Verdade- Rorty

Ambos estão de acordo que estar em contato com a realidade é estar em contato com a comunidade humana e em comunicação. Para Rorty as discordâncias aparecem realmente quando Habermas defendeu a noção de verdade incondicional,

noção que Rorty afirmou não encontrar nenhum uso. Mesmo quando Rorty se referiu à racionalidade comunicativa, afirmou não compreender que o mesmo discurso possa ser justificado para qualquer público. Argumentando contra a noção de verdade incondicional que defendeu Habermas, Rorty ofereceu o exemplo de um aldeão que ganha uma luta e vaidoso conclui que pode ganhar de qualquer outro oponente, *"a qualquer hora e em qualquer lugar. Talvez ele possa, mas ele não tem uma boa razão para pensar assim, e seria inútil para ele fazer tal afirmação."* (RORTY, 2000, p. 56)

Rorty ainda sugeriu que depois de qualquer discurso, ou seja, depois de justificadas nossas crenças, deveríamos acrescentar quais são as razões que acreditamos e confiamos que tornam *"nossas afirmações são verdadeiras."* (RORTY, 2000, p. 56) E acrescentou que não se trata de uma intenção de universalidade. Quando Habermas afirmou que há uma conexão entre verdade e justificação, Rorty respondeu que podemos ter acesso apenas às justificações, *"nós não visamos nada além do que é justificado."* (RORTY, 2000, p. 56) A questão da incondicionalidade da verdade ainda é mais problemática para Rorty. Quando Habermas sublinhou que estamos inclinados para a busca da verdade e o que acreditamos ser verdade seria justificado em qualquer contexto, se assim fosse, argumentou Rorty, ao adquirirmos nossas crenças teríamos que prever se estariam justificadas em vários contextos possíveis, o que lhe parece improvável.

Conhecemos os conceitos a partir do uso de seus correspondentes termos, e isto vale para o conceito de verdade. E a noção de verdade para Rorty refere-se à quando fazemos uma asserção na qual acreditamos estarmos justificados. O que há de incondicional sobre a verdade que defendeu Habermas seria algo como: "quando verdadeira sempre verdadeira". Mas se somos falíveis não faz sentido sustentar tal crença. Rorty estava convencido que filósofos que defendem um dever para com a verdade estão a filosofar a partir de uma ficção, estão em hipostasia.

Quando Habermas defendeu que afirmações verdadeiras são resistentes a qualquer refutação, mas que é também possível falibilidade é um tipo de descrição não válida, como argumentou Rorty:

[...] é tão pragmaticamente vazia quanto "pessoas saudáveis não adoecem". Se ficassem doentes, não seriam saudáveis. O que é refutado nunca foi verdade. Uma propriedade intrínseca chamada "verdade" não explica mais a resistência à refutação do que aquela chamada "a saúde explica a resistência à doença". (RORTY, 2000, p. 58-9)

Justificação, Verdade, Contexto – Habermas e Rorty.

Uma crença pode ser justificada e não verdadeira. Em contextos não filosóficos, o contraste entre verdade e justificação poderá existir simplesmente para nos lembrar que o processo argumentativo não está acabado, e na direção a um futuro imprevisível. A exemplo de nossas atuais crenças morais e científicas vir a parecer primitivas aos nossos descendentes, como muitas nos parecem hoje.

Os pragmatistas acreditam que crenças são hábitos de ação, ao contrário de tentativas em corresponder à realidade, mas dada a diferença entre justificação e verdade, como fica a alegação de que todos os seres humanos desejam a verdade? Essa alegação está situada, ambigualmente, entre a resposta de que todos desejam justificar suas crenças para outros (não todos) e querem que suas crenças sejam verdadeiras. Crenças podem falhar, se você é favorável a políticas democráticas deve aceitar o falibilismo. Podemos estar errados em relação às nossas crenças, e ainda sim justificados, são diferentes a compreensão do falibilismo para o passo para o ceticismo. Para Rorty, as tentativas de representar a realidade, a partir de crenças que a tomam relacionadas à noção de verdade como correspondência, não é viável. Há pragmatistas que defenderam a convergência para a verdade no discurso, como Habermas escreveu que toda alegação de verdade tem "*um momento transcendente de validade universal que rompe em pedaços todo provincianismo,*" (RORTY, 2000, p. 6) discordando com a ideia de que sempre uma discussão está vinculada ao contexto. Para Rorty a única verdade nessa ideia, é que, muitas alegações de validade são feitas por pessoas que estariam dispostas a defender suas alegações perante audiências, além daquela em que estão no momento se dirigindo. A doutrina de Habermas parece para Rorty juntar uma louvável disposição de tentar algo novo, com uma certa presunção vazia como: "*vou tentar defender isso diante de quem vier*"

(RORTY, 2000, p. 6) dependendo das circunstâncias poderá ser visto como uma atitude louvável, mas dizer *"posso defender isso com sucesso diante de qualquer um que venha"* (RORTY, 2000, p. 6) é uma tolice, escreveu Rorty.

Para Habermas estamos sempre engajados no mundo e juntamente com a linguagem, por isto o autor defendeu a ligação entre justificação e verdade, e ademais de verdade incondicional. O acordo em que os sujeitos podem efetuar pela linguagem, e assim se colocarem como justificados. Para que haja o contextualismo é preciso que haja um compartilhamento de uma *práxis*. O contextualismo levanta a questão se é possível distinguir o que é verdadeiro, de se tomar algo por verdadeiro. (RORTY, 2000, p. 245) O que retoma a questão sobre o realismo e Habermas escreveu que mesmo entre pragmatistas, enreda em muitas discussões. Rorty claramente lutou contra o realismo, vendo-o como uma ilusão, defendendo que *"devemos nos habituar a substituir o desejo de objetividade pelo de solidariedade e, a exemplo de William James, não compreender a "verdade" senão como aquilo em que, para "nós", os membros liberais da cultura ocidental ou das sociedades ocidentais, é bom acreditar."* (RORTY, 2000, p. 246) Por outro lado, Habermas insistiu em considerar, que se um enunciado é bem justificado num determinado contexto, poderia também ser verdadeiro, então como será a verdade independente do contexto? Ele sugeriu que há dois tipos de explicação, primeiro uma deflacionada, negando que a verdade tenha alguma natureza que possa ser explicada. E a segunda seria mais inflacionada e lida com o conceito de asserção justificada, sendo a verdade o limite deste procedimento de justificação. Em algum momento Habermas aceitou que a tentativa de melhor justificativa favorece a argumentação *"e serve à busca cooperativa da verdade."* (RORTY, 2000, p. 250) Mas segundo Rorty, Habermas não quer renunciar ao que entende como verdade incondicional e defende *"que na melhor das hipóteses conduz a opiniões justificadas."* (RORTY, 2000, p. 250) Afinal, aceitar como justificado é como aceitar como verdadeiro, mesmo sabendo que toda asserção pode ser falível e apresentar crenças falsas, precisamos ter uma posição positiva a respeito de apresentar uma *"confiança irrestrita no saber tanto de leigos como de especialistas."* (RORTY, 2000, p. 250) Se este não fosse o caso não sairíamos de casa, não agiríamos, enfim, utilizar a noção de verdade é, para Habermas, algo parecido com a fé perceptiva que guia nossa ação.

Rorty e Habermas concordam, que por motivos pragmáticos, estão focados no que seria o discurso, e o ideal num discurso para Rorty é que este pode justificar nossas crenças. Rorty defendeu também que, se numa audiência muitas pessoas concordarem com o que é dito, talvez o orador nem se preocupe com a tal correspondência com a realidade. A verdade deve ser deixada em paz, como algo sublime e indiscutível, devemos preocupar com a justificação, esse projeto é a própria política democrática, defendida por Rorty.

Um dos argumentos de Rorty contra as ideias de Habermas, foi alegar não entender qual seria a força pragmática em defender que um argumento que, como outro argumento, convencendo algumas pessoas e não outras, seria um bom argumento, ou para Habermas o melhor argumento. Como funcionaria em alguns casos e noutros não, como seria então uma boa ferramenta em certos casos, mas não sempre. Quando Habermas defendeu que as alegações de verdade transcendem ao contexto, Rorty se perguntou: como minhas alegações de verdade podem transcender meu contexto cultural? O que a ideia de transcendência quer dizer aqui? Quando creio em algo, por exemplo, creio em “p” e expresso essa crença e acrescento-a numa conversa, estou fazendo uma alegação? E que força há em dizer que estou fazendo uma alegação? Dependendo da situação em jogo convido o interlocutor a discordar, posso lhe oferecer razões, tentar causar uma boa impressão, entre outras coisas. Como seria usar de uma razão desinteressada, enfim, como seria fazer uma alegação de verdade independente do contexto, como quer Habermas? É óbvio que Habermas queria evitar o relativismo que o contextualismo acarreta, afirmou Rorty.

Rorty escreveu que os pragmatistas não querem defender que verdade possa ser relativa e que por isso teríamos a justificação apenas. A crítica ao dogmatismo conduz quase sempre ao relativismo, podemos pensar que a única razão para justificar nossas crenças uns aos outros, é que tal justificação torna mais provável que nossas crenças sejam verdadeiras. Mas também não quer dizer que a justificação torna algo mais verdadeiro. O importante é que frequentemente justificamos, se conduz à verdade ou não é outro ponto. A justificação quanto mais convence, conduz sempre a menores perigos de refutação, quanto mais convenço, mais me penso capaz de convencer. Alguém dirá que a justificação conduz à verdade

se puder convencer mais e mais audiências possíveis. De modo que, quanto mais audiências ficam satisfeitas com tal justificação, mais um conjunto de objeções são eliminadas.

Não há, para Rorty, alegações de verdade que possam transcender o contexto, pois é possível construir contextos de discussão sempre maiores e melhores. Ademais também não concorda que poderíamos universalizar o entendimento, a justificação é apenas um conjunto de boas razões. Podemos pensarmos que pessoas distintas, por exemplo, um preconceituoso e um não preconceituoso, podem usar os mesmos argumentos (a exemplo da noção de poder em Foucault, em Nietzsche). Neste sentido, Rorty concorda com Habermas para buscarmos sempre o diálogo para lidar com o relativismo.

O contextualismo representa a necessidade de uma virada linguística completa para Rorty. Por outro lado, Habermas entendia que esta representaria "*uma razão corporificada na práxis linguística,*" (Habermas, 2004, p. 237) e, ao mesmo tempo, discorda que seria uma "*solução para este problema.*" (Habermas, 2004, p. 237) Enfim, a compreensão contextualista oferece-nos um tipo de antirrealismo no tema político, e o acordo da comunidade ou intersubjetividades sobressaem sobre as subjetividades, e por isso nem sempre democráticas. Na visão de Habermas, a tentativa de um novo paradigma, que ao descartar o paradigma anterior, não o tornando definitivo, mas assomando-se num "*encadeamento dialético.*" (Habermas, 2004, p. 239) Habermas argumenta que o próprio nominalismo "*explicou os conceitos universais como construções do espírito,*" (Habermas, 2004, p. 239) mas se não há na natureza tal aplicação de qualidades e critérios para pautarmos o nosso conhecimento, deste modo, a autoridade do conhecimento é transferida para a capacidade de explorar o mundo por cada sujeito. Depois disso, para Habermas, aprendemos a lidar com o dualismo vistos na concepção de conhecimento entre interior/exterior, e a partir desta noção subjetiva do conhecimento reforçamos teorias céticas a respeito do mundo, das aparências etc. Afinal a subjetividade da experiência e as ilusões aparentes podem favorecer os argumentos céticos. Ao mesmo tempo a noção de verdade como correspondência, o realismo, apresenta uma deflagração do conflito epistemológico entre o idealismo e empirismo, escreveu Habermas. (HABERMAS, 2004, p. 240) Assim há uma transferência da razão

retirando-a da privação da subjetividade e atribuindo à linguagem, na comunicação intersubjetiva, *“a autoridade epistêmica passa do sujeito cognoscente, que extrai de si os critérios para a objetividade da experiência, para a práxis de justificação de uma comunidade linguística”* (Habermas, 2004, p. 240), numa espécie de acordo entre os comunicantes, é aí que se encontra o contextualismo para Habermas. A verdade passa a ser um conceito que pode ser justificado publicamente, e válido para um certo público. Para o autor, o contextualismo evoca sérios problemas referentes ao relativismo cultural, resultando em contradição performativa. (HABERMAS, 2004, p. 241)

Rorty quis se afastar de ideias reguladoras que possam servir de substitutos de autoridades. E sugeriu que devemos nos perguntar *“o que nos mantém críticos em vez de dogmáticos?”* (RORTY, 2000, p. 60) A busca por universalidade é uma esperança abstrata, escreveu Rorty, inclusive afirmou que não sentia a necessidade de que suas justificações fossem válidas além de suas próprias fronteiras. (RORTY, 2000, p. 61) E afirmou não estar preocupado com o relativismo, pois deve-se ouvir qualquer um com respeito:

Não existe uma faculdade chamada "razão" que nos diga para ouvir o outro lado (que diga ao dono do escravo para ouvir o escravo, ou ao nazista para ouvir o judeu). Em vez disso, há virtudes sociais chamadas "conversabilidade", "decência", "respeito pelos outros", "tolerância" e coisas do gênero. Em nossa cultura, restringimos o termo "racional" a pessoas que exibem essas virtudes. (RORTY, 2000, p. 62)

Enfim, ouvir o outro e tentar compreendê-lo não indica que irá se fazer a coisa certa. Para Rorty a noção de "verdades incondicionadas", "validades universais" retoma à Kant que as via como indispensáveis e úteis, ao contrário do que Rorty defendeu: inúteis e dispensáveis. (RORTY, 2000, p. 62) Pois apresentam apenas a função de nos intimidar, a mesma função desempenhada pela doutrina do pecado original, ao contrário do que propõe Rorty, algo como um movimento antiautoritário: *“o movimento que pressupõe que se nós cuidarmos da democracia constitucional, liberdade acadêmica e de imprensa, alfabetização universal, carreiras abertas a*

talentos e instituições democráticas semelhantes, a verdade cuidará de si mesma."
(RORTY, 2000, p. 62)

Conclusão

A discussão entre Habermas e Rorty é marcante dentro da história da filosofia no séc. XX. Ambos ocupam grandes posições em suas respectivas linhas de pesquisa *"da continental, no caso do primeiro, e da tradição analítica no caso do segundo - e que ambos contribuíram para construir pontes entre elas, em vez de reivindicar a distância; de que o próprio debate é um exemplo"*. (MEMBRIVE, 2015, p.36)

Ambos lidam com noções metafísicas que se prolongam na história da filosofia e ainda sim indispensáveis. Habermas insistiu em manter a noção de verdade no discurso político, uma teoria do conhecimento que não a usa pode até ser pressuposta, mas ainda é a recorrente. Rorty prolongou-se em apontar que essa tendência de manter tais termos no discurso político é inviável, pois *"devemos abandonar o vocabulário Platônico não porque eles não possuem significado algum, mas porque eles não possuem uso prático"*. (KYUNG-MAN, 2014, P. 107-8) Por outro lado, Habermas demonstrou a dificuldade para abandonar tais noções, enfim, imensos problemas filosóficos são problemas de identidade, e, portanto, metafísica em pleno vapor. E assim sublinhou:

Rorty sabe, é claro, que tais reflexões metafisológicas não podem transformar por si só a autocompreensão da filosofia. Ele não pode sair da filosofia sem usar a filosofia para reivindicar validade para seus pensamentos. Rorty não seria o filósofo escrupuloso e sensível, sugestivo e estimulante que ele é se insistisse apenas no papel retórico do reeducador. O diagnóstico de uma falsa autocompreensão também permanece uma questão para a teoria. Rorty tem de apresentar argumentos se quiser convencer os seus colegas de que a distinção "platônica" entre "convencer" e "persuadir" não faz sentido. Ele tem de provar que mesmo a filosofia analítica permanece cativada pelo feitiço da metafísica contra a qual luta. (HABERMAS, 2000, p. 34)

Talvez o que Rorty apontou como “justificação” é semelhante ao que Habermas entendia como “verdade”, mas vejamos que o primeiro quer se desvincular destes termos super inflacionados. Mesmo tendo em vista que o que Habermas defendeu como verdade, se obtida através do melhor argumento, ora irrefutável e ora passível de falibilidade, insistindo que *“a meta das justificações é encontrar algo que ultrapasse todas as justificações.”* (HABERMAS, 2004, p.50) Algo que se assemelha às justificações, mas transcende o contexto e situações de fala ideais, podendo até mesmo acrescentar que se apresentaria “num mundo possível e ideal” de tão otimista que nos pareceu Habermas. Por outro lado, não há para Rorty algo que possa transcender o contexto, ou seja, a validade incondicional da verdade que defendeu Habermas, é para Rorty um modo autoritário e ainda platônico de justificar os próprios argumentos. Kim apresenta uma situação interessante em que podemos exemplificar o pensamento otimista de Habermas:

[...] imagine uma situação em que um filósofo como Habermas tenta convencer Hitler, provando que o último está errado. Se Hitler nega o valor da discussão livre e o momento de incondicionalidade incorporado à conversa, mas ainda defende o racismo e a violência, Habermas acusaria Hitler de “autocontradição performática”, já que ele “argumenta contra” o valor da livre discussão em si. Demonstra que Hitler já está comprometido contra o discurso “orientado para a verdade” e, nesse sentido, pronto para romper o critério paroquial de verdade ao qual ele adere. A invocação de “autocontradição performativa” faria Hitler ver o ponto de vista de Habermas? Mais precisamente, que tipo de “transcendência” podemos observar em tal diálogo? Poderia Hitler, como resultado da conversa, aprender a virtude da “cultura de argumentar sobre o assunto” vistas nas salas de seminários universitários e abandonar a “cultura da exclusão”? Em outras palavras, a implantação dos vocabulários platônicos, como verdade e validade universal, teria algum “efeito prático” na mudança da crença de Hitler? (KYUNG-MAN, 2014, p.108)

Enfim, Rorty acusou Habermas de insistir num vocabulário platônico. E estamos cientes que as discussões são bem problemáticas quando se referem às políticas democráticas, principalmente quando as crenças são totalmente

conflitivas. A discussão sempre será difícil, lidando com argumentos platônicos ou não. Talvez seja por este motivo que concluímos que a maior dificuldade em políticas democráticas não é descobrir quem possui a verdade, mas como podem melhorar as práticas nas quais se encontram. E convenhamos, o discurso em políticas democráticas precisa estar inserido em ambientes a influenciarem seus participantes, sendo voltados para práticas a melhorar o contexto e assim justificáveis. O que importa é se algum discurso tem o poder de mudar algo no mundo, sendo justificado ou verdadeiro se coloca num segundo plano.

Estamos cientes que muito dos discursos em políticas democráticas muitas vezes não são muito além de "*performances*" e frequentemente agentes que sequer possuem qualquer lugar de fala, transformam muito mais o meio em que estão inseridos e talvez possamos dizer que estão até fora de algum discurso, mas agem a melhorar o meio em que estão. O que é relevante, é o poder visto como desempenho social, antes de qualquer poder argumentativo.⁴ Enfim, os discursos precisam produzir mudanças significativamente sociais, culturais e políticas; aquele que sai convencido por ter ganhado na discussão, seja visto como entre Rorty e Habermas, a meu ver, continua a ser o valor prático de ideias pragmatistas que realmente são capazes de influenciar na resolução de problemas sociais.

Referências bibliográficas

ALEXANDER, J. C. *Performance and Power*. Polity Press, Cambridge, 2011.

HABERMAS, J. "Verdade no discurso e no mundo da vida." In: *Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. Ed. Loyola, São Paulo, 2004, pp. 227-261.

HABERMAS, J. "Richard Rorty's Pragmatic Turn", IN: *RICHARD RORTY: RORTY AND HIS CRITICS*. Edited by Robert B. Brandom. Blackwell Publishers Ltd, 2000, pp.31 - 56.

MEMBRIVE, M. F. "Frente al imposible espejo de la naturaleza: Rorty y Habermas." *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 64, 2015, pp. 35-50.

⁴ Inspirado nas ideias de Jeffrey C. Alexander em "*Performance and Power*", 2011.

KYUNG-MAN, K. "Beyond Justification: Habermas, Rorty and the Politics of Cultural Change". *Theory, Culture & Society*, 31:6, 2014, pp.103-123.

RORTY, R. "Universality and Truth", IN: *RICHARD RORTY: RORTY AND HIS CRITICS*. Edited by Robert B. Brandom. Blackwell Publishers Ltd, 2000, pp. 1-31.

RORTY, R. "Response to Habermas" IN: *RICHARD RORTY: RORTY AND HIS CRITICS*. Edited by Robert B. Brandom. Blackwell Publishers Ltd, 2000, pp. 56-65.

23. Neoliberalismo e as crises das democracias no século XXI: reflexões e alternativas



<https://doi.org/10.36592/9786554601290-23>

*Adriano Rodrigues de Oliveira*¹

1 INTRODUÇÃO

Nos últimos dez anos, o mundo vem se deparando com diversas turbulências de ordem política e social, em grande medida relacionadas às crises e aos dilemas enfrentados pelas democracias. O presente trabalho visa analisar o sentido político do neoliberalismo, seus efeitos na sociedade contemporânea e sua relação com as principais crises políticas do sistema democrático. Por fim, apresentar alguns dos desafios e alternativas a serem enfrentados no médio e longo prazo. Para isso, será feita uma revisão da bibliografia recente acerca desses temas e também de artigos científicos, relatórios e outros materiais que trazem à luz diferentes abordagens teóricas e informações pertinentes à compreensão do neoliberalismo e sua relação com a problemática da democracia no século XXI.

Na primeira parte, será analisado o conceito de neoliberalismo a partir de diferentes abordagens. Primeiramente, será apresentado um breve histórico do neoliberalismo desde seus pensadores originais e fundadores até a chamada virada neoliberal do final da década de 1970. Em seguida, será realizada uma discussão acerca do conceito de neoliberalismo, com a apresentação de diferentes abordagens teóricas da sociologia e filosofia. Essa parte se encerra com uma discussão acerca da subjetivação neoliberal.

Na segunda parte, será analisada a relação do neoliberalismo com o desgaste e as crises dos sistemas democráticos. O trabalho abordará a questão do surgimento da política anti-democrática no ocidente a partir das “ruínas” do neoliberalismo. Em

¹ Universidade de São Paulo – USP. <https://orcid.org/0000-0003-3252-2623>

sequência, serão apresentadas as abordagens de diferentes autores e obras da teoria política recente sobre as crises e dilemas da democracia no século XXI.

Na terceira e última parte, serão consideradas algumas das perspectivas de futuro, os problemas urgentes e as alternativas colocadas no cenário político contemporâneo. Primeiramente, serão analisados alguns dos principais problemas não resolvidos pelas democracias liberais, são eles: a desigualdade e a destruição ambiental. Por fim, serão discutidos alguns aspectos do modelo de socialismo de mercado em ascensão na China, que se coloca como a mais destacada alternativa ao modelo neoliberal na atualidade. Assim a discussão desenvolvida nesta pesquisa espera ser uma contribuição para o debate científico acerca dos rumos políticos da humanidade neste século e as perspectivas teóricas acerca das causas das crises sociais e políticas vividas recentemente.

2 A IDEIA POLÍTICA DE NEOLIBERALISMO

2.1 Um breve histórico do neoliberalismo

Em um primeiro momento, o neoliberalismo pode ser entendido como uma teoria e prática econômica que se fez dominante no mundo ocidental no último quartel do século XX, e que se coloca em pauta até a atualidade, apesar de seus evidentes desgastes e esgotamentos ao longo das últimas décadas. Os pressupostos dessa teoria e prática incluem a exaltação das capacidades empreendedoras individuais em um contexto institucional de forte garantia da propriedade privada, dos livres mercados e do livre comércio. O papel do Estado seria reduzido e focado na garantia do funcionamento dos mercados e da segurança jurídica, além da defesa por meio das forças armadas

O surgimento da teoria neoliberal pode ser atribuído ao pensamento de um grupo de economistas, filósofos e historiadores que se organizava em torno do filósofo austríaco Friedrich Von Hayek e da criação da sociedade de Mont Pelerin em 1947. Esse grupo se baseava fortemente nos princípios de liberdade econômica e competição de mercado como motores do desenvolvimento, e também da defesa da propriedade privada. Apesar de sua relativa marginalização durante o período pós-

guerra, as ideias neoliberais retornaram com força a vários campos políticos e se estabeleceram como uma teoria ortodoxa nos EUA e na Inglaterra ao final dos anos 1970.

Podemos encontrar uma melhor descrição histórica desse fenômeno na obra de Harvey (2008), que analisa sua origem e seu desenvolvimento até o início do século XXI. Segundo o autor, o liberalismo que gerou crescimento nos países capitalistas mais avançados até 1945 chegou ao esgotamento. A resposta mundial foi o aprofundamento da regulação e da intervenção do Estado no desenvolvimento econômico, inclusive com o desenvolvimento de políticas sociais que se desdobraram no que ficou conhecido como Estado de bem-estar social.

Além disso, houve ainda a criação de organizações internacionais, tal como a ONU, um aumento do poder sindical da classe trabalhadora e um aprofundamento das práticas keynesianas de maneira geral, que geraram taxas de crescimento elevadas durante as décadas de 1950 e 1960. Esse modelo perdurou até início da década de 1970.

Analisando esse contexto, o autor se propõe a investigar as causas dessa “virada neoliberal” a partir do final da década de 1970 e como esse consenso se espalhou. A implementação da agenda neoliberal se deu em grande medida por meio da violência e está diretamente ligada a interesses das elites econômicas de diversas partes do mundo, como, por exemplo na América Latina:

Como se instaurou a neoliberalização e quem o fez? A resposta em países como o Chile e a Argentina nos anos 1970 foi tão simples quanto rápida, brutal e segura: um golpe militar apoiado pelas classes altas tradicionais (assim como pelo governo norte-americano) seguido pela cruel repressão de todas as solidariedades criadas no âmbito dos movimentos trabalhistas e sociais urbanos que tanto ameaçaram seu poder. Mas a revolução neoliberal que se costuma atribuir a Thatcher e Reagan a partir de 1979 tinha de ser instaurada por meios democráticos. A ocorrência de uma mudança de tamanha magnitude exigia que se construísse antes o consentimento político num espectro suficientemente amplo da população para que se ganhassem eleições. (HARVEY, 2008, p. 97)

Já nos países do centro do capitalismo e a partir da visão do norte global, essa mudança se dá por outros meios, conforme aponta:

Como então se gerou suficiente consentimento popular para legitimar a virada neoliberal? Os canais por meio dos quais se fez isso foram diversificados. Fortes influências ideológicas circularam nas corporações, nos meios de comunicação e nas numerosas instituições que constituem a sociedade civil - universidades, escolas, Igrejas e associações profissionais. A "longa marcha" das idéias neoliberais nessas instituições, que Hayek concebera já em 1947, a organização de bancos de idéias (apoiados e financiados por corporações), a cooptação de certos setores dos meios de comunicação e a conversão de muitos intelectuais a maneiras neoliberais de pensar - tudo isso criou um clima de opinião favorável ao neoliberalismo como o garante exclusivo da liberdade. Esses movimentos mais tarde se consolidaram com o domínio dos partidos políticos e, em última análise, o poder do Estado. (HARVEY, 2008, p. 98).

Além da difusão ideológica e cultural do pensamento e dos valores neoliberais, diversos outros acontecimentos de natureza econômica e geopolítica impulsionaram essa agenda e seus atores. Os acordos internacionais, outras crises econômicas globais, o comércio internacional do petróleo, bem como a formação do chamado "Consenso de Washington", constituem fenômenos e acontecimentos que são objeto de análise da história econômica e das relações internacionais e que, por razões metodológicas, não poderão ser tratados em profundidade na presente pesquisa.

2.2 Discutindo o conceito de neoliberalismo

O debate acerca da definição de neoliberalismo nas ciências humanas e sociais é caracterizado por polêmicas e por diferentes abordagens teóricas. A partir do início dos anos 2000, esse debate foi requalificado. Houve também a contribuição de intelectuais de diferentes especializações que realizaram um esforço para oferecer uma definição mais próxima da realidade. Pierre Bourdieu, David Harvey,

assim como publicações póstumas da obra de Michel Foucault, fizeram parte desse contexto de renovação.

Para compreender algumas das principais definições e abordagens acerca do neoliberalismo será tomado como referência o artigo de Andrade (2019), que reúne dois principais eixos explicativos, que se desdobram em outras variáveis. No primeiro eixo são apresentadas abordagens sociológicas que buscam evidenciar os elementos centrais do ponto de vista teórico do neoliberalismo, são elas: foucaultiana, marxista, bourdieusiana e weberiana. No segundo eixo destacam-se as discussões a respeito de múltiplos neoliberalismos, enfatizando a irreduzibilidade geográfica e histórica de seus processos, são elas: pós-colonialismo, o neorregulacionismo e o hibridismo governamental. Para os fins da presente pesquisa, será enfatizado o primeiro eixo com as abordagens sociológicas e filosóficas que buscam evidenciar a essência do neoliberalismo.

Conforme a análise a partir da definição foucaultiana, o neoliberalismo é abordado no âmbito de sua história das artes de governo no que se refere ao exercício da soberania política. Assim, o autor define o neoliberalismo a partir da prática de governar. Não se tratando da instituição de governo, mas sim da maneira como se rege a conduta das pessoas, por meio de instrumentos estatais e não estatais que promovem um autogoverno dos indivíduos de forma que estes se conformem a certas regras. Assim, o neoliberalismo não se limita apenas a uma ideologia política, mas sim a uma forma de existência. Andrade (2019) menciona a forma como Foucault analisa o neoliberalismo:

Foucault analisou o neoliberalismo a partir de duas artes de governo históricas: o ordoliberalismo alemão e o neoliberalismo americano. (...) No caso dos ordoliberais, trata-se de governar a sociedade em nome da economia, construindo institucional e legalmente os frágeis mecanismos concorrenciais do mercado de modo a evitar a concentração econômica, a favorecer as empresas médias, a multiplicar o acesso à propriedade, a erigir as coberturas sociais do risco e a regulamentar o meio ambiente. O Estado deve, assim, generalizar a forma empresa no interior do tecido social de modo que o próprio indivíduo se torne uma e participe ativamente das decisões em seu trabalho. No caso dos

neoliberais americanos, procura-se estender a grade de inteligibilidade econômica para todas as dimensões sociais, generalizando a noção de capital humano como princípio decifrador dos comportamentos e das relações. O indivíduo torna-se governável por meio de seu cálculo econômico interno e pela definição das regras ambientais do jogo, ao mesmo tempo em que o próprio Estado se submete a um tribunal econômico permanente, que julga as ações públicas segundo critérios de rentabilidade. (ANDRADE, 2019, p. 218-219)

Na definição marxista de neoliberalismo, entende-se que este fenômeno consiste em uma estratégia política que visa fundamentalmente o reforço e a manutenção do poder da classe social hegemônica, o que marcaria um novo estágio do capitalismo após suas crises estruturais da década de 1970. Assim, trata-se de uma ordem social que impõe uma nova disciplina ao trabalho e que dispõe de instrumentos gerenciais com base no livre mercado e no livre movimento de capital. A legitimidade da ideologia e do modelo neoliberal se coloca a partir de uma teoria político-econômica que afirma que o livre mercado é o garantidor da liberdade de empreender e que cabe ao Estado apenas o papel mínimo de preservar a ordem institucional. Conforme a análise marxista do neoliberalismo, sua promessa de desenvolvimento é falaciosa:

Os resultados das políticas neoliberais em termos de crescimento econômico global são vistos pelos marxistas como medíocres, sendo o seu verdadeiro sucesso a ampliação dos lucros, o controle da inflação, a redução dos salários, o aumento da desigualdade social e a expansão da mercadorização. O lucro não se converte em crescimento, pois não é investido produtivamente, mas especulativamente, o que apenas promove transferência de renda dos mais pobres para os mais ricos. (ANDRADE, 2019, p. 224)

Para complementar a abordagem marxista do neoliberalismo, pode-se utilizar novamente a referência de Harvey (2008), que conclui:

Podemos, portanto, interpretar a neoliberalização seja como um projeto utópico de realizar um plano teórico de reorganização do capitalismo internacional ou

como um projeto político de restabelecimento das condições de acumulação do capital e de restauração do poder das elites econômicas. Defenderei a ideia de que o segundo desses objetivos na prática predominou. A neoliberalização não foi muito eficaz na revitalização da acumulação de capital global, mas teve notável sucesso na restauração ou, em alguns casos (a Rússia e a China, por exemplo), na criação do poder de uma elite econômica. O utopismo teórico de argumento neoliberal, em conclusão, funcionou primordialmente como um sistema de justificação e de legitimação do que quer que tenha sido necessário fazer para alcançar esse fim. Os dados sugerem, além disso, que quando os princípios neoliberais conflitam com a necessidade de restaurar ou sustentar o poder da elite, esses princípios são ou abandonados, ou tão distorcidos que se tornam irreconhecíveis (HARVEY, 2008, p. 27)

Na abordagem bourdieusiana, a teoria econômica do neoliberalismo, convertida em projeto político, possui um elemento de utopia no que se refere à ideia de autorregulação do mercado, apesar de apresentada com forma científica. A idealização do mercado é formulada a partir de modelos matemáticos e lógicos que não correspondem à realidade, e que são raramente colocados à prova, e que praticamente ignoram as ciências humanas e a história. Esses pressupostos, em grande parte falsos, reduzem o pensamento a uma racionalidade individual, desconsiderando o caráter coletivo dos seres humanos e os fenômenos sociais e históricos que organizam os indivíduos de maneira desigual na sociedade. Da mesma forma, a própria política tende a ser dissolvida e a permanecer submissa ao funcionamento dos mercados financeiros globais e a eliminar as regulações que ameacem o aumento dos lucros (ANDRADE, 2019). Para Bourdieu, o programa neoliberal

tende assim a favorecer globalmente a ruptura entre a economia e as realidades sociais, e a construir desse mundo, na realidade, um sistema econômico ajustado à descrição teórica, isto é, uma espécie de máquina lógica, que se apresenta como uma cadeia de constrangimentos enredando os agentes econômicos. (BOURDIEU, 1998, p. 138).

Nas três diferentes abordagens acerca do conceito de neoliberalismo destacadas acima, podemos observar diferentes elementos filosóficos e sociológicos capazes de apresentar características que compõem a essência do neoliberalismo, a partir de seus críticos. Essas visões complementares ajudam a compreender as características do fenômeno a fim de se aproximar de uma definição mais precisa e completa.

Na abordagem foucaultiana é colocada a ideia de que o neoliberalismo não se limita a uma ideologia, mas sim a uma forma de vida que é internalizada pelos indivíduos e que rege seu comportamento e sua conformidade com certas normas. Já na abordagem marxista observa-se que, do ponto de vista mais econômico e de resultado, a implantação da agenda neoliberal apenas reforça a hegemonia de uma classe social dominante no sistema econômico e produz uma enorme concentração de renda que não é convertida em crescimento, servindo apenas como um mecanismo de transferência de recursos dos mais pobres para os mais ricos. Enquanto isso, a abordagem bourdieusiana crítica a cientificidade equivocada do neoliberalismo, que prega uma idealização utópica da autorregulação de mercado, desconsiderando fatores históricos e sociais apontados pelas ciências humanas, e impondo uma lógica matemática à leitura da realidade e à atuação da política.

A partir de uma breve apresentação histórica da ideia de neoliberalismo e de uma apresentação de algumas abordagens filosóficas e sociológicas desse fenômeno, é necessário então buscar uma compreensão mais aprofundada dos efeitos da ideologia neoliberal na sociedade contemporânea. Para isso, será abordada na seção seguinte a questão da subjetivação neoliberal, ou seja, do neoliberalismo como produtor de subjetividades entre os indivíduos e como algo que molda a maneira como as pessoas lidam consigo mesmas e com o mundo.

2.3 A subjetivação neoliberal

Conforme mencionado anteriormente, o neoliberalismo pode ser concebido superficialmente como uma teoria e prática econômica do mundo contemporâneo, operada por governos, empresas e instituições financeiras a partir de determinados princípios, tais como o livre comércio, o lucro e a propriedade privada. Contudo, essa

ideia, conforme questiona Foucault, pode nos conduzir a uma leitura limitada acerca da dinâmica do neoliberalismo na sociedade, pois trata-se de uma forma de existência.

O neoliberalismo não pode ser superado ou eliminado apenas com mudanças ou crises econômicas e geopolíticas, pois trata-se de algo introjetado no comportamento e no pensamento das pessoas. Algumas leituras sugerem, por exemplo, que a crise de 2008 colocaria fim ao paradigma neoliberal nos países capitalistas, o que certamente é uma leitura questionável perante um olhar sociológico e filosófico sobre a maneira como essas sociedades pensam e se comportam, bem como se observada a falta de alternativas ao neoliberalismo mesmo depois da crise econômica.

Para discutir a questão da ideologia e da subjetivação neoliberal e a forma como o neoliberalismo está para além de uma prática econômica, será utilizada como referência a obra de Dardot e Laval (2016), críticos do neoliberalismo que buscam desfazer alguns consensos e equívocos acerca do tema. Já no início de seu texto os autores destacam que

com o neoliberalismo, o que está em jogo é nada mais nada menos do que a forma de nossa existência, isto é, a forma como somos levados a nos comportar, a nos relacionar com os outros e com nós mesmos. O neoliberalismo define certa norma de vida nas sociedades ocidentais e, para além dela, em todas as sociedades que as seguem no caminho da modernidade. Essa norma impõe a cada um de nós que vivamos num universo de competição generalizada, intima os assalariados e as populações a entrar em luta econômica uns contra os outros, ordena as relações sociais segundo o modelo do mercado, obriga a justificar desigualdades cada vez mais profundas, muda até o indivíduo, que é instado a conceber a si mesmo e a comportar-se como uma empresa. (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 16)

No que se refere à forma como a ideologia neoliberal opera no nível individual, destaca-se a exacerbação do senso de competitividade e progresso pessoal, ou seja, a subjetivação empresarial e competitiva que faz com que as pessoas se vejam como empresas de si mesmas. O sujeito-empresa segue a ética da excelência profissional

e da autovalorização, criando e administrando expectativas e indicadores de desempenho e performance, bem como individualizando seus riscos, sucessos e fracassos.

A lógica do *self-made-men* não se estende apenas ao nível profissional e aos objetivos gerais de vida dos indivíduos, mas também à sua cultura e à sua relação interpessoal na esfera privada, inclusive na vida afetiva e sexual. Isso se traduz também na proliferação dos serviços de *coach*, palestras motivacionais, técnicas de hipnose e neurolinguísticas, entre outros produtos e serviços que buscam vender ao indivíduo a autorrealização e o cumprimento de suas metas.

Essa forma de socialização, típica da sociedade neoliberal contemporânea, leva a um estilo de vida ultracompetitivo e hiperindividualista, que tem como consequência um sofrimento psíquico que leva ao surgimento de patologias mentais, bem como o definhamento das instituições e estruturas simbólicas em que o sujeito se inseria. Estresse, depressão, solidão, frustração, ansiedade e hipocondria passam a fazer parte do dia-a-dia dos indivíduos que vivem sob a socialização neoliberal nas cidades capitalistas contemporâneas.

3 AS CRISES DAS DEMOCRACIAS NO SÉCULO XXI

3.1 Autoritarismo e as ruínas do neoliberalismo

Após os aportes teóricos acerca do neoliberalismo na sociedade contemporânea apresentados anteriormente, esta parte do presente trabalho buscará introduzir e analisar a problemática da relação entre o neoliberalismo e as crises da democracia. Primeiramente, será discutida a forma como o pensamento neoliberal abriu espaço para a ascensão de forças antidemocráticas na política dos principais países ocidentais, e se o “fracasso” do neoliberalismo está relacionado às crises políticas atuais, bem como a chegada ao poder de figuras e lideranças autoritárias pelo mundo. Para isso será tomada como referência a obra de Wendy Brown (2019). Em sequência também será analisada a relação do neoliberalismo com o racismo e a condição do negro na sociedade neoliberal, a partir do artigo de

Silvio Almeida (2021) em que o autor reflete sobre o neoliberalismo e o conceito de necropolítica de Achile Mbembe (2018).

Sobre os efeitos do neoliberalismo na política, Brown (2019) afirma que a política foi minada pela ideologia neoliberal. Isso ocorreu principalmente para favorecer a economia de mercado, promovendo a ideia de o Estado só prejudica os empreendimentos. Essa ideia foi reforçada e difundida principalmente nos governos de Reagan e Thatcher, que aproveitaram para fazer "os cortes de impostos, o desmantelamento do Estado de bem-estar e o desacorrentamento do capital em relação a qualquer tipo de restrição, incluindo aquelas impostas pelo poder de barganha dos sindicatos" (BROWN, 2019, p. 71). O principal efeito, aponta a autora, é essa onda antipolítica que busca enfraquecer as instituições republicanas e democráticas do Estado em favor de uma pretensa neutralidade tecnocrática que vê na presença do Estado uma ameaça:

O neoliberalismo, deste modo, visa limitar e conter o político, apartando-o da soberania, eliminando sua forma democrática e definindo suas energias democráticas. De suas aspirações e afirmação "pós-ideológicas" da tecnocracia até sua economicização e privatização das atividades governamentais, de sua oposição desenfreada ao "estatismo" igualitário até sua tentativa de deslegitimar e conter as reivindicações democráticas, de seu objetivo de restringir direitos até seu objetivo de limitar agudamente certos tipos de estatismo, o neoliberalismo busca tanto restringir quanto desdemocratizar o político. (BROWN, 2019, p. 70)

Essa onda antipolítica, que se vê representada em políticos de extrema-direita, leva ainda a autora a analisar o perfil dos apoiadores desses movimentos. A autora pensa principalmente no identitarismo branco e masculino. Influenciada por Nietzsche, ela destaca como o niilismo se intensificou em nosso tempo devido à monetização pelo neoliberalismo de tudo ao redor do indivíduo (BROWN, 2019, p. 200). Esse niilismo não se trata de um esvaziamento de valores, mas de ações que ridicularizam estes. Assim, há uma relação entre o niilismo e a virulência dos discursos de extrema direita. Lembra que, para Nietzsche, a civilização judaico-cristã foi fundada sobre o ressentimento dos "fracos" que culpavam os "fortes" pela sua

opressão, passando a se considerar “bons” em oposição àqueles e a enaltecer valores como abnegação, humilhação, humildade e resignação. Nesse sistema de valores, no entanto, estariam no centro o rancor, a reprimenda e a vingança.

O ressentimento também é catalisado pelos que se sentem desamparados por valores produzidos na democracia e também por políticas públicas. Ao confrontar esse novo mundo com um passado mítico, esses homens tendem a propagar discursos de ódio sem culpa e os justificar como sendo a liberdade de expressão. Para Brown, esses sentimentos surgem naqueles que costumavam ser considerados os “fortes”, sujeitos que até então gozavam de uma posição dominante, e que agora assistem à fragilização de sua posição social. Aqui, a autora destaca a branquitude e a masculinidade, que têm sofrido perdas com alguns avanços progressistas, ainda que limitados:

O ressentimento, o rancor, a raiva, a reação à humilhação e ao sofrimento - certamente todos estão em jogo hoje no populismo e no apoio da direita à liderança autoritária. No entanto, essa política do ressentimento emerge nos indivíduos que historicamente dominaram quando sentem tal dominação em declínio - na medida em que especialmente a branquitude, mas também a masculinidade, fornece uma proteção limitada contra os deslocamentos e perdas que quarenta anos de neoliberalismo produziram nas classes trabalhadoras e médias. (...) E há ainda um importante aspecto da neoliberalização da vida cotidiana que joga sal nessa ferida: as profundas desigualdades de acesso e as hierarquias de status que organizam cada parte do comércio e do que resta da vida pública. (BROWN, 2019, p. 215)

O impacto do neoliberalismo também promoveu o fim do espaço público e a ascensão do espaço digital, zona que a autora considera desdemocratizada:

Na medida em que o neoliberalismo dissolve essa esfera em uma ordem de mercado, de um lado, e em uma ordem familiar, de outro, desaparece o espaço da igualdade e do cuidado cívico com o bem comum que a democracia exige. Ao mesmo tempo, a ascensão do digital gera uma sociabilidade nova, radicalmente desterritorializada e desdemocratizada. Essa sociabilidade não contém

protocolos claros quanto à partilha do poder, à emancipação ou ao comprometimento com a negociação de visões e necessidades diversas, a inclusão ou a pluralidade. Apesar de seus méritos, as "sociedades" digitalizadas são desconectadas do desafio de partilharmos o poder igualmente para governarmos a nós mesmos. Elas podem possuir outros potenciais democratizadores, mas sozinhas não substituem as práticas democráticas e de igualdade política que elas exigem. (BROWN, 2019, p. 224)

A deterioração dos valores humanitários nesse contexto, teria como uma lógica subjacente a ideia de que "se os homens brancos não podem ser donos da democracia, então não haverá democracia nenhuma. Se os homens brancos não podem dominar o planeta, então não haverá planeta" (BROWN, 2019, p. 220). Desta forma, cabe ainda analisar a relação dessa moralidade reacionária - produzida em grande medida pelo neoliberalismo - com o racismo e as diversas formas de discriminação de minorias raciais. Almeida (2021) dialoga com o conceito de necropolítica de Mbembe (2018) para analisar a condição do negro na sociedade neoliberal:

Trata-se da universalização da condição negra ou devir negro no mundo (Mbembe, 2018b). O neoliberalismo escancarou o colonialismo como governamentalidade e a plantation como tecnologia de poder que se apresenta mesmo após as lutas de libertação e os processos de descolonização jurídica e política (Fanon, [1964] 1980, [1952] 2020; Mbembe, [2010] 2019). Se nos períodos anteriores do capitalismo apenas os negros escravizados estavam expostos a certos riscos, o neoliberalismo "democratizou" tais riscos, estendendo a condição negra para toda a humanidade. A lógica colonial de captura, predação, ocupação e exploração tornou-se a forma de administração das sociedades contemporâneas, atravessadas pelas exigências objetivas e subjetivas da reprodução econômica da etapa neoliberal (Mbembe, 2018b). (ALMEIDA, 2021, p. 8)

O autor destaca que a precarização da vida, outrora concentrada nas populações negras, se torna um fenômeno generalizado nas sociedades com a

ascensão do neoliberalismo. A reprodução das lógicas de exploração e predação, que seriam próprias do colonialismo, tornam-se características fundamentais do funcionamento do neoliberalismo. O autor complementa analisando a relação entre neoliberalismo, racismo e morte:

Para Mbembe, o neoliberalismo inaugura uma etapa em que a categorização da humanidade em raças superiores e inferiores para fins do exercício do poder de matar não depende mais de uma ligação direta com o imaginário socialmente produzido acerca dos negros de origem africana. O racismo é não apenas parte fundamental das práticas de governo e do exercício da soberania, mas também o processo de constituição de um tipo de subjetividade própria do neoliberalismo. Em outras palavras, o racismo ganha contornos próprios no neoliberalismo, etapa do capitalismo em que como em nenhum momento experimentou-se a fusão entre mercadoria, desejo e morte. (ALMEIDA, 2021, p. 9)

As abordagens apresentadas sobre a relação entre neoliberalismo, autoritarismo, antipolítica, racismo e necropolítica nos ajudam a compreender melhor como as sociedades contemporâneas ainda não superaram as práticas coloniais. Isso ocorre porque a própria ideologia neoliberal ratifica as práticas exploratórias e autoritárias que, em última análise, impulsionam o seu funcionamento e seu êxito em diferentes sentidos. Destaca-se o fato de que esse processo ocorre dentro dos países com sistema democrático, o que leva a crer que o neoliberalismo, ou seus efeitos nefastos, colabora para o desgaste e a corrosão das democracias por dentro.

3.2 A democracia encurralada: dilemas e desgastes do sistema democrático

Um acontecimento marcante para a política no mundo foi a vitória de Donald Trump nas eleições norte-americanas em 2016. Diversas leituras e análises sobre esse fenômeno passaram a ser produzidas com o intuito de melhor compreender o que está acontecendo com a democracia no século XXI e o que levou a população -

do país visto por muitos como a maior democracia do mundo - a eleger um político que apresenta posturas abertamente antidemocráticas e discursos preconceituosos. Desde então, esse fenômeno se repetiu em outras eleições pelo mundo, inclusive no Brasil, chamando a atenção de diversos cientistas políticos, filósofos e historiadores, o que resultou na publicação de uma vasta bibliografia sobre as crises da democracia e sobre a ascensão de movimentos de extrema-direita, tal como as conhecidas obras de Ziblatt e Levitsky (2018), Runciman (2018), Castells (2018) e Streek (2018).

Nesta parte do presente trabalho, serão analisadas e tomadas como referência algumas obras publicadas em edição brasileira por esses autores no período mais recente entre 2019 e 2020, são eles: Yascha Mounk (2019) e Adam Przeworski (2020). Também será utilizado como referência o artigo de Bresser-Pereira (2020). Esses autores podem ajudar a melhor compreender as dinâmicas que levaram a um desgaste do sistema democrático nos últimos anos e também as razões que levaram a essa crise política e social e à ascensão de lideranças antidemocráticas.

Enquanto os autores como Levitsky e Ziblatt (2018) optaram por enfatizar em sua obra a corrosão das instituições por meio de um processo gradual de avanço do autoritarismo, Mounk foca o seu livro em uma leitura menos institucional e mais "popular". Ou seja, sua análise busca compreender menos a dinâmica institucional relacionada a esses movimentos anti-democráticos, e mais a base que os sustentam: o povo e sua relação com os líderes autoritários - a quem o autor chama de populistas - o autor utiliza o termo populista e evita a utilização de termos como neofascista e outros. Assim, o autor discorre sobre como esses líderes populistas buscam capturar a pauta do debate público por meio da "criminalização" dos adversários e do uso do poder para o enfraquecimento das vozes de oposição:

Os populistas percebem como instituições intermediárias com direito legítimo de representar as opiniões e os interesses de amplos segmentos da sociedade são perigosas para a ficção de que eles, e apenas eles, são o porta-voz exclusivo do povo. Desse modo, trabalham com afinco para desacreditar tais instituições como instrumentos das velhas elites ou dos interesses externos. Quando isso

não é suficiente, introduzem leis limitando financiamento do exterior ou usam a capacidade regulatória do Estado para impedir que operem. (MOUNK, 2019, p. 59)

E o autor complementa que

Isso capta com perfeição a lógica que está em andamento quando o populismo se volta contra as instituições independentes. Diante da pretensão populista de ser a única representante da vontade popular, a política logo se torna uma luta existencial entre o povo real e seus inimigos. (...) Com o tempo, passam a considerar toda voz dissonante como traição e concluem que qualquer instituição que fique em seu caminho é uma deturpação ilegítima da vontade do povo. (MOUNK, 2019, p. 60)

Esses trechos contribuem para a compreensão de como essas lideranças de extrema-direita em ascensão em diversas partes do mundo, que o autor chama de populistas, tem como uma de suas principais estratégias se colocar como representante único dos interesses da maioria da população e do clamor popular de maneira geral. Uma vez que esse discurso é colocado em circulação, convencendo uma quantidade significativa de apoiadores, está aberto o espaço para que sejam feitos ataques a instituições independentes, tal como a imprensa, e às vezes contrárias ao governo, tal como os partidos de oposição. Esses ataques podem se dar tanto por meio de violência política e simbólica quanto se manifestar, no limite, como confrontos diretos marcados pela violência física em espaços públicos e privados.

Isso evidencia como essas lideranças provocam a deterioração do espaço cívico e democrático de disputa política, enquanto estabelecem a promoção do fanatismo e do fundamentalismo político e ideológico. Isso ocorre não somente como uma consequência do *modus operandi* dessas lideranças, mas sim como uma parte fundamental de sua estratégia de comunicação política e de recrutamento de seguidores cada vez mais dispostos a adotar posturas antidemocráticas e que atuem em sua defesa.

Outro fator que potencializa a ação e os discursos dessas lideranças e seus apoiadores é a ascensão da internet e das redes sociais. Esse movimento tecnológico afetou significativamente a sociabilidade humana e trouxe novos dilemas aos meios tradicionais de comunicação. A respeito desse fenômeno, Mounk menciona o exemplo de Donald Trump:

Durante toda a improvável campanha de Trump, ficou estampado o papel decisivo das mídias sociais em contornar os difusores tradicionais da política americana. Numa época anterior, as redes de TV provavelmente teriam se recusado a levar ao ar suas mentiras descaradas ou as diatribes contra imigrantes, minorias religiosas e adversários políticos. Mas, graças ao Twitter, Donald Trump não precisava da infraestrutura dos veículos de mídia tradicionais. Em vez disso, podia tuitar mensagens diretamente para seus milhões de seguidores. (...) O perfil de Trump no Twitter virou uma poderosa arma em suas mãos. Mas ela foi potencializada por uma rede difusa de soldados, uns agindo por ideologia, outros por motivos fundamentalmente financeiros. (MOUNK, 2019, p. 173)

Concluindo as menções à obra de Mounk, cabe ressaltar algumas contradições e críticas que foram apontadas no texto do autor. Uma delas é a de que o autor discorre longamente sobre conceitos, apresentados como novidade, já trabalhados há décadas por autores como Robert Dahl (2005) acerca dos limites da democracia liberal. Contudo, o que chama atenção neste caso é o uso do termo "populista" e a hesitação em utilizar o termo fascista. Essa questão poderia ser confrontada com o exemplo de Jair Bolsonaro no Brasil, que poderia ser entendido como um "populista" de extrema-direita ultraconservador nacionalista, o que, em última análise, é o que se pode considerar como um fascista ou neofascista.

O professor e autor Przeworski (2020) também contribuiu com uma análise da conjuntura atual. Para compreender os tempos atuais, o autor procura nas experiências democráticas do passado casos em que houve ou não rupturas, analisando a situação econômica, cultural e política. De maneira geral, o autor não observa o risco real de ruptura da democracia na maioria dos países, mas também não encontra soluções finais para acabar com a insatisfação geral das populações

com a democracia, visto que não se trata apenas de uma crise política, e sim de uma crise econômica e social. Assim como os americanos Levitsky e Ziblatt (2018), mas com uma abordagem em sua obra considerada mais robusta e completa, o autor alerta para a deterioração sutil das instituições democráticas por meio de mecanismos legais:

(...) um novo governo assume oferecendo soluções mágicas e alegando que a oposição mal-intencionada resiste a elas. Para ter liberdade total para implementar suas políticas, o Executivo precisará dismantelar as restrições institucionais advindas do sistema de separação de poderes, o Legislativo e os tribunais. Ao mesmo tempo, temeroso de perder o posto nas eleições seguintes, tomará medidas para diminuir essa probabilidade. Essas medidas podem incluir a mudança de fórmulas eleitorais, o redesenho de distritos, alterações nos direitos do eleitor, intimidação da oposição, (...) restrição da independência do Judiciário, uso de referendos para superar barreiras constitucionais, aparelhamento partidário da máquina estatal e censura da mídia. (PRZEWORSKI, 2020, p.17).

O autor chama esse processo de sub-repção, que consiste em medidas adotadas pelo governo de maneira aparentemente legal, mas que de forma sutil acabam por destruir as ferramentas da oposição para influenciar o governo, impedir retrocessos e ampliar os direitos e liberdades. Os sistemas democráticos, em geral, não possuem mecanismos suficientes para impedir esse processo, por meio de normas constitucionais.

Assim, a discussão não é sobre se essas propostas desafiam ou não as normas, mas as reais intenções por trás delas. Essas medidas podem ser abertamente inconstitucionais ou podem ser atitudes abusivas. No entanto, pela falta de mecanismo para impedi-las, a sub-repção se torna um meio legal de chegar ao retrocesso da democracia. E acrescenta que, “quando o governo dá passos que não são flagrantemente inconstitucionais ou antidemocráticos, os cidadãos que se beneficiam de suas políticas, mas ainda dão valor à democracia, não sabem como agir” (PRZEWORSKI, 2020, p. 206).

Também no Brasil diversos acadêmicos da teoria política buscam analisar essas obras produzidas nos últimos anos e também apresentar a sua leitura acerca dos fenômenos recentes da crise da democracia liberal. Nesse sentido, o artigo de Bresser-Pereira (2020) aponta que não se trata de uma crise da democracia propriamente, mas sim uma crise do sistema capitalista neoliberal:

Esses cientistas políticos têm dificuldade em considerar a organização social maior, o capitalismo, como uma realidade histórica que engloba o regime político, e só veem a democracia liberal que, assim, deixa de ser aquilo que ela é para ser a forma de organização do próprio capitalismo. Historicamente, a democracia liberal foi a primeira forma de democracia moderna que se materializou na virada do século XIX para o XX, quando aos direitos civis foi adicionado o direito político de todos poderem votar – o sufrágio universal. Depois disso, não ocorreu qualquer fato histórico novo que justifique o possível fracasso desse regime político. Já o mesmo não pode ser dito do neoliberalismo – uma fase reacionária e autoritária do capitalismo, que representou um retrocesso maior em relação à era dourada ocorrida no pós-guerra. (BRESSER-PEREIRA, 2020, p. 55)

E o autor complementa que

Não é, portanto, a democracia, mas sim o capitalismo que está em crise. Não há por que falar em fim da democracia porque, não obstante suas limitações, ela foi uma conquista da humanidade (Theborn, 1977; Przeworski, 1989). Contudo é possível se falar em crise terminal do neoliberalismo, porque foi a segunda vez que o liberalismo econômico comprovou sua incapacidade de organizar o capitalismo. (...) Em vez de se tentar compreender o fracasso do neoliberalismo, os defensores da tese do desaparecimento gradual da democracia se concentram nas instituições políticas, quando não é nelas, e sim no papel que deve ter o Estado na vida econômica e social que está o problema (BRESSER-PEREIRA, 2020, p. 56)

Essa abordagem mostra que é necessário colocar em pauta na discussão sobre a questão da deterioração da democracia o papel do neoliberalismo nesse

processo. Conforme argumenta o autor, o fracasso do neoliberalismo em organizar o sistema capitalista é responsável em todo ou em parte pelas crises atuais. Assim, não é suficiente apenas denunciar o populismo de direita e descrever um suposto desaparecimento gradual da democracia, mas compreender como se deu esse fracasso. Sobre o surgimento desse populismo, o autor questiona:

No entanto, de onde surge esse populismo? Não é da própria democracia, mas da forma perversa e ineficiente de capitalismo que as elites econômicas liberais impuseram a seus próprios países e às demais nações dependentes. A simples denúncia do populismo não leva a nada; já compreendê-lo como consequência do fracasso do neoliberalismo pode ser esclarecedor. Fracasso em melhorar o padrão de vida e dar mais segurança para toda a população. Fracasso de um capitalismo "reformista", cujas reformas são a contrarreforma do Estado do bem-estar social. Fracasso de uma forma de organização econômica do capitalismo associada à alta instabilidade financeira, ao baixo crescimento e ao brutal aumento da desigualdade econômica. (BRESSER-PEREIRA, 2020, p. 56)

Assim, esse argumento reforça uma das ideias centrais do presente trabalho, que é a relação inescapável entre o neoliberalismo e as crises da democracia no século XXI. Percebe-se que muitas das leituras recentes sobre essas crises da democracia se voltam principalmente a compreender politicamente como esse modelo pode estar enfraquecendo e desaparecendo, e como a população pode estar desvalorizando ou abandonando os valores democráticos. Contudo, essas leituras parecem insuficientes quando não tratam diretamente dos fracassos do sistema capitalista neoliberal.

Conforme será abordado na próxima parte deste trabalho, a democracia liberal deixou de entregar às populações diversas promessas de desenvolvimento social e econômico. As práticas neoliberais fizeram com que a concentração de renda aumentasse em patamares alarmantes, gerando cada vez mais bilionários, ao passo que um contingente enorme da população ainda não tem suas necessidades básicas atendidas. Outra questão fundamental ao debate do século XXI é o colapso

ambiental perpetrado pelo modo de produção capitalista dos países mais ricos, afetando desigualmente os países mais pobres.

4 Perspectivas de futuro e alternativas em disputa

4.10 colapso no horizonte: desigualdade e sustentabilidade

Considerando as análises sobre as crises do sistema democrático apresentadas, cabe destacar alguns dos principais problemas globais de interesse público que a democracia liberal se propôs a resolver, em todo ou em parte, por meio dos governos nacionais e que, no entanto, não encontraram uma solução estrutural até o presente momento na segunda década do século XXI. É possível destacar dois eixos principais de problemas a serem enfrentados e solucionados por essa e pelas próximas gerações: (1) a desigualdade, que se materializa por meio da pobreza extrema, da fome, de doenças, da concentração de renda e das perdas de vidas humanas decorrentes desses fatores; (2) a sustentabilidade socioambiental, cujo colapso se materializa por meio do desmatamento desenfreado, do desmonte dos aparatos estatais de fiscalização ambiental, do agravamento da mudança climática e da violência contra os povos originários.

Para apresentar um diagnóstico da realidade com base em evidências acerca desses temas, serão tomados como referência relatórios e estudos de organizações da sociedade civil especializadas, que reúnem nesses estudos as principais referências nacionais e internacionais em indicadores sociais e estatísticas socioeconômicas. No caso da desigualdade e da fome, serão apresentados dados de relatórios da Oxfam Brasil sobre seus impactos no Brasil e no mundo. No caso da destruição socioambiental, serão utilizados dados de relatório de membros do Instituto Socioambiental (ISA) sobre a gestão do orçamento público da área de meio ambiente no Brasil, que historicamente é um dos países de maior importância global na liderança da agenda ambiental.

A desigualdade é um fenômeno reivindicado como algo natural nas sociedades pelas leituras neoliberais da realidade, cabendo à competição entre indivíduos livres a distribuição dos recursos conforme suas competências pessoais

e sua produtividade. Contudo, com um afastamento da abstração ideológica e, ao mesmo tempo, uma aproximação com as evidências empíricas da realidade concreta das populações pelo mundo, o resultado observado é radicalmente diferente: a desigualdade destrói as sociedades e mata os seres humanos. Esse mecanismo é operado por meio da violência econômica gerada pela desigualdade contra as classes mais pobres:

A desigualdade extrema é uma forma de “violência econômica” pela qual políticas estruturais e sistêmicas e escolhas políticas que são enviesadas em favor dos mais ricos e poderosos resultam em danos diretos à grande maioria das pessoas comuns no mundo todo. O fato de as pessoas em situação de pobreza, mulheres e meninas e grupos raciais serem tão frequentemente mortos ou prejudicados de forma desproporcional, mais do que aqueles que são ricos e privilegiados, não é um erro acidental na forma dominante de capitalismo atual, mas uma parte central dele. Estimamos que a desigualdade esteja contribuindo para a morte de pelo menos 21.300 pessoas por dia, ou uma pessoa a cada quatro segundos. Esta é uma estimativa altamente conservadora para mortes resultantes da fome em um mundo de abundância, de negação de acesso a cuidados de saúde de qualidade nos países pobres e de violência de gênero enfrentada pelas mulheres e enraizada no patriarcado. (OXFAM, 2022, p. 18)

A relação entre a desigualdade extrema e a produção de prejuízos e violências contra as classes mais pobres é inescapável. Um dos exemplos claros da atualidade é encontrado no caso da pandemia global da Covid-19, em que o massacre evidente que a doença impôs aos mais pobres, tanto em termos econômicos quanto em termos de saúde, ocorreu paralelamente ao aumento da desigualdade e à melhoria das condições de vida dos mais ricos:

Um novo bilionário foi criado a cada 26 horas desde o início da pandemia. A fortuna dos dez homens mais ricos do mundo dobrou, ao passo que a renda de 99% da humanidade decaiu em virtude da Covid-19. (...) Longe de serem desconexas, essas questões apontam para o mesmo e mais profundo desconforto. A desigualdade econômica torna a pandemia mais letal, mais

prolongada e mais prejudicial aos meios de subsistência. A desigualdade de renda é um indicador mais assertivo para saber se você morrerá de Covid-19 do que a idade. (OXFAM, 2022, p. 16)

Uma vez demonstrada a problemática desigualdade e a produção de violência econômica gerada por esta, torna-se necessário apresentar mais alguns dados e informações empíricas acerca desse fenômeno. O relatório "A Desigualdade Mata" da Oxfam Brasil (2022) traz alguns dos principais fatos constatados a esse respeito com base nas estatísticas socioeconômicas globais:

- A desigualdade contribui para a morte de pelo menos uma pessoa a cada quatro segundos.
- 252 homens têm mais riqueza do que o total de um bilhão de mulheres e meninas na África, na América Latina e no Caribe juntos.
- Desde 1995, os 1% mais ricos capturaram quase 20 vezes mais da riqueza global do que os 50% mais pobres da humanidade.
- 3,4 milhões de afro-americanos estariam vivos hoje se sua expectativa de vida fosse a mesma que a dos brancos. Antes da Covid-19, esse número alarmante já era de 2,1 milhões.
- Estima-se que 20 dos bilionários mais ricos emitem, em média, até 8.000 vezes mais carbono do que o bilhão de pessoas mais pobres.

O último item desta preocupante lista de fatos aferidos pelo estudo faz referência a outra problemática que afeta desigualmente as classes sociais no mundo contemporâneo: o colapso ambiental e as mudanças climáticas. A mudança do paradigma produtivo dos principais países capitalistas no mundo consiste em uma agenda urgente para a sobrevivência humana no longo prazo. Apesar de o tema ter sido incorporado pela agenda diplomática nas últimas décadas, as mudanças reais estão distantes do necessário para se garantir, entre outras medidas, a preservação das florestas, a transição energética para a energia limpa e a garantia dos direitos das comunidades e povos originários.

O Brasil se consolidou, sobretudo ao longo da primeira década do século XXI, como um dos principais líderes da agenda ambiental na política internacional. Contudo, essa posição tem sido atualmente ameaçada - mas não menos do que o

seu próprio patrimônio natural - pela omissão e pelo enfraquecimento da política ambiental e dos órgãos fiscalizadores no país. As perspectivas de avanço da agenda global de proteção do meio ambiente se tornam consideravelmente piores em um cenário no qual o governo do país que possui sob seu cuidado, entre outros recursos, a floresta amazônica trabalha para sabotar os mecanismos de proteção ambiental do Estado:

Em paralelo à flexibilização da regulação ambiental e o desmonte institucional dos principais órgãos executores da política ambiental, nos últimos anos o Brasil adotou uma série de políticas de austeridade fiscal que, ao constranger o direcionamento de recursos necessários para a execução da Política, colocam em risco a continuidade de importantes programas de combate à degradação ambiental. (FREITAS, CARVALHO e OVIEDO, 2022, p. 46)

Essa realidade é comprovada pela análise dos gastos públicos na área:

Em 2019, o orçamento destinado à gestão ambiental alcança o menor valor da série (desde 2005), chegando a um montante de R\$5 bilhões. Os anos subsequentes também apresentam queda no orçamento ambiental, e em 2022 chegamos ao quarto ano consecutivo de menor orçamento desde o início da série (R\$3,4 bilhões). Além disso, destaca-se o ano de 2021, o qual apresenta o menor valor de execução orçamentária da série analisada (aproximadamente R\$3,1 bi), equivalente a quase metade da despesa orçamentária com gestão ambiental no ano de 2013. (...) Todos os órgãos ambientais analisados tiveram perda de orçamento entre 2018 e 2021 (despesas liquidadas): MMA (redução de 29%), ICMBio e IBAMA (15,9%), SFB (18,6%) e FUNAI (5,5%). No entanto, a maior parte da perda de orçamento está nos gastos discricionários. Desde a vigência do Teto de Gastos, o MMA teve uma redução de 79,3% de seus gastos discricionários liquidados (entre 2017 e 2021). Este é o orçamento das ações finalísticas do órgão, o que indica que os programas e ações ambientais estão cada vez mais perdendo espaço no orçamento da União. (FREITAS, CARVALHO e OVIEDO, 2022, p. 46-47)

Cabe ainda destacar o caso do Brasil, que é um dos países mais desiguais do mundo e, ao mesmo tempo, o que tem mais chamado a atenção da comunidade internacional no que se refere à degradação ambiental desde 2019 até 2022. Um dos aspectos mais brutais dessa realidade é a volta da fome ao país, situação que havia sido razoavelmente contornada na primeira década do século XXI. Atualmente, segundo números do II Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil (II VIGISAN),

Comparado ao I VIGISAN, que identificou, em dezembro de 2020, 9% da população (ou 19 milhões de pessoas) convivendo com a fome, no II VIGISAN este percentual passou para 15,5% da população ou 33,1 milhões de pessoas em situação de fome, indicando que 14 milhões de brasileiros foram deslocados para tal condição em um ano. (PENSSAN, 2022, p. 84)

Diante desse cenário de avanço da desigualdade global e da aparente cumplicidade ou inércia diante da destruição ambiental, observa-se que há questões fundamentais para a sobrevivência e o bem-estar das populações de todo o mundo que permanecem ou sem solução ou agravadas pelo modelo neoliberal e pela prevalência dos interesses das classes mais ricas. Seja por meio dos mecanismos de transferência de recursos dos mais pobres para os mais ricos, ou seja, pela destruição dos recursos naturais para priorizar o aumento dos lucros, o modelo neoliberal de acumulação capitalista junto ao sistema democrático parecem insuficientes para evitar as crises humanitária e ambiental que se observam no presente e o colapso no horizonte futuro.

4.2 Novas formas econômico-sociais em ascensão: o caso do socialismo de mercado chinês

Diante da problemática tratada no presente trabalho até aqui, observa-se que a crise do modelo político e econômico dominante na atualidade coloca em questão a necessidade de se refletir acerca de possíveis alternativas. Não para sugerir uma substituição simples, mas para se fazer uma análise das diferentes abordagens e

modelos de sociedade a fim de se elaborar e reelaborar arranjos políticos, econômicos e institucionais que gerem maior bem-estar à maioria da população, e que estejam em maior acordo com os ditames da justiça social, da desconcentração de renda e do desenvolvimento.

O caso que mais chama a atenção nos dias atuais, no que se refere a um modelo alternativo ao neoliberalismo ocidental de gestão do desenvolvimento econômico e social, é o da China e do seu chamado socialismo de mercado. Para discutir aspectos a respeito tanto da validade deste termo quanto dos resultados que têm sido produzidos objetivamente, será tomado como referência o artigo de Jabbour e Dantas (2020), que logo no seu início afirma:

O desenvolvimento chinês é, talvez, o fenômeno mais importante do mundo presente. Seu crescimento médio do Produto Interno Bruto (PIB) nos últimos 35 anos foi de 9,5% a.a., ao mesmo tempo que a renda per capita no período passou de US \$250 em 1980 para US \$9.040 em 2014 (Jabbour; Paula, 2018, p. 14). (...) Entre outros elementos, a polêmica não é o "modelo" e sim o fato de esse processo ocorrer negando a *deus ex machina* que condiciona o dinamismo econômico à existência de instituições que garantam a primazia da propriedade privada. Ao contrário, uma de suas especificidades está – por exemplo – na existência de um Estado que toma a si mesmo o papel tanto, segundo Burlamaqui (2015), "de prestador de última instância quanto de investidor de primeira instância". (JABBOUR e DANTAS, 2020, p. 1030)

Os autores argumentam que o excepcional crescimento econômico que se observa na China nas últimas décadas tem como principal base a primazia do investimento público e do papel do Estado como indutor do desenvolvimento nacional. Contudo, essa base não se assemelha a leituras já existentes sobre desenvolvimentismo e a intervenção do Estado na economia. As características do modelo chinês levam a concluir que se trata de uma nova formação econômica e social em ascensão, ou seja:

o fenômeno recente marcado por maior protagonismo estatal, sobretudo após 2009, nos permite diagnosticar que a "dinâmica chinesa" é algo que se distancia

tanto de uma espécie de “modelo liberal” quanto de um “capitalismo de Estado” stricto sensu. A nosso ver está surgindo na China uma Nova Formação Econômico-Social (NFES) que chamamos de “socialismo de mercado”. Ou seja, para nós o “socialismo de mercado” deixou de ser uma abstração, passando a tornar algo real, concreto. (JABBOUR e DANTAS, 2020, p. 1031)

Ao se propor a analisar se a China é um país capitalista ou socialista, os autores destacam, partindo da concepção marxista de formação econômico-social, que o modelo de socialismo de mercado é composto de diferentes subsistemas. Assim, reconhece-se a presença da contradição, e que

o “socialismo de mercado” é uma formação que associa – via coexistência e coabitação – modos de produção de diferentes épocas históricas em clara unidade de contrários. Não se trata de uma sociedade estruturada no mais alto patamar possível de desenvolvimento humano, ou seja, o socialismo em sua plenitude. Do processo descrito por Amin e Mamigonian até hoje a China percorreu todo um processo histórico que tem nas reformas econômicas iniciadas em 1978 um típico processo que combina continuidade e ruptura. (JABBOUR e DANTAS, 2020, p. 1031)

Apesar de essa unidade de contrários apresentar diferentes forças e modos de produção coexistindo sob um mesmo grande Estado-nacional, é possível identificar algumas características estruturais que colocam o modelo chinês, ao contrário do paradigma liberal, como um modelo no qual a existência de um mercado forte e altamente produtivo não pressupõe um Estado mínimo. Sobre a polêmica acerca da definição de qual é o paradigma econômico do Estado chinês, os autores indagam:

A questão que se coloca é: qual modo de produção é dominante? A resposta demanda a interposição de outras questões: qual classe e/ou força política detém o controle dos fatores objetivamente estratégicos sejam eles políticos (a força política representativa da classe social que exerce controle do poder do Estado) ou econômicos (o modo de produção que detém o poder real tanto sobre

os ferramentais fundamentais do processo de acumulação – de juros, taxa câmbio e sistema financeiro estatal – quanto na promoção de deslocamento e concentração do próprio setor produtivo em indústrias-chave e possibilitando crescimento e desenvolvimento a partir da geração dos efeitos de encadeamento industrial aos demais modos de produção)? (JABBOUR e DANTAS, 2020, p. 1038)

E após discorrerem sobre os diferentes modos de produção coexistentes na China (economia natural de subsistência, pequena produção mercantil e capitalismo privado), os autores complementam que

existe uma grande diferença entre classificar a China como um país capitalista e reconhecer que o capitalismo, seja ele privado ou de Estado, existe no país como um importante – e poderoso – modo de produção. (...) Apesar de concentrar grande parcela de riqueza, renda e grande poder de barganha junto ao Estado, não se trata de uma classe capaz suficiente para se tornar “classe dominante” como nos países capitalistas. (JABBOUR e DANTAS, 2020, p. 1039)

Assim, os argumentos apresentados sugerem que na economia e na sociedade chinesa está em curso uma nova formação econômico-social chamada socialismo de mercado, no qual o Estado tem o domínio sobre as estruturas mais estratégicas da economia, ao mesmo tempo em que há o funcionamento de um mercado privado lucrativo. Este último, por ser fortemente regulado pelo Estado, não serviria de mecanismo de consolidação do poder de classe da elite econômica privada, ao ponto desta se tornar a força dominante da sociedade, tal como ocorre nas sociedades neoliberais.

Esse modelo de socialização do mercado e do Estado como estrategista do desenvolvimento tem trazido resultados socioeconômicos monumentais para aquele país, o que se observa nos dados acerca da renda da população, do desenvolvimento em infraestrutura, mobilidade urbana e tecnologia. É importante ainda ressaltar que a China está cada vez mais próxima de ultrapassar a posição dos Estados Unidos em termos de valor do Produto Interno Bruto (PIB), o que é provável ocorrer antes da metade deste século.

Vale destacar que a China é um país ainda com inúmeros problemas e iniquidades, além de diversas controvérsias do ponto de vista político. Contudo, seu modelo em ascensão, bem como seu crescimento e sua prosperidade a partir de bases distintas das bases neoliberais, serve de estudo de caso para se refletir acerca de alternativas e novos modelos econômicos e sociais que estarão em disputa ao longo do século XXI. Trabalhar em um nível de análise que se encontre próximo à fronteira do conhecimento e dos modelos estabelecidos pode contribuir para uma reflexão criativa acerca das possibilidades de futuro.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A revisão bibliográfica e as análises apresentadas neste trabalho buscaram compreender os sentidos políticos do neoliberalismo e a sua relação com as crises da democracia no século XXI. Por meio de diferentes abordagens teóricas, essa relação pôde ser evidenciada, assim como alguns dos diversos fenômenos políticos presentes nessa relação e na dinâmica política do mundo atual puderam ser colocados à luz de uma análise comparativa e também complementar do pensamento político recente.

Na primeira parte do trabalho, foi possível compreender as bases filosóficas do neoliberalismo e sua origem histórica, tanto como uma teoria e prática econômica quanto como uma ideologia, que se faz dominante na política do final do século XX até os dias atuais. Também foi possível identificar que o neoliberalismo está além da economia, e constitui um fenômeno que produz sujeitos e subjetividades e introjeta os valores neoliberais no comportamento dos indivíduos na sociedade contemporânea, gerando, inclusive, diversas consequências pessoais e sofrimento psíquico.

Na segunda parte foi possível identificar com maior aprofundamento a relação entre o neoliberalismo e as crises da democracia. Primeiro, evidenciando as proximidades entre a ideologia neoliberal e a não superação de práticas coloniais e patriarcais, e de violências como o racismo e a necropolítica. Em sequência, foram analisadas algumas das mais recentes contribuições de autores que tratam da crise da democracia. Apesar da inegável contribuição em diagnosticar diversos aspectos

dessa questão, como a ascensão da extrema-direita e suas estratégias, conclui-se que essas leituras são limitadas quando não tratam diretamente do sistema capitalista neoliberal, seus fracassos, e sua inescapável relação com as crises políticas do século XXI.

Por fim, foram apresentadas por meio de dados estatísticos as profundas dificuldades que a democracia liberal tem em entregar as condições básicas para o bem-estar humano de longo prazo, bem como uma das alternativas de modelo de produção com bases não neoliberais. A partir dessas reflexões, conclui-se que os fracassos do neoliberalismo constituem o principal elemento das crises da democracia, o que demonstra a urgência de se pensar em alternativas políticas e econômicas para este século que de fato garantam as condições de longo prazo para a igualdade e a dignidade humana.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Sívio Luiz de. *Necropolítica e Neoliberalismo*. Caderno CRH, [S. l.], v. 34, p. e021023, 2021. DOI: 10.9771/ccrh.v34i0.45397. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/45397>. Acesso em: 18 ago. 2022.

ANDRADE, Daniel Pereira. *O que é o neoliberalismo? A renovação do debate nas ciências sociais*. Sociedade e Estado [online]. 2019, v. 34, n. 1, pp. 211-239. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0102-6992-201934010009>. Acesso em 18 de agosto 2022

BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. *A democracia não está morrendo: foi o neoliberalismo que fracassou*. Lua Nova: Revista de Cultura e Política [online]. 2020, n. 111, pp. 51-79. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102-051079/111>. Acesso em 18 de agosto de 2022

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo: Politeia, 2019.

CASTELLS, Manuel. *Ruptura: a crise da democracia liberal*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

DAHL, Robert. *Poliarquia: participação e oposição*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HARVEY, David. *O Neoliberalismo: História e Implicações*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

FREITAS, Camila; CARVALHO, Rodrigo; OVIEDO, Antonio. *O financiamento da gestão ambiental no Brasil: uma avaliação a partir do orçamento público federal (2005-2022)*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2022. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/o-financiamento-da-gestao-ambiental-no-brasil-uma-avaliacao-partir-do-orcamento>

JABBOUR, Elias; DANTAS, Alexis. *Sobre a China e o "socialismo de mercado" como uma nova formação econômico-social*. Nova Economia [online]. 2020, v. 30, n. 03, pp. 1029-1051. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-6351/5544>. Acesso em 18 de agosto de 2022

JABBOUR, Elias; GABRIELLE, Alberto. *China: o socialismo do século XXI*. São Paulo: Boitempo, 2021.

LAVAL, Christian. *Foucault, Bourdieu e a questão neoliberal*. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar. 2018.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MOUNK, Yascha. *O povo contra a democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

OXFAM. *A desigualdade mata: a incomparável ação necessária para combater a desigualdade sem precedentes decorrente da Covid-19*. 2022. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/justica-social-e-economica/forum-economico-de-davos/a-desigualdade-mata/>. Acesso em 18 de agosto de 2022.

PRZEWORSKI, Adam. *Crises da Democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

REDE BRASILEIRA DE PESQUISA EM SOBERANIA E SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL (PENSSAN). *II Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da COVID-19 no Brasil*. São Paulo: Fundação Friedrich Ebert, 2022. Disponível em: <https://olheparaafome.com.br/wp->

content/uploads/2022/06/Relatorio-II-VIGISAN-2022.pdf. Acesso em 18 de agosto de 2022.

RUNCIMAN, David. *Como a democracia chega ao fim*. São Paulo: Todavia, 2018.

STREECK, Wolfgang. *Tempo comprado: a crise adiada do capitalismo democrático*. São Paulo: Boitempo, 2018.

Sobre os/as autores/autoras

Abdala Mussa Inaque

Doutorando em História (PPGH-PUCRS) Porto Alegre. Possui Mestrado em Ciência Política (PPGCP/ UFPA). Possui Graduação em Ensino de História e Geografia na (UP-Moçambique). Tem experiência na Docência e Investigação na Universidade Católica de Moçambique, no Departamento de Ética e Cidadania, e docente visitante da Escola Superior de Economia e Gestão, ambas em Pemba. Experiência em trabalhos humanitário e Direitos humanos em contexto de refugiados e deslocados. É membro e Pesquisador do Grupo de estudo da PPGCP: Instituições Políticas, Processo Legislativo e Controle. Áreas de Interesse: Partidos Políticos, Sistema Partidário, eleições, Política Local, História Política de África e Pensamento Africano. Direitos humanos, Proteção a criança, Avaliação de riscos em conflitos armados e desastres. Gestão e coordenação de campos em situação de deslocados internos e deslocados.

Adriano Bueno Kurle

Professor Adjunto C II no Departamento de filosofia, Professor Permanente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, e no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea, e Professor Colaborador do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), onde trabalha desde 2017. Membro dos grupos de pesquisa "Dialética" e "Iluminismo à Contraluz", todos registrados no CNPq. É graduado em Filosofia - Licenciatura Plena pela Universidade Federal de Santa Maria (2010), Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS (2012) com foco na filosofia teórica de Kant. Doutorado em filosofia pela PUCRS, incluindo estágio de pesquisa na Universität Bonn (Alemanha), com pesquisa na área de dialética, com foco na filosofia da música e da arte em Hegel, com intersecção com musicologia. Realizou um ano de estágio de pesquisa pós-doutoral na Freie Universität Berlin, no grupo de pesquisas do Prof. Dr. Georg W. Bertram, entre outubro de 2021 e final de setembro de 2022. Sua pesquisa tem foco na filosofia da história da música e em estudos hegelianos. Trabalha principalmente com filosofia moderna e idealismo alemão, dialética, filosofia da cultura, filosofia da arte, e estética. Associado à Sociedade Hegel Brasileira (SHB), Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos (SEH), Hegel Society of Great Britain (HSGB) e Associação Brasileira de Estética (ABRE). Atualmente coordena o Grupo de Pesquisa em Idealismo Alemão e Arte (GPIAA, registrado como linha de pesquisa no GP Dialética no CNPq) e o Projeto "Cosmovisão e concepções metafísicas da música: mimetismo moderno, dialética construtivista e fenomenologia", financiado pela FAPEMAT e pelo CNPq. Trabalhou como professor de Filosofia e Sociologia em escolas de Ensino Médio (2012-2014) e nas séries finais do Ensino Fundamental (2014-2017).

Adriano Rodrigues de Oliveira

Mestrando em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades na Universidade de São Paulo (USP). Mestrando em Ciências Sociais na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Especialista em Comunicação Política pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Especialista em Filosofia Contemporânea pela Pontifícia

Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Graduado em Gestão de Políticas Públicas pela Universidade de São Paulo (USP).

Alda Silvano Davane

Docente e coordenadora da disciplina de História. Mestre em Ciência Política, Governança e Relações Internacionais desde 2017 pela Universidade Católica de Moçambique e Licenciada em Ensino de História em 2011 pela Universidade Pedagógica de Moçambique.

Álvaro Bô

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS, no Programa de Programa de Pós-Graduação em Filosofia e docente da Universidade Licungo – Moçambique, da Faculdade de Letras e Humanidades.

Arcénio Francisco Cuco

Doutor em Ciência Política pelo Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade Federal do rio Grande do Sul (UFRGS), linha de pesquisa: Política Internacional. Mestre em Ciências Criminais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), linha de pesquisa: crime, violência e segurança pública (2013). Docente da Universidade Rovuma - Moçambique. Linhas de Pesquisa atuais - Política Internacional (economias emergentes e sua relação de cooperação econômica com os países africanos; a África como um campo de batalha entre as potências tradicionais e as potências emergentes (China, Índia, Brasil, migrações e seus efeitos no plano global); teoria de democracia (democracias recentes? transição política e consolidação democrática); teoria dos partidos políticos (partidos que nasceram como resultado de processos de descolonização, em particular, africanos); ciências criminais (crime, violência e segurança pública); justiça de transição.

Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz

Professor Titular (PT) dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Orienta Mestrado e doutorado . Possui doutorado em Filosofia - Universidad de Deusto, Bilbao (1999), Pós-Doutorado em Filosofia - Instituto de Filosofia do Consejo Superior de Investigaciones Científicas da Espanha (CSIC, 2006). Coordenador da Cátedra Unesco de Direitos Humanos. Membro da diretoria da Associação Ibero Americana de Filosofia Política (AIFP). Coordenador do Grupo de Pesquisa CNPq, "Ética, biopolítica e alteridade". Leciona na graduação de filosofia e outros cursos as cadeiras de Antropologia Filosófica, Ética geral, Filosofia Política, Filosofia dos séculos XVI-XVII, Filosofia contemporânea. Ministra cursos temáticos na pós-graduação e pesquisa nas áreas de ética, subjetividade, alteridade, poder, violência, direitos humanos e democracia.

Cleudes Maria Tavares Rosa

Pós-doutorado em Direitos Humanos pela Universidade Federal de Goiás. Doutora em Educação pela Universidade Federal de Goiás (2021). Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás (2003). Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás (2000). Graduação em Direito pela Pontifícia

Universidade Católica de Goiás (2013). Pós-graduação em Direito Civil pela Universidade Anhanguera-Uniderp, Rede LFG (2014). Advogada Inscrita no Conselho Seccional de Goiás da Ordem dos Advogados do Brasil - OAB/GO n 42.550. Professora efetiva horista (Assistente I) da Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC/GO. Coordenadora da área de Sociologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC/GO. Professora orientadora da Liga Acadêmica Multidisciplinar de Tanatologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás - LAMUT-PUC/GO. Pesquisadora da Universidade Federal de Goiás - UFG e da Universidade Federal de São Carlos - UFSCAR.

Cremildo de Abreu Coutinho

Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2023); Mestre em Ciências Políticas e Estudos Africanos pela Universidade Pedagógica de Moçambique (2016); e Licenciado em Antropologia pela Universidade Eduardo Mondlane - Moçambique. Atualmente é Professor na Universidade Púnguè - Moçambique. Tem experiência na área de Ciência Política, atuando nas temáticas sobre conflitos e processos de paz; e na Antropologia, atuando em temas relacionados com problemas de gestão de pequenas unidades territoriais e cultura.

Douglas Garcia Alves Júnior

É doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2003) e professor associado da Universidade Federal de Ouro Preto. Trabalha na área de Filosofia, com ênfase em Teoria Crítica, atuando principalmente nos seguintes temas: Theodor W Adorno, filosofia moral, estética, cinema e filosofia contemporânea. É autor dos livros Depois de Auschwitz: a questão do antissemitismo em Theodor W. Adorno (Annablume), Dialética da vertigem: Adorno e a filosofia moral (Escuta), Adorno material: ensaios de Teoria Crítica (EDUFOP), além de organizador dos livros "Os destinos do trágico: arte, vida e pensamento" (Autêntica) e Artefilosofia: coletânea de textos estéticos (Civilização Brasileira).

Emiliano Matías Gambarotta

Doutor em Ciências Sociais (UBA), Mestre em Sociologia da Cultura e Análise Cultural (IDAES-UNSaM) e Licenciado em Sociologia (UNLP). Na atualidade ministra aulas na área de Teoria Social na carreira de Sociologia da Universidad Nacional de La Plata e é Pesquisador do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). É autor dos livros HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA REFLEXIVA. MAX HORKHEIMER, THEODOR W. ADORNO Y PIERRE BOURDIEU (Prometeo, Argentina, 2013), e de BOURDIEU Y LO POLÍTICO (Prometeo, Argentina, 2016). Também co-editou o livro ESTÉTICA, POLÍTICA, DIALÉCTICA: EL DEBATE CONTEMPORÁNEO (Prometeo, Argentina, 2015) e o livro CUERPO, EDUCACIÓN, POLÍTICA (Biblos, Argentina, 2015). É ademais autor de vários trabalhos sobre os fundamentos teóricos e epistêmicos de uma crítica cultural da política, na qual o lugar do corpo é um eixo chave de interpretação. Isto através de um trabalho sobre as propostas teóricas da "Escola de Frankfurt", a sociologia reflexiva de P. Bourdieu e a relação entre política, estética e democracia de J. Rancière.

Estevan de Negreiros Ketzer

Psicólogo pela Faculdade de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Mestrado em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Doutorado em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Atua como psicólogo clínico, professor e escritor. Realizou estágio doutoral na Université de Strasbourg, com a pesquisa "Les pensées judéo-allemandes des XIXe et XXe siècles" em 2015. Fez pesquisas nos arquivos de Jacques Derrida no Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC), França. Foi assessor da Uniritter para a implementação da disciplina de Escrita Criativa no ano de 2016. Escreveu para a coluna Correntezas da revista "SubVersa: literatura luso-brasileira" (revistasubversa.com). Atualmente é coordenador dos grupos "Transformações na Psicologia Contemporânea" e "Pensamento e Supervisão Clínica". Participa do conselho científico do CEBEL (Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos), gestão 2021-2023. Integra o Grupo de Trabalho de Literaturas Estrangeiras, filiado a ANPOLL (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística). É pesquisador convidado do GEJ (Grupo Interdisciplinar de Estudos Judaicos da UFMG). Foi professor da Pós-Graduação em Psicanálise da Anhanguera, núcleo Erechim. Conquistou o primeiro lugar no III Prêmio Isaías Golgher de 2022. Possui experiência na área de psicoterapia, psicanálise, fenomenologia, ética, estética, teoria da literatura, escrita criativa, língua e literatura francesa, antropologia, arquétipo, metodologia científica e inteligência emocional.

Fábio Caires Correia

Professor Assistente no Departamento de Educação, Instituto de Biociências da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP-Campus Rio Claro. Doutor em Filosofia (2020) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Mestre em Educação (2016) - Universidade de Sorocaba. Licenciado em Filosofia (2021) - Universidade Federal do Tocantins. Bacharel em Filosofia (2010) - Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Pesquisador Associado à Cátedra UNESCO de Juventude, Educação e Sociedade (UCB/UNESCO). Coordenador do Núcleo de Estudos Violência, Democracia e Direitos Humanos (CNPq - Processo 409234/2022-2). Membro das Sociedades Brasileira de Filosofia da Educação - SOFIE - e Filosofia da Educação de Língua Portuguesa - SOFELP, do Grupo de pesquisa Ética, contemporaneidade e desconstrução III. Líder do Grupo de Pesquisa Violência, Democracia e Direitos Humanos (DGP/CNPq). Foi Editor-gerente, editor de texto e membro do corpo editorial do Periódico Intuitio (PUC-RS) (2017). Editor Associado da Revista Educação: Teoria e Prática (PPG-Educação UNESP-Rio Claro). Atuou como professor Substituto no Colegiado de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Foi Professor, Coordenador de Pesquisa e Extensão no Centro Universitário Católica do Tocantins (2021). Atua como Professor Colaborador-permanente do Mestrado Profissional de Filosofia da UFT (PROF-FILO/UFT). Suas principais pesquisas estão centradas nos seguintes temas: Theodor W. Adorno, Educação Superior, Teoria crítica, Fundamentos filosóficos da educação e Filosofia e história da Educação.

Fernando Danner

Possui Graduação em Filosofia (Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, 2005), Mestrado em Educação (Universidade de Passo Fundo, 2007) e Doutorado em Filosofia (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2011). Desde 2009, é Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Seu interesse de pesquisa gira em torno dos seguintes temas e autores: teorias da justiça e da democracia (Rawls, Habermas e Honneth); filosofia francesa contemporânea (Foucault). Desenvolveu pesquisa pós-doutoral, intitulada "Rawls: démocratie et délibération", junto ao Normes, Sociétés, Philosophies (NoSoPhi), da Université Paris I - Panthéon Sorbonne, sob supervisão do Professor Dr. Emmanuel Picavet. É vice-líder do Grupo de Pesquisa em Teoria Política Contemporânea do Departamento de Filosofia/UNIR. Professor do Mestrado Acadêmico de Filosofia - PPGFIL - e do Mestrado Profissional Interdisciplinar Direitos Humanos e Desenvolvimento da Justiça - DHJUS.

Felizardo Antônio Pedro

Doutor em Filosofia pela Universidade Pedagógica (2019) com a Tese intitulada Da Emancipação do Homem à Emancipação da Natureza: Uma Filosofia da Pós-história em Peter Sloterdijk. Mestre em Educação/Ensino de Filosofia. Docente de Filosofia Africana, Filosofia da História e Ética Ambiental da Universidade Rovuma.

Jelson Oliveira

Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (1999), especialização em Sociologia Política e mestrado em História da Filosofia Moderna e Contemporânea pela mesma Universidade (2004) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos, com pesquisa sobre a Amizade em Nietzsche. Foi coordenador do Curso de Licenciatura em Filosofia (2009-2011) e do Programa de Pós-graduação - mestrado e doutorado (2012-2013) da PUCPR, onde foi Diretor de Graduação (2014-2015). É membro do Grupo de Pesquisa Hans Jonas do CNPq e é atual coordenador do GT Hans Jonas, da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética e História da Filosofia Contemporânea, atuando principalmente nos temas de ética, moral, Nietzsche, Schopenhauer, Hans Jonas.

Laura Noemi Chaluh

Professora Associada (livre-docente) junto ao Departamento de Educação da Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus Rio Claro. Professora para o Ensino Primário - Escuela Normal Superior N, Argentina (1980). Licenciada em Ciências da Educação pela Faculdade de Filosofia e Letras, Universidade de Buenos Aires, Argentina (1992). Mestre (2002) e Doutora (2008) em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Pós-doutorado na Universidade Estadual de São Carlos - UFSCar (2012). Atualmente é Professor Assistente Doutor do Departamento de Educação na Universidade Estadual Paulista (IB, Rio Claro). Coordenadora do Programa de Pós-graduação em Educação (2021-2025). Coordenadora do Curso de Licenciatura Plena em Pedagogia (2014-2016). Vice-coordenadora do Curso de Licenciatura Plena em Pedagogia (2016-2018). Coordenadora local do Programa do Núcleo de Ensino pelo Câmpus Rio Claro (2021-

2023, 2015-2017, 2013-2015). É credenciada junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UNESP (IB, Rio Claro). Líder do Grupo de Estudos Escola, Formação e Alteridade (GREEFA, UNESP, CNPq). Vice-líder do Grupo de Estudos e Pesquisas Linguagens Experiência e Formação (GEP Linguagens, UNESP, CNPq). Professora visitante na Universitat de Barcelona (Espanha). Professora visitante na Universidade de Bicocca (Milão, Itália). Membro do Corpo Editorial da Revista Educação: Teoria e Prática. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em formação de professores, atuando principalmente nos seguintes temas: formação inicial, formação continuada, parceria escola-universidade, cotidiano escolar, trabalho coletivo, prática de escrita.

Leno Francisco Danner

Doutor em Filosofia (PUCRS), com área de concentração em ética e filosofia política. Suas áreas de estudo, pesquisa e ensino incluem: teorias políticas contemporâneas, teoria social, pensamento indígena brasileiro, filosofia latino-americana, descolonização africana e filosofia negra, feminismo e teoria queer. É professor de teoria política contemporânea no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

Lorena da Silva Bulhões Costa

Doutoranda em Direito na Universidade Federal do Pará (PPGD-UFPA) na linha de Estudos Críticos do Direito, sob a orientação do professor Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos. Mestre em Direitos Humanos pela Universidade Federal do Pará (UFPA) na linha Estudos Críticos do Direito, sob a orientação do professor Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos. Graduada em Direito pela Estácio Castanhal e em Filosofia pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER). Foi monitora da disciplina de Filosofia Geral e Jurídica na Estácio Castanhal. Tem experiência na área de filosofia com ênfase em Filosofia do Direito, Ética e Filosofia Política, com foco, principalmente, no estudo sobre dignidade humana.

Luís Diogo Alberto

Doutorando em Ciências de Educação com especialização em Educação inclusiva e Pedagogia Diferenciada, Mestre em Ciências de Educação e Ensino de História. Licenciado em Ensino de História. Docente da Universidade Aberta ISCED (UnISCED).

Manfredo Araújo de Oliveira

Possui graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia de Fortaleza (1962), mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (1966) e doutorado em Filosofia pela Universidade Ludwig Maximilian de Munique - Alemanha (1971). É professor titular, emérito, da Universidade Federal do Ceará. Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: ética, filosofia política, dialética, filosofia analítica, ontologia e metafísica.

Natalí Angela Zanfelicce

Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Estadual Paulista - Instituto de Biociências de Rio Claro (2008) e Especialização em Educação com Área de Concentração em Educação Especial pelo Centro Universitário Claretiano. Mestre em Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual Paulista - Instituto de Biociências de Rio Claro. Doutoranda em Educação pelo

Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual Paulista - Instituto de Biociências de Rio Claro.

Norman R. Madarasz

Professor Adjunto do PPG em Filosofia e do PPG em Letras, ambos da Escola de Humanidades da PUCRS, onde desenvolve pesquisa no campo da Filosofia francesa contemporânea (ontologia, estruturalismo, biolinguística e filosofia política), na literatura francesa e nos estudos de gênero. Possui Graduação em Philosophy (Honours) de McGill University (1986) [CEGEP no Marianópolis College, Montreal], Maîtrise de Philosophie, Diplôme d'études approfondies (D.E.A.) en philosophie, e Doctorat en philosophie (Université de Paris 8 - Vincennes à Saint-Denis -1999), sob orientação de Alain Badiou. Era Professor Visitante Estrangeiro (PVE) da CAPES em 2005 e 2006 no PPGF da Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro. É autor de cinco livros, editor e tradutor de três livros de Alain Badiou em inglês, co-organizador de sete livros em português, e organizador de oito dossiês temáticos em revistas acadêmicas.

Oneide Perius

Doutor em Filosofia pela PUCRS (2011). Realizou estágio pós-doutoral pela mesma Instituição (2016, 2019). É professor Associado no curso de Filosofia da UFT (Universidade Federal do Tocantins, Campus de Palmas); no Mestrado Profissional Sobre em Prestação Jurisdicional e Direitos Humanos (UFT/ESMAT); no Mestrado Profissional de Filosofia da UFT (PROF-FILO/UFT). Atua principalmente nas seguintes áreas de pesquisa: Teoria Crítica, Teoria Crítica e Direitos Humanos, Ética e Filosofia Política. É autor dos livros: Esclarecimento e Dialética Negativa: sobre a negatividade do conceito em Theodor Adorno (2008) e Walter Benjamin: a filosofia como exercício (2013). Além disso, publicou vários artigos em revistas científicas e participou da organização de vários livros sobre temáticas relacionadas à sua pesquisa.

Rodrigo Barchi

Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação pela Universidade de Sorocaba, na Linha de Pesquisa em Cotidiano Escolar, Práticas Educativas e Formação de Professores, líder do GEDECE (Grupo de Estudos e Pesquisas em Democracia, Ecologias e Cotidianos Escolares), Editor-Chefe da QUAESTIO, Revista de Estudos da Educação, e docente do curso de Filosofia. Realizou estudos de Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências na Universidade Federal do Rio Grande (FURG), é Doutor em Filosofia e História da Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Mestre em Educação pela Universidade de Sorocaba (UNISO), especialista em Educação Ambiental pela EESC-USP, e em Gestão da Educação Pública pela UNIFESP, licenciado em Pedagogia pela UNICID e em Geografia pela UNISO. É professor convidado do Doctorado en Educación, Cultura y Arte, da Universidad Autónoma "Benito Juárez de Oaxaca" (UABJO). Membro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação (ANPED), vinculado ao GT-22, de Educação Ambiental, e ao Grupo de Estudos "Cotidianos: éticas, estéticas e políticas". Além das pesquisas em educação, meio ambiente e cotidiano escolar, desenvolve e publica investigações e ensaios ao redor da temática da Música Extrema e suas conexões com as educações ambientais e a

ecologia política. Organizou o livro “Diálogos com a Música Extrema”, publicado em 2021 pela Editora Fi, e co-organizou “Música Extrema: ruídos, imagens e sentidos”, publicados em 2022 pela Pimenta Cultural.

Sâmara Araújo Costa

Licenciada em Educação Física (UNINCOR) e Bacharel em Filosofia (Universidade Federal de Minas Gerais). Mestre em Filosofia Contemporânea (Universidade do Porto- Portugal) Doutoranda em Filosofia pela Universidade do Porto - Bolsista Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT-PT).

Tiago Brentam Perencini

Filósofo. Pesquisador e Professor Adjunto da Universidade de Pernambuco (UPE), campus Garanhuns, cujo perfil de atuação é Fundamentos Antropológicos, Filosóficos e Sociológicos da Educação. Psicanalista, com percurso de formação clínica pelo Centro de Estudos Psicanalíticos (CEP) de São Paulo. As áreas de saber aos quais tenho me aproximado são Antropologia, Educação, Filosofia, Magia, Psicanálise e Saúde. Os procedimentos de pesquisa aos quais tenho pensado perpassam o legado de Michel Foucault e a Filosofia da Diferença: arqueologia, genealogia, anarqueologia. Os temas que me tem provocado são: afetos, atenção, bruxarias, clínicas, corporeidades, cuidados, desejos, escutas, espiritualidades, estados alterados existentes, feitiçarias, plantas professoras, práticas de estudos e pesquisas, processos de subjetivação, subjetividades, sonhos, técnicas de si, xamanismos. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação e Filosofia (GEPEF) e do Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação, Ética e Sociedade (GEPEES). Terapeuta Integrativo em Hatha Vinyasa Yoga.

Wesley Fernandes Araújo Freire

Doutor em Filosofia pelo PPGFIL da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ, sob orientação do Professor Doutor. Luiz Bernardo Leite Araújo. Ph.D. bolsista da Fundação de Apoio à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão - FAPEMA. Professor Adjunto I de Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão - UFMA. Mestre em Filosofia (Ética, Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Social e Política) pela Universidade Estadual do Ceará - UECE (2007, CAPES -DS). Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão - UFMA (2003). Pesquisador colaborador do Centro de Pesquisas em Democracia - CEPEDE, Universidade Federal da Paraíba. Membro do Grupo de Pesquisa em Democracia do CNPq/UFPB, vinculado ao Centro de Pesquisas em Democracia – CEPEDE da UFPB. Membro Colaborador do Grupo de Pesquisa Instituições e Políticas Públicas – CNPq/UFPI. Membro do Grupo de Pesquisa Ética e Direitos Humanos – CNPq/UECE. Membro do Grupo de Pesquisa em Ética e Filosofia Política – CNPq/UFMA. Interesse pelos seguintes autores: Immanuel Kant, Emmanuel Lévinas, John Rawls, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Nancy Fraser, Seyla Benhabib, Iris Young, Rainer Forst e Charles Taylor. Interesse nos seguintes temas: Teoria Crítica, Teoria Crítica e Democracia, Teoria Crítica e Normatividade, Teoria Crítica e Religião, Democracia, Religião e Pós-Secularismo, Teorias da Democracia, Democracia e Reconhecimento, Teorias da Justiça, Reconhecimento e Justiça e Reconhecimento e Multiculturalismo. Foi Professor Substituto do Departamento de Filosofia – DEFIL da Universidade Federal do Maranhão – UFMA duas vezes (2005-2007 / 2010-2012).

Ex-membro do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) do Hospital Universitário da Universidade Federal do Maranhão – HUUFMA (2011-2012).

