

# Coneção

P O L Í T I C A

04

ANO III - V. 3 - N. 01  
TERESINA-PI, JAN./JUL. 2014

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

ISSN 2317-3254



**Teoria e política:  
dilemas e  
problemas**

# Revista Conexão Política

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

---

Ano - 3

2014

---

## Teoria e política: dilemas e problemas



EDUFPI

Teresina- Piauí

Conexão Política - v. 3, n. 1 - jan.-jul. 2014

# UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ

## Reitor

Prof. Dr. José Arimatéia Dantas Lopes

## Pró-Reitor de Ensino de Pós-graduação

Prof. Dr. Helder Nunes da Cunha

## Pró-Reitor de Pesquisa

Prof. Dr. Pedro Vilarinho Castelo Branco

## Superintendente de Comunicação Social

Profa. Dra. Jacqueline Lima Dourado

## Diretor da Editora da UFPI

Prof. Dr. Ricardo Alaggio Ribeiro

## CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL

Diretor: Prof. Dr. Nelson Juliano Cardoso Matos

## PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

Coordenador: Prof. Dr. Raimundo Batista dos Santos Junior

### ENDEREÇO PARA CONTATO

Universidade Federal do Piauí

Campus Universitário Ministro Petrônio Portella

Centro de Ciências Humanas e Letras – CCHL

Programa de Pós-Graduação em Ciência Política

Bairro: Ininga - Teresina – PI

CEP: 64049-550

E-mail: [cienciapolitica@ufpi.edu.br](mailto:cienciapolitica@ufpi.edu.br)

Fone: (86) 3237-1692

### FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal do Piauí

Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco

Serviço de Processamento Técnico

Conexão Política [recurso eletrônico] / Universidade Federal do Piauí.

– v. 3, n. 1

(jan./jul., 2014).- Dados eletrônicos. –

Teresina: UFPI, 2003 – .

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader

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

Semestral.

ISSN: 2317-3254.

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

CDD: 320

# Revista Conexão Política

---

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



**EDUFPI**  
Teresina- Piauí  
Conexão Política - v. 3, n. 1 - jan.-jul. 2014

## **EXPEDIENTE**

### **Editor Responsável**

Prof. Dr. Raimundo Batista dos Santos Junior

### **Editor Assistente**

Prof. Dr. Ricardo Alaggio Ribeiro

## **CONSELHO EDITORIAL**

Ana Beatriz Martins dos Santos Seraine – Universidade Federal do Piauí (UFPI – Brasil)

Ana Paula Mauriel – Universidade Federal Fluminense (UFF – Brasil)

Arleth Borges – Universidade Federal do Maranhão (UFMA – Brasil)

Ana Paula Tostes – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ – Brasil)

Cleber de Deus – Universidade Federal do Piauí (UFPI – Brasil)

Cristina Buarque de Holanda – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Flávio Resende – Universidade Federal de Pernambuco – (UFPE – Brasil)

Gabriela Tarouco – Universidade Federal de Pernambuco – (UFPE – Brasil)

Gilmar Antônio Bedin – Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ – Brasil)

Héctor Luis Saint-Pierre – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP – Campus de Franca – Brasil)

Jairo Marconi Nicolau – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ – Brasil)

Luis Gustavo Grohmann – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS – Brasil)

Marcia Soares – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG – Brasil)

Mathew D. McCubbins – Universidade da Califórnia, San Diego (UCSD – Estados Unidos)

Monique Menezes – Universidade Federal do Piauí (UFPI – Brasil)

Odete Maria de Oliveira – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC – Brasil)

Raimundo Batista dos Santos Junior – Universidade Federal do Piauí (UFPI – Brasil)

Scott Desposato – Universidade da Califórnia, San Diego (UCSD – Estados Unidos)

Taeko Hiroi – University of Texas – At El Paso (Estados Unidos)

Valeriano Mendes Ferreira Costa – Universidade Federal de Campinas (UNICAMP – Brasil)

## **CAPA**

Sammy Lima e Luiz Gustavo Aragão da Silva, com interferências sobre a obra “Movimento I”, do artista plástico Evaldo Santos Oliveira. Acrílico sobre tela, 100cmx130cm, 2012

## **REVISÃO**

Ilza Cardoso

## **EDITORIAÇÃO**

José Anchiêta do Nascimento Lima

## **FOTO**

Samuel Brandão

## Sumário

<b>Apresentação</b> <i>Raimundo Batista dos Santos Junior</i>	1
<b>Multiculturalismo e Direitos Humanos</b> <i>Marcia Baratto</i>	5
<b>O Vocabulário Básico da Construção Habermasiana e sua Semântica, A Partir da Ciência Política</b> <i>Barbara Johas</i>	19
<b>Direito e Desentendimento: Considerações Sobre A Crítica De Rancière Às Teorias Do Consenso Democrático</b> <i>Álvaro Okura de Almeida &amp; André Luiz da Silva</i>	49
<b>Pode a Teoria Normativa Ter Alguma Contribuição na Luta Contra a Injustiça?</b> <i>Raissa Wihby Ventura &amp; Lucas Petroni</i>	69
<b>A Face Especular da Violência e da Estética</b> <i>José Londe da Silva &amp; Wellington Amâncio da Silva</i>	87
<b>As Interpretações Marxistas de Caio Prado Jr. e Fernando Henrique Cardoso</b> <i>Luísa Calvete Portela Barbosa</i>	95
<b>Resenhas</b>	107
<b>SANTOS, Boaventura de Souza; AVRITZER, Leonardo. Para ampliar o cânone democrático. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). <i>Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa</i>. Rio de Janeiro: Civilização Brasi- leira, 2002.</b> <i>Diogo Pablos Florian</i>	109
<b>GALLOWAY, Alexander. <i>Protocol: how control exists after decentralization</i>. Cambridge: MIT Press, 2004.</b> <i>Rafael A. da L. Sanches</i>	117

# APRESENTAÇÃO

A teoria política é um dos ramos da Ciência Política que apresenta formas múltiplas de conhecimento especulativo e metodológico, com o objetivo de tornar inteligível, entre outros, a arte de governar, a organização dos Estados, a autoridade política e a relação entre Estado e sociedade, ou seja, analisa a ordem social a partir de múltiplas relações de poder.

A contemporaneidade tem sido marcada, no Ocidente, por uma insuficiência explicativa dos tradicionais cânones da Ciência Política. Neste cenário, a teoria política vem assumindo papel de destaque, apresentando-se como ferramenta indispensável para a produção e reprodução de um novo aparato conceitual e metodológico acerca do político. Ao desenvolver instrumental rigoroso dotado de capacidade explicativa dos atuais temas que assolam a modernidade, a teoria política se encontra no centro de uma contenda clássica no interior das Ciências Humanas, a saber, o debate entre a construção de fundamentais conceitos sólidos na compreensão da realidade versus desenvolvimento de instrumentais metodológicos adaptados às questões contemporâneas.

No primeiro caso, a teoria procura formular padrões de correções dos comportamentos e das instituições, apresentando prescrições a serem estabelecidas e submetidas à força das necessidades humanas e sociais. A teoria normativa ancora-se, prioritariamente, no método dedutivo, id est, as hipóteses devem ser provadas através da inferência lógica, que partem de premissas universais para casos particulares. No segundo caso, a teoria positiva privilegia a observação direta dos fenômenos, procura mostrar que as instituições têm existência tangível, que podem ser capturadas através da razão. Seu método de observação dos fatos ocorre através da indução, ou seja, por meio da experimentação, que partem de premissas particulares para conclusões universais.

Nesses termos, justiça, democracia deliberativa, participativa, republicanismo, escolha racional, escolha pública, judicialização da política, politização da justiça etc. tornaram-se temas proeminentes da teoria política contemporânea, além do resgate e revisão dos autores e conceitos clássicos e modernos. Dessa forma, a teoria política constitui-se em campo de pensamento marcado pela multiplicidade de conceitos, abordagens e métodos.

O pluralismo é próprio da teoria política, pois nutre-se da existência de várias opiniões e correntes no seu interior. Assim, essa característica garante o reconhecimento de uma multiplicidade de centros de discussão e comunidades epistêmicas que produzem conceitos e métodos de análise, assegurando que uma variedade de matizes conceituais analise um fenômeno de diferentes ângulos, evitando a oligarquização do conhecimento.



Os artigos avaliados e aprovados para essa edição da Revista Conexão Política fazem parte do dossiê Teoria e política: dilemas e problemas. Assim, os papers e resenhas desse número expressam uma pluralidade de matizes analíticos comuns à teoria política, dando relevo a uma ampla variedade de enfoques conceituais e metodológicos. Salienta, pois, correntes que estão na fronteira da Ciência Política, tais como: teoria normativa da justiça, reconhecimento, multiculturalismo e direitos humanos, democracia, teoria política moderna, pensamento político brasileiro etc.

O primeiro artigo dessa edição, de **Marcia Baratto**, foca as tensões geradas pela concepção de direitos humanos desenvolvida no ocidente e as reivindicações do multiculturalismo, que prima pelo reconhecimento de diferenças culturais, de valores, de costumes, logo, de modos de vida diversos do associado ao padrão hegemônico do ocidente, que impactam na noção de universalidade dos direitos humanos como são apresentados. A análise privilegia os estudos que surgiram na década de 1990, chamando a atenção para a oposição que se consubstanciou entre universalismo e relativismo dos direitos humanos, focando as principais consequências do debate.

O artigo de **Barbara Johas** centra-se na análise desenvolvida por Jürgen Habermas sobre as consequências do processo de modernização para a relação Estado-sociedade, no mundo moderno. Segundo Habermas, o processo de modernização teria desagregado os contornos dos âmbitos privados e públicos, forçando novas formas de interação entre essas duas instâncias da vida política. Isso teria provocado importantes alterações na esfera pública. A partir da teoria comunicativa de Habermas, Johas procura estudar as consequências do diagnóstico da teoria habermasiana sobre a teoria democrática.

**Álvaro Okura de Almeida** e **André Luiz da Silva** examinam a relação entre linguagem e direito na obra de Jacques Rancière. Nessa perspectiva, a justiça assume um significado próprio na linguagem do direito nas democracias contemporâneas, gerando uma situação em que a injustiça, que não existe na linguagem situacional, se apresenta como uma violência insignificante para a linguagem.

O artigo de **Raissa Wihby Ventura** e **Lucas Petroni** problematiza a capacidade de a teoria normativa servir como um guia para o mundo real. A partir das teorias de Amartya Sen, Iris M. Young e de John Rawls, procuram compreender os fundamentos da justiça e da injustiça nas diferentes realidades sociais. A discussão levantada pelos autores está acentada na perspectiva metodológica que Young apresenta da teoria da justiça de Rawls. A análise centra-se na teoria crítica normativa de Young em oposição ao paradigma distributivo.

O texto de **José Londe da Silva** e **Wellington Amâncio da Silva** disserta sobre a aparente relação entre estética e violência na história. A partir da ótica nietzschiana, focam as questões morais e políticas e não as tradicionais categorias do belo comum à filosofia tradicional. Discute a estética a partir do seu termo grego, do verbo “perceber”, e, sobretudo, como discurso de poder e representação do “percebido”, demonstrando como essas subjetividades são esvaziadas de sentido moral pela violência da qual são suscetíveis. Nesse sentido, os autores visaram a demonstrar a fragilização de certos valores diante de circunstâncias de barbárie.

A partir das obras de Fernando Henrique Cardoso e de Caio Prado Júnior, **Luísa**



**Calvete** analisa a formação histórica do Brasil, ancorada na interpretação marxista. De início, Prado Jr é apresentado como o primeiro autor a analisar o Brasil a partir da perspectiva e metodologia marxista clássica. Em seguida, o pensamento de Cardoso é exposto como um empreendimento que busca entender as vicissitudes da realidade brasileira, a partir da combinação de uma leitura marxista das relações internacionais e da metodologia weberiana, não percebendo contradição entre as duas visões. Assim, Calvete empreende uma análise comparativa dos dois autores, buscando compreender as inovações de cada autor para a interpretação marxista sobre o Brasil.

As resenhas de **Diogo Pablos Florian** e **Rafael A. da L. Sanches** encerram esse número da Revista Conexão Política. Florian sumariza o texto “Para ampliar o cânone democrático”, dos autores Boaventura de Souza Santos e Leonardo Avritzer, e Sanches o livro “Protocol: how control exists after decentralization”, redigido por Alexander Galloway.

Teresina, julho de 2014.

Raimundo Batista dos Santos Junior

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política

# MULTICULTURALISMO E DIREITOS HUMANOS

## MULTICULTURALISM AND HUMAN RIGHTS

Marcia Baratto<sup>†</sup>

**Resumo:** Este artigo irá tratar das tensões trazidas para a temática dos direitos humanos pelas reivindicações do multiculturalismo. A análise será focada nos estudos sobre direitos humanos e multiculturalismo que surgiram na década de 1990, destacando o embate entre universalismo versus relativismo para os direitos humanos e a conseqüente relativização do pressuposto da universalidade, resultado deste debate. Por fim, será demonstrada uma das principais implicações problemáticas que as perspectivas multiculturais dos direitos humanos enfrentam na atualidade: o paradoxo da vulnerabilidade multicultural.

**Palavras-chave:** Multiculturalismo. Direitos Humanos. Vulnerabilidade.

**Abstract:** This article will address the tensions brought to the issue of human rights by the claims of multiculturalism. The focus of analysis will be on studies of human rights and multiculturalism that emerged in the 1990s, highlighting the clash between universalism versus cultural relativism and the consequent relativization of the universality assumption of human rights, one of the results of this debate. Finally, the paper will demonstrate one of the main implications of the issues for multiculturalism and human rights: the paradox of multicultural vulnerability.

**Keywords:** Multiculturalism. Human Rights. Vulnerability.

## 1 Introdução

Os direitos são compreendidos na tradição ocidental como normas legais emitidas por uma autoridade competente, que garantem, em razão do princípio da igualdade democrática, igual dignidade a todos os indivíduos que vivem sob a jurisdição dos estados nacionais e, também,

---

<sup>†</sup> É Doutoranda em Ciência Política pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Possui Mestrado em Ciência Política pela mesma instituição (2009) e graduou-se em Direito pela Universidade Estadual de Londrina (2005). É pesquisadora-colaboradora do Instituto Nacional de Estudos sobre os Estados Unidos (INCT-INEU), pesquisadora-colaboradora do GETEPOL (Grupo de Estudos em Teoria Política), pesquisadora-colaboradora do Grupo de Pesquisas sobre Política e Direito (GPD), e pesquisadora do PNUD/ONU, na Comissão Nacional da Verdade (CNV) e colaboradora da Comissão da Verdade do Estado de São Paulo "Rubens Paiva".

são uma das medidas que tornam o exercício do poder estatal legítimo (JONES, 1994, p. 14; ISHAY, 2004).<sup>1</sup>

Na esfera internacional, foi durante a segunda metade do século XX que iniciou o processo de consolidação do Direito Internacional dos Direitos Humanos (DIDH), cujo marco fundador é a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. A Declaração constitui um marco histórico significativo e, embora as raízes dos direitos humanos possam ser buscadas em várias tradições culturais e religiosas (ISHAY, 2004), reconhece-se que esse documento jurídico representou a síntese dos valores ocidentais, a junção das tradições culturais e religiosas europeia e norte-americana. Esse influente documento normativo internacional descreveu os direitos humanos como direitos civis e políticos universais, estendidos a todos os indivíduos do planeta, que deveriam ser garantidos pelos Estados nacionais, responsáveis por assegurar os direitos de cidadania em seus territórios. Nesse sistema internacional nascente, coube ainda aos Estados nacionais a tarefa de implementar, fiscalizar e assegurar os direitos definidos na Declaração, mas, agora pressionados, ao menos moralmente, por organizações internacionais e, nas décadas futuras, também por movimentos sociais e redes de ativismo transnacional.

O surgimento do DIDH legou um novo patamar de aspiração universal dos direitos humanos. O sujeito de direito foi identificado como o indivíduo, assim como nas construções clássicas dos modelos de cidadania proveniente das revoluções democráticas do século XVIII. Muitos acreditavam que o resguardo dos direitos individualmente seria suficiente para garantir o bem-estar também das minorias, já que o pertencimento a um grupo étnico específico tampouco era relevante para assegurar o bem-estar aos indivíduos (KYMLICKA, 1996, p. 15). Conforme explicita Elizabeth M. Zechenter (1997, p. 35), esse sistema moderno de tratados internacionais, assenta-se em 5 (cinco) pressupostos éticos, todos compatíveis com uma forte visão de universalidade moral dos direitos humanos.

Em primeiro lugar, para o DIDH, tal como inicialmente concebido em 1948, o Estado não pode ter o poder absoluto sobre todos os cidadãos, pois existe a tendência de que os Estados irão abusar dessa prerrogativa. O segundo pressuposto, portanto, é a necessidade de proteção dos indivíduos contra os abusos do poder estatal. Esta proteção deve ser oferecida pelo sistema internacional dos direitos humanos a todas as pessoas do planeta que dela precisem, pois o sistema internacional dos direitos humanos reconhece que todos os indivíduos singulares são portadores de direitos. Em terceiro lugar, esse sistema pressupõe que cada ser humano compartilha com os demais da mesma humanidade, o que lhe garante o mínimo de condições para que ele possa usufruir de uma vida digna. Em quarto lugar, esses direitos são universais, fundamentais e inalienáveis, e, dessa forma, não podem ser sobrepostos por nenhuma tradição cultural e/ou religiosa. E, por fim, embora os direitos humanos sejam o reflexo de um conjunto particular de valores, o relativismo de sua origem moderna não pode servir como barreira para impedir que qualquer indivíduo possa defender-se das ameaças aos seus direitos básicos,

---

<sup>1</sup> É bastante comum na literatura de direitos humanos que se estabeleça os direitos apenas como elementos limitadores do poder estatal. Entretanto, para as pretensões da diversidade cultural; sobretudo aquelas expressas pelos movimentos políticos de descolonização, após a segunda guerra mundial e pelas pautas de direitos contra discriminação dos movimentos sociais, após os anos 60; direitos humanos também são percebidos como ferramentas de exercício do poder político.

principalmente aquelas promovidas pelo Estado e outras organizações coletivas que normatizam a vida dos indivíduos.

Esse paradigma não tardou a ser questionado pelas pretensões da diversidade cultural, sobretudo no que diz respeito à concepção de indivíduo e seu lugar privilegiado como sujeito de direitos. Organizações de ativistas ligados a grupos como as nações indígenas, minorias nacionais, povos sem estado, imigrantes, feministas, ambientalistas, entre outros, passaram, desde a década de 1960, a exigir uma gramática diferente para os direitos humanos, o que implicou mudanças no modelo de proteção individual universal da Declaração de 1948. Os povos também passaram a ser reconhecidos como sujeitos de direitos na Declaração Universal dos Direitos dos Povos em 1976, por exemplo. Ainda é preciso elucidar que, todavia, outra grande mudança foi a percepção de que direitos humanos poderiam e deveriam ter outras fontes de fundamentação moral que abarcasse os valores culturais de distintos grupos humanos. Sob aquilo que mais tarde seria chamado de multiculturalismo, uma efervescente mobilização transnacional modificou o tradicional paradigma da universalidade, deslocando o recurso de fundamentação moral da “humanidade” para incluir o respeito aos valores culturais diferenciados.

O objetivo deste artigo é tratar das tensões que envolvem direitos humanos e multiculturalismo, destacando como o debate atual assume o reconhecimento da diferença como um princípio fundamental para a implementação e resguardo dos direitos humanos. Focando-se no estado da arte durante a década de 1990, tem-se como objetivo demonstrar como o debate travado hoje sob a denominação de multiculturalismo mudou a forma de compreensão da fundamentação e aplicação dos direitos humanos na contemporaneidade. Para tanto, será destacada a principal consequência do debate sobre universalismo e relativismo cultural dentro do campo dos direitos humanos, a relativização da universalidade destes, premissa que incorporou como desejável para a eficácia e legitimidade dos direitos humanos o reconhecimento da diversidade cultural. Entretanto, não será descuidado que essa premissa traz consigo um problema teórico e prático para o campo dos direitos humanos: o problemático uso do conceito de cultural. Mas, antes deste necessário horizonte crítico, é preciso demonstrar algumas das principais características do debate multiculturalismo e direitos humanos.

## 2 Direitos humanos e multiculturalismo

Para o multiculturalismo, a diversidade é uma constante no mundo. São escassos os países nos quais a maior parte dos habitantes pertencem ao mesmo grupo étnico-nacional (KYMLICKA, 1996, p. 13). Para a perspectiva multicultural, esse fato inegável da diversidade implica o reconhecimento de esferas intermediárias de autoridade moral e/ou política que também mediam as relações de direitos entre indivíduos, estados e a ordem internacional. A contemporaneidade está marcada por inúmeras disputas sobre o conteúdo e o significado dos direitos humanos, em face da diversidade cultural. Das disputas sobre o direito dos imigrantes aos conflitos étnicos, passando pelo reconhecimento oficial de línguas, políticas de educação multicultural, o palco da cultura como terreno das reivindicações de direitos é complexo, e

exige a adesão a princípios de igualdade e diferença simultaneamente (KYMLICKA, 2007, p. 15; SHACHAR, 2001; TAYLOR; 2000).

Como resguardar de forma igual importantes princípios que parecem ser antagônicos tais como a diversidade cultural e a igualdade democrática, princípio básico do sistema de cidadania? Quais as consequências de ser igual e diferente em relação ao exercício dos direitos humanos?

No atual estado de debate sobre multiculturalismo e direitos humanos (DONNELLY, 2007), existe uma premissa básica de relativização da universalidade dos direitos humanos. Tanto a fundamentação quanto o conteúdo dos direitos humanos precisam ser contextualizados com as pretensões culturais locais dos indivíduos e das comunidades para as quais esses direitos se destinam.

De acordo com Shachar (2002, p. 254), a temática multicultural, no início da década de 1990, focou na avaliação das reivindicações por justiça de grupos minoritários, que argumentavam pelo respeito de diferenças culturais grupais sob uma nova cidadania multicultural (ou diferenciada). De acordo com este modelo, os alicerces para uma sociedade justa continuam fundadas na proteção dos direitos básicos de cidadania e na proteção das capacidades individuais. Entretanto, em certos casos, a justiça também requer o reconhecimento das tradições e específicos meios de vida que são únicos para os membros de minorias culturais não dominantes.

Para Kymlicka (1996, p. 25), o termo multiculturalismo então abarcava formas muito diferentes de pluralismo cultural. Diversas formas de acomodação cultural existem nas sociedades que possuíam minorias culturais. O autor caracteriza dois modelos básicos destas formas de incorporação que vão desde a conquista e colonização de sociedades que anteriormente gozavam do direito ao autogoverno de seus territórios até fenômenos como a imigração voluntária de indivíduos e famílias. Essas diferenças, segundo o autor, influenciam a natureza dos grupos minoritários e os tipos de relações que eles possuem com a sociedade da qual fazem parte, forçosamente ou voluntariamente.

Nessa perspectiva, é necessário distinguir, pelo menos, entre dois tipos de diversidade cultural que guiam a reformulação dos direitos humanos sob o prisma da relevância da diferença. No primeiro caso, a diversidade cultural surge da incorporação forçosa das culturas, que previamente desfrutavam de autogoverno e estavam territorialmente concentradas dentro de um Estado maior. Essas minorias são desejosas de manter seu caráter autônomo em relação à sociedade da qual fazem parte<sup>2</sup>.

No segundo caso, a diversidade cultural surge da imigração individual e familiar. Comunidades de imigrantes são desejosas do reconhecimento de suas peculiaridades culturais, de sua identidade, pelo governo da sociedade onde residem. Sua comunidade é fonte de autoridade moral, mas não fonte de autoridade político-jurídica. Esses dois tipos de diversidade são modelos ilustrativos dos diferentes significados que as pretensões multiculturais podem ter. Ainda é necessário especificar que tais reivindicações resultam em tipos diferentes de direitos exigidos, a saber: os direitos de autogoverno, tal como a delegação de poderes de gerência sobre

<sup>2</sup> Para o autor, comunidades indígenas gozam, *a priori*, de direitos de autogoverno em virtude da ancestralidade de suas organizações sociais e políticas, que precedem o Estado.

territórios às minorias nacionais; os direitos poliétnicos, exemplificados pela proteção legal para determinadas práticas associadas a determinados grupos étnicos ou religiosos; e, finalmente, os direitos especiais de representação, que envolvem regras distintas para ocupação de cargos públicos por certos indivíduos culturalmente identificados (KYMLICKA, 1996, p. 28).

Para o autor, estas reivindicações devem encontrar lugar nas sociedades democráticas, já que o reconhecimento da diversidade cultural é algo benéfico (embora às vezes problemático) para as democracias e seus sistemas nacionais de direitos baseados na cidadania. Entretanto, a consolidação das políticas multiculturais na década de 1990 suscitou algumas dicotomias no debate sobre direitos humanos e multiculturalismo. Primeiramente, existe um aspecto contencioso que permeia as reivindicações multiculturais. Existe a oposição entre o padrão cultural dominante versus cultura marginalizada (KYMLICKA, 1996; PAREKH, 1999).

Outra dicotomia é a oposição entre direitos coletivos e direitos individuais. Para os defensores do multiculturalismo, o antigo paradigma do Estado democrático liberal que se sustentava no princípio de que são os indivíduos os portadores dos direitos pareceu não ser mais capaz de assegurar condições de vida digna àqueles sujeitos organizados em coletividades que pleiteavam para si o reconhecimento de suas peculiares identidades, frutos da diversidade cultural que permeia a maioria dos Estados-nação.

O surgimento das pretensões do multiculturalismo leva a modificações deste padrão e coloca a diversidade cultural e, conseqüentemente, a politização da cultura no centro das discussões teóricas sobre direitos humanos. Como superar o velho, mas ainda problemático embate entre universalismo e relativismo cultural? Um olhar retrospectivo para o debate no plano das relações internacionais irá auxiliar na compreensão das tensões inerentes trazidas pela valorização da diversidade cultural.

### 3 Universalismo *versus* relativismo cultural

No plano das relações internacionais, a defesa normativa da importância da diversidade cultural resultou na modificação da compreensão do conceito de universalidade dos direitos humanos, que passou a ser tolerante às reivindicações baseadas na diversidade cultural. Segundo Pollis e Schwab (2000), até o final da guerra fria, as duas superpotências disputariam o significado político dos direitos humanos, na célebre oposição dos direitos promulgados no *Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos* versus o *Pacto internacional dos direitos econômicos sociais, culturais*, ambos de 1966. Esta polarização do discurso e a conseqüente ineficácia de muitos dos dispositivos acordados, juntamente com os embates entre universalismo moral e relativismo cultural, constituiriam duas das grandes polêmicas teóricas a ocupar os debates sobre direitos humanos até a década de 1990. As discussões sobre o multiculturalismo travadas inicialmente no continente americano e europeu, os debates asiático e islâmico dos direitos humanos e os debates sobre a descolonização da África<sup>3</sup>, por exemplo, questionaram a unicidade moral universal dos direitos humanos, fundamentando suas críticas na necessidade de novas

<sup>3</sup> Outro importante debate foi travado em torno da Declaração dos Direitos dos Povos, primeiro instrumento a reconhecer a titularidade dos direitos para além do indivíduo.

interpretações para o rol DIDH (Direito Internacional dos Direitos Humanos), especialmente no que diz respeito às políticas tomadas para torná-los efetivos. Esses debates serão apresentados brevemente como forma de ilustrar o embate entre universalismo e relativismo.

O debate sobre os valores asiáticos iniciou-se com a defesa, pelo embaixador de Singapura, Bilahari Kausikan, de uma visão dos valores orientais que embasava as concepções de dignidade humana no oriente. Este pronunciamento aconteceu na reunião da ONU de 1989, que tratava do pedido de sanção à China pelos eventos na Praça da Paz Celestial. O pronunciamento do embaixador de Singapura, que foi endossado pela China, Indonésia, Malásia e Índia, afirmava que os direitos humanos possuíam um significado diferente para as culturas asiáticas, que não estavam baseadas na mesma visão individualista do Ocidente. Para estas culturas, na visão do embaixador, a família possuiria prevalência sobre o indivíduo, a harmonia seria superior ao conflito, a autoridade teria maior relevância do que a autoafirmação e o bem-estar coletivo seria mais importante do que a liberdade individual (POLLIS; SCHWAB, 2000, p. 15).

No debate islâmico dos direitos humanos, a questão mais premente diz respeito ao caráter secular dos direitos. Para grande parte dos participantes desse debate, não existem motivos morais e políticos suficientemente fortes para requerer uma interpretação secular dos direitos e, portanto, universal, nos termos ocidentais. Para os islâmicos defensores da validade moral e jurídica da *shari'a*, a religião possui um papel importante na configuração dos direitos e deveres que a comunidade, e, por conseguinte, os indivíduos possuem, sobretudo nas questões pertinentes à organização da família e à responsabilidade individual para com a comunidade, que são considerados princípios centrais para a organização social (AN-NA'IM, 2002).

Para muitas reivindicações multiculturais, tais como o direito de autonomia concedido as várias comunidades indígenas nos EUA e no Canadá, questões pertinentes ao casamento, à guarda dos filhos e à redistribuição de direitos sociais não necessariamente precisam seguir os padrões estipulados para os outros cidadãos. Reconhecer que uma comunidade cultural é importante implica aceitar legalmente suas normas de organização social e regulação da vida social de seus indivíduos (SACHAR, 2000, p. 34).

Os três debates são ilustrativos das abordagens teóricas que, desde a década de 1970, passaram a insistir num outro modelo de universalidade dos direitos humanos, mais flexível aos valores locais e menos atrelado a uma concepção individualista dos direitos. Por exemplo, em 1981, foi apresentada à UNESCO a *Declaração Islâmica Geral dos Direitos Humanos*, pelo Conselho Islâmico para a Europa, o primeiro dos documentos internacionais a reconhecer como positivas para os direitos humanos releituras dos parâmetros tradicionais do DIDH. Pode-se citar ainda a *Declaração dos Direitos Humanos no Islamismo*, aprovada pelos ministros das relações exteriores da Organização da Conferência Islâmica, em 1990, no Cairo. Também vale a pena ressaltar que data do final da década de 1980 o início das negociações para a *Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas*, aprovada em 13/09/2007. Esses documentos são uma amostra do abandono da concepção universalista rígida que defendia a aplicabilidade moral igual dos valores fundadores dos direitos humanos para todos os indivíduos do planeta.

No debate dos direitos humanos, essa tensão entre igualdade de todos os indivíduos para o exercício dos direitos humanos e valorização da diversidade cultural é evidenciada pelo



embate entre universalismo *versus* relativismo cultural. Essas duas posições são antagônicas, mas estritamente interligadas. A definição de um termo implica a compreensão do termo oposto. Para os universalistas, os direitos humanos estão fundamentados na igualdade de todos os indivíduos, o mesmo pressuposto jurídico-político do sistema de direitos de cidadania que assegura os direitos no plano interno da maioria dos Estados de direito contemporâneos. Esse sistema, que foi expandido pelo DIDH, seria o modelo mais eficaz para garantir as condições mínimas necessárias ao pleno desenvolvimento de cada ser humano. O titular de direitos é o indivíduo, e, para os universalistas, a aceitação dos instrumentos jurídicos internacionais pelos Estados-nação, ainda que nominal, possibilitaria condições excelentes para a implementação e resguardo dos direitos humanos. As normas de direito positivo do sistema internacional são ou serão suficientes para a eficácia destes.

Para os relativistas, em termos gerais, o fato de o modelo de cidadania ocidental considerar o indivíduo como sujeito de direitos, resguardado pelas normas positivas laicas do direito oficial, sejam elas nacionais ou internacionais, não confere pronta aceitação desse padrão em todo mundo. O direito não se resume ao positivado nas normas oficiais; ele também mantém uma relação estreita com os valores culturais dos sujeitos a que se destina. E, nesse aspecto, direitos humanos não podem ser universais, dada a diversidade cultural existente no planeta. Os seres humanos são culturalmente diferentes. Para muitas sociedades não ocidentais, por exemplo, não faz sentido falar na proteção do indivíduo, desconsiderado de sua comunidade. Como bem ilustra o debate asiático dos direitos humanos, existem culturas que priorizam o bem-estar da comunidade frente ao interesse do indivíduo, como valor fundamental a ser mantido pelo Estado. Para essa posição, se a democracia é mesmo um valor importante para as relações internacionais entre estados e povos, então não é possível negar a manutenção de padrões culturais diferentes do ocidental em matéria de direitos humanos.

Mesmo nos países ocidentais, é preciso reconhecer que o modelo de cidadania tradicionalmente fundado no resguardo dos direitos individuais passa por releituras. Há novas pretensões baseadas na diferença cultural e exigências pelo reconhecimento de direitos de coletividade, como a manutenção de linguagens locais, o ensino voltado à preservação dos costumes culturais e outras políticas públicas voltadas a resguardar práticas culturais para as gerações futuras. Tais direitos não são dirigidos a indivíduos abstratos, mas são destinados às coletividades culturalmente identificadas. Embora tais pretensões não sejam novas, é, na década de 90, que passam a fazer parte, obrigatoriamente, das análises sobre direitos humanos. A cultura tornou-se cada vez mais o palco de disputas políticas no chamado ocidente desenvolvido sobre direitos humanos e esse novo tema de disputa lega inúmeros desafios para a implementação, resguardo e fiscalização dos direitos humanos que, tradicionalmente, foram concebidos para ter alcance global.

Sob esse aspecto, os relativistas opõem às expectativas da ampliação global do alcance dos direitos humanos, asserção típica da postura universalista legal internacional, a realidade da pluralidade cultural e a própria exigência democrática de resguardo dessa pluralidade. Será possível que os direitos humanos formulados como padrões globais de dignidade humana possam ser utilizados eficazmente e legitimamente em todas as culturas? Insistir na sua universalidade

não seria legitimar um modelo local de direitos humanos? E, conseqüentemente, a sua defesa não significaria imposição cultural?

Por sua vez, os universalistas indagam se é possível admitir a relativização dos direitos individuais em nome do respeito à diferença, quando este pressuposto pode tornar-se desculpa para flagrantes violações de direitos humanos. Ainda, será desejável tomar a diferença como padrão de justiça entre grupos, quando esse mesmo princípio pode levar à aceitação de injustiças intragrupos?

Ainda que permaneçam sérias dúvidas sobre os efeitos nocivos da aceitação da valorização da diversidade cultural, é inegável que a explosão das reivindicações multiculturais contribuiu para o novo patamar que a diferença cultural passou a assumir nas discussões teóricas sobre direitos humanos. O discurso político dos direitos humanos mudou da defesa radical da igualdade de direitos legados aos indivíduos para incluir os direitos inerentes à identidade e/ou à filiação cultural. O ser humano portador de direitos passa a dividir espaço político com o “islâmico portador de direitos”, o “indígena portador de direitos” etc. Convém lembrar, entretanto, que as reivindicações não apenas exigem o reconhecimento de novos direitos, mas, muitas vezes, solicitam políticas diferenciadas para assegurar direitos já consagrados. O aparecimento cada vez mais frequente desse tipo específico de legislação, como, por exemplo, a constitucionalização dos direitos indígenas na América do Sul, ao longo das décadas de 1980 e 1990, e a importância crescente do discurso do respeito à diversidade podem ser explicados pelo crescente uso global do discurso dos direitos humanos como ferramenta política de inúmeras associações, organizações da sociedade civil, instituições estatais e indivíduos que veem nesse discurso global um caminho para a busca da efetividade dos direitos humanos.

Com o fim da guerra fria, *direitos humanos e democracia* passaram a ser vistos como os princípios fundamentais da nova ordem internacional. Esta associação, identificada pela intensificação das exigências pelo respeito aos direitos humanos, partiu de organizações da sociedade civil, estruturadas local e globalmente. Concomitantemente, esta associação entre democracia e direitos humanos que, ao menos no plano normativo legal, assegurou a afirmação de sua universalidade, conforme disposto no artigo 1º da Declaração de Viena de 1993, também possibilitou a legitimidade das exigências por respeito às diferenças culturais na definição e a implementação dos direitos humanos.

Esta gradual relativização dos pressupostos fundadores dos direitos humanos, nomeadamente a primazia moral da dignidade humana conferida ao indivíduo, não se consolidou na negação ou restrição da universalidade do DIDH, mas permitiu o surgimento de interpretações alternativas para os direitos humanos. Na década de 1990, as reivindicações multiculturais passaram a influenciar fortemente a seara internacional, ao mesmo tempo em que também foram influenciadas por esta. Um número cada vez maior de agentes e organizações não estatais compareceu nos espaços oficiais e extraoficiais de debates sobre os direitos humanos e as reivindicações multiculturais tornaram-se mais presentes por conta também da atuação destes novos agentes. Para esses defensores da importância da diversidade cultural, os direitos humanos não podem ser entendidos apenas como normas mandatórias provenientes da esfera internacional e revalidadas pelo direito oficial positivo dos Estados, mas devem também ser compreendidos

como expressões das próprias normas locais, produzidas e reproduzidas pelos grupos culturais. O indivíduo, unidade abstrata, passou a ser contextualizado pela sua “cultura” ou “identidade cultural”.

Estes movimentos internacionais, como já indicado, não aconteceram sozinhos e foram precedidos por importantes reivindicações nos planos nacionais. Para Aliete Sachar (2001) e Will Kymlicka (2007), o aumento da relevância do discurso dos direitos de minorias culturais pós-guerra fria no cenário internacional veio acompanhado da explosão das demandas multiculturais em várias partes do globo e não apenas nas democracias ocidentais. Entretanto, se o debate do multiculturalismo abriu espaço para as reivindicações da diversidade cultural, não tardou para que críticas fossem levantadas contra os modelos de cidadania diferenciada e as interpretações culturais dos direitos humanos.

Os dilemas trazidos por esse debate, sobretudo no âmbito das democracias liberais ocidentais, ainda são o foco do debate contemporâneo. As reivindicações de direitos embasadas na diversidade cultural firmam sua legitimidade no próprio discurso democrático. Garantir a diversidade cultural para a eficácia dos direitos humanos passou a ser um dos objetivos desejáveis para as democracias. Mas dizer que os indivíduos possuem o direito de ser diferentes, num sistema de direitos que foi construído sobre o princípio da igualdade, pode resultar em consequências políticas indesejáveis para a própria manutenção dos direitos humanos, conforme os críticos do relativismo cultural apontam.

#### **4 Os desafios à perspectiva multicultural dos direitos humanos: o paradoxo da vulnerabilidade multicultural**

Uma das críticas mais pertinentes aos usos do relativismo cultural como paradigma dos direitos humanos diz respeito ao uso errôneo do conceito de cultura. A mesma crítica é dirigida aos estudos multiculturais. Apesar da importância da valoração das diferenças culturais, é preciso notar que há sérias críticas ao uso do termo cultura, que operaria como o conceito de raça, hierarquizando e inferiorizando indivíduos. Para Lila Abu-Lughod (1991, p. 138), o uso desse conceito seria errôneo e implicaria a afirmação de hierarquias que escondem relações de poder que depõem contra as expectativas de uma defesa igualmente digna de seres humanos num contexto de diversidade cultural.

Embora seja assente que as culturas não podem ser compreendidas como intocáveis e/ou esferas imutáveis, a utilização do conceito tem mostrado que há uma apropriação ideológica problemática do termo, que remete a práticas questionáveis para a eficácia dos direitos humanos. Para Zechenter (1997), o relativismo cultural está baseado num conceito estático de cultura que enfatiza positivamente mais a estabilidade, a continuidade dos costumes e tradições e minimiza a importância da mudança social, enquanto fator importante para a eficácia dos direitos humanos.

Para Verena Stolcke (1993, p. 21), essa valorização do estável leva a utilizações equivocadas da defesa das culturas ou das identidades culturais para os direitos humanos. O uso do termo “cultura” está impregnado de acepções contraditórias. A autora analisa o tratamento dispensado aos imigrantes na comunidade europeia e demonstra como o termo cultura pode muito bem ser

acionado para fundamentar uma retórica da exclusão. No sentimento comum europeu, segundo Stolcke, cada vez mais os imigrantes são responsabilizados pela falta de emprego, pelo aumento da violência e a pauperização da sociedade. “Caracterizar o outro como diferente tem sido não apenas um instrumento para reivindicação de direitos, mas vem sendo freqüentemente utilizado para negá-los” (STOLCKE, 1993, p. 21).

O surgimento da cultura como um campo de intensa controvérsia política é um dos aspectos mais relevantes da contemporaneidade. Para as atuais reivindicações dos movimentos multiculturais, cultura passou a ser um sinônimo ambíguo de identidade. Ao mesmo tempo o termo passou a designar um indicador e diferenciador da identidade individual.

A cultura sempre foi um indicador da diferença social, mas o que é novo que os grupos atualmente se constituem em torno destes indicadores identitários exigindo o reconhecimento legal e a distribuição dos recursos do Estado e de seus organismos para preservar e proteger suas especificidades culturais (BENHABIB, 2006, p. 21-22).

A autora alerta que a politização da cultura não pode levar a pensá-la de forma fechada. Absolutizar a ideia de cultura como propriedade de um grupo étnico ou de uma raça, insistindo em compreendê-la como entidade separada, enfatizando demasiadamente a homogeneidade interna da entidade, pode levar à legitimação de demandas repressivas no interior desta. Aliete Sachar (1999) chamou atenção para esses aspectos negativos da aceitação das pretensões da diferença. Para a autora, dotar tradições culturais de poderes reguladores sobre a vida dos indivíduos pode estimular os sistemáticos maus-tratos que determinados indivíduos sofrem dentro das comunidades culturais que tiveram direitos coletivos resguardados.

Segundo Sachar (2002, p. 22), muitos teóricos do multiculturalismo e juristas têm defendido com entusiasmo a acomodação distinta de grupos identitários por meio da garantia de seus direitos especiais e exceções ou por meio do oferecimento de alguma autonomia nos assuntos cruciais para sua própria autodefinição. Entretanto, a acomodação multicultural apresenta consequências políticas indesejáveis, sobretudo para os defensores de padrões mínimos de direitos humanos igualmente distribuídos a todos os indivíduos.

A autora trabalha com essas tensões utilizando-se do conceito de vulnerabilidade multicultural. As políticas multiculturais baseadas na diferença podem causar sérios prejuízos morais e legais, os quais devem ser endereçados aos defensores dos novos modelos de cidadania. Para a autora, entretanto, os proponentes da acomodação multicultural pouco tratam das complexas questões associadas à eleição do princípio da diferença como novo paradigma fundador dos direitos humanos. Por exemplo, este novo acordo envolve certos grupos minoritários que passam a ter maior autoridade legal sobre os direitos de seus membros. Mas o que fazer quando grupos minoritários, dentro do grupo que passou a ter poder legal sobre seus membros em virtude da adoção do princípio da diferença, passam a ter seus direitos individuais negados em nome da diferença? Para Sachar (2002, p. 25), “o sistemático mau-trato dos indivíduos dentro do grupo específico e característico possui impacto tão severo que, em certos casos, pode anular direitos individuais de cidadania.” O paradoxo da vulnerabilidade multicultural constitui uma séria ameaça às pretensões da valorização da diferença.

As mulheres são, frequentemente, vítimas desse tipo de consequência indesejada das políticas que valorizam tradições culturais. Por exemplo, para Panda Pradeep e Bina Agarwal (2007), o direito à herança de muitas indianas, contemporaneamente, está ameaçado pela adoção de padrões culturais tradicionais hindus. As autoras apontam que, com a ascensão das políticas de acomodação das tradições hindus em muitos estados indianos, aumentou o número de viúvas abandonadas e desprovidas de bens. Nessas comunidades nas quais estão institucionalizando valores e tradições hindus como fontes do direito de família, as viúvas não possuem a mesma importância moral que os filhos do falecido, o que lhes impede de ter acesso à partilha dos bens, ficando, muitas vezes, desamparadas economicamente para enfrentar a velhice, a despeito de o seu direito à herança estar garantido na constituição indiana.

Isso levanta a séria questão da proteção dos direitos humanos de membros marginalizados das violações de direitos que são praticadas pelos próprios grupos culturais dos quais esses indivíduos participam, violações que resultam de práticas tomadas como legítimas em face do princípio da valorização da diversidade cultural por instituições públicas responsáveis pela garantia dos direitos. Como coibir ações que atentam contra os direitos individuais, quando esses são legitimados por práticas culturais que foram resguardadas legalmente? Nesse caso, quais serão as instituições com legitimidade para intervir quando o respeito à diversidade cultural de um grupo tornar-se um pretexto para o maltrato sistemático de parte de seus membros?

Na opinião de Sachar, é preciso reconhecer que, sob estas condições – injustiça intra-grupo –, um acordo bem-intencionado feito pelo Estado pode levar alguns membros de grupos minoritários vulneráveis a condições de severas privações. E, ainda, isso pode de fato reforçar alguns dos mais hierárquicos e excludentes elementos de uma comunidade. No cenário das relações internacionais, se reconhecemos o respeito à diversidade cultural como um dos princípios a serem observados em direitos humanos, como determinar a legitimidade das instituições que fiscalizam os Estados nacionais no respeito aos preceitos do DIDH? Qual autoridade deve ser responsável por evitar abusos? Tais questões estão em aberto. Nos estudos contemporâneos sobre multiculturalismo e direitos humanos, existe uma forte tendência aos estudos empíricos e a necessária contextualização concreta para essas perguntas. O próprio fenômeno da diversidade cultural refuta a pretensão de um único conjunto de respostas.

## 5 Considerações finais

Na contemporaneidade, as questões da diversidade cultural, das políticas multiculturais, fazem parte da vida diária de muitas pessoas em todo o mundo. Do Canadá à Índia, de Israel aos Estados Unidos, políticas multiculturais tornaram-se recorrentes e os problemas resultantes da acomodação multicultural tornaram-se importantes na agenda política global.

Os movimentos multiculturais, em termos gerais, procuram defender a diversidade de formas de vida, objetivando resguardar as diversas formas culturais das pressões homogeneizadoras da cultura majoritária. As exigências pelas políticas do reconhecimento levam os defensores das minorias culturais a defender que sua particular visão sobre o bem-estar individual e coletivo deve ser levada em conta na formulação dos parâmetros jurídico-políticos que regem as sociedades

e que essa interação pode enriquecer a própria cultura dominante. A diversidade cultural, por si só, é um bem a ser resguardado para a melhor eficácia dos direitos instituídos aos indivíduos e às coletividades.

A aceitação de que os direitos devem ser contextualizados com os valores locais onde devem ser efetivados, entretanto, traz consigo uma questão difícil, correlata ao paradoxo da vulnerabilidade multicultural. Como tornar justas as normas intragrupo, quando se confere aos diferentes o direito de definirem os seus próprios padrões de justiça? Na atualidade, pensar em quais modelos institucionais são viáveis para acomodar esse tipo de pretensão tem se tornado uma preocupação constante. O multiculturalismo argumenta que o respeito à diversidade é necessário para melhorar a qualidade das democracias e a efetividade dos direitos humanos. O paradoxo da vulnerabilidade multicultural põe em questão esta premissa. Será que o princípio democrático na formulação de direitos humanos, que garante a diversidade, pode levar à própria negação dos mesmos?

## Referências

ABU-LUGHOD, Lila. Writing Against Culture. In: FOX, Richard G. (Org.). *Recapturing Anthropology*. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1991.

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. *Cultural transformation and Human Rights in Africa*. London: Zed books Ltd, 2002.

BENHABIB, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura*. Igualdade y diversidad en la era global. Buenos Aires: Kantz, 2006.

DONNELLY, Jack. The relative Universality of Human Rights. *Human Rights Quarterly*, n. 29, 2007, p. 281-306.

ISHAY, Micheline. *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*. Los Angeles: University of California Press, 2004.

KYMLICKA, Will. *Ciudadanía Multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, 1996.

\_\_\_\_\_. *Multicultural odysseys: navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

PANDA, P.; AGARWAL, B. Marital Violence, Human Development and Women's Property Status in India. *World Development*, vol. 33, No. 5, p. 823-850, 2005. Disponível em: <<https://www.amherst.edu/media/view/92357/original/Marial%2BViolence%252C%2BHuman%2BDevelopment%2Band%2BWomen%2527s%2BProperty%2BStatus.pdf>>. Acesso em: 26ago.2006.

POLLIS, Admantia; SCHWAB, Peter. *Human Rights: new perspectives, new realities*. Lynne Rienner Publishers, 2000.

STOLCKE, Verena. Cultura européia: uma nova retórica da exclusão? In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 22, ano 8, jun. 1993.

SHACHAR, Ayelet. *Multicultural jurisdictions: cultural differences and women's rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

———. Two critics of multiculturalism. *Cardozo Law review*. n. 23, ano 2001-2002.

TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

ZECHENTER, Elizabeth. In the name of culture: cultural relativism and the abuse of the individual. *Journal of Anthropological Research*, v. 53, n. 3, University of New Mexico Stable, aut. 1997, p. 319-347.



# O VOCABULÁRIO BÁSICO DA CONSTRUÇÃO HABERMASIANA E SUA SEMÂNTICA, A PARTIR DA CIÊNCIA POLÍTICA\*

## THE BASIC VOCABULARY OF HABERMASIAN CONSTRUCTION AND ITS SEMANTICS, FROM THE POLITICAL SCIENCE PERSPECTIVE

Barbara Johas<sup>†</sup>

**Resumo:** Apesar da grande variedade de questões tratadas por Habermas, certas temáticas perpassam a maioria de suas obras. Dentre os temas mais versados pelo autor estão as consequências advindas dos processos de modernização, em especial a complexa relação entre Estado e sociedade. De acordo com o teórico, as sociedades passaram por um processo de modernização que desfez os limites que separavam os âmbitos privado e público fazendo com que Estado e sociedade estabelecessem novas formas de interação. Esta característica das modernas sociedades coloca na ordem do dia temas sobre a mudança de função que a esfera pública sofre no interior desta modernização. O presente artigo tem como objetivo principal analisar esta relação e sua vinculação aos conceitos da teoria comunicativa de Habermas a partir da perspectiva da Ciência Política, procurando aclarar qual o impacto do diagnóstico Habermasiano da modernidade sobre sua teoria da democracia.

**Palavras-chave:** Democracia. Deliberação. Habermas. Estado. Sociedade.

**Abstract:** Despite the wide range of issues addressed by Habermas, certain themes run through most of his works; among the topics treated by the author, we have the consequences resulting from modernization processes, especially the complex relationship between State and society. Based on the author, societies have undergone a process of modernization that broke the boundaries that separated the private spheres and the public ones enabling State and society to establish new forms of interaction. This feature places on the agenda of modern societies the question of the shift of function that the public sphere suffers within this modernization. This article is meant to examine this relationship and its connection to the concepts of the

---

\* O presente artigo é um fragmento, revisado e modificado, da Dissertação de Mestrado defendida na Universidade Estadual de Londrina, intitulada: “O conceito de Democracia Deliberativa em Habermas”.

† Professora Assistente Nível I, Ciência Política UFPI. Doutoranda em Ciência Política pela UNICAMP. Este trabalho vincula-se ao projeto de pesquisa “Direitos humanos, cosmopolitismo, cidadania e teoria política: questões teóricas e problemas práticos II”, auxiliado pela Fundação Araucária de Apoio ao Desenvolvimento Científico e desenvolvido junto ao Grupo “Estudos em Teoria Política” (GETEPOL-CNPq), e professora colaboradora do GETEPOL (Grupo de Estudos em Teoria Política), pertencente à Universidade Estadual de Londrina.

communicative theory of Habermas from the perspective of Political Science, trying to clarify what impact has Habermasian diagnosis of modernity on his theory of democracy.

**Keywords:** Democracy. Deliberation. Habermas. State. Society.

## 1 Modernização, Estado, Sociedade e esfera pública: a teoria da estruturação social em Habermas

Em seu livro *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas faz uma análise das modificações sofridas por essa esfera e do seu papel nas sociedades modernas. A esfera pública burguesa desenvolve-se no campo de tensões entre Estado e sociedade, de tal sorte que ela mesma se torna parte do setor privado, fundamentando-se na separação radical dessas duas esferas – Estado e Sociedade. Essa separação ocorre inicialmente a partir do dismantelamento dos momentos de reprodução social e de poder político, com a expansão das relações econômicas de mercado, surgindo a esfera do social, tornando necessárias formas de autoridade administrativa.

Com essas mudanças, a produção liberta-se das competências da autoridade pública, por um lado, enquanto, por outro, a administração descarrega-se de trabalhos produtivos. Desse modo, o poder público eleva-se acima de uma sociedade privatizada, a qual somente evolui para uma esfera de autonomia privada à medida que se emancipa da regulação mercantilista, o que, por sua vez, traz como consequência uma interpenetração da esfera pública com o setor privado, quando este passa, cada vez mais, a estar ligado aos interesses da sociedade burguesa. Disso decorre que as intervenções do Estado, no interior do processo de trocas privadas, é uma intermediação de impulsos que se originam na própria esfera privada. A longo prazo, tal intervencionismo na esfera social corresponde à transferência de competências públicas para entidades privadas, de maneira que a essa ampliação da autoridade pública a setores privados está ligado o processo correlato de uma substituição de poder público por poder social. Assim, as empresas privadas, que passam a deter setores antes públicos, passam a possuir um poder social na medida em que, a partir deste momento, tais empresas possuem o controle de bens coletivos de grande utilidade pública. Portanto, esse poder ultrapassa a esfera privada, constituindo-se agora, essencialmente, em um poder de caráter público (HABERMAS, 2003b, p. 170).<sup>1</sup>

A socialização do Estado, pouco a pouco, destrói a base da esfera pública burguesa que é a separação entre Estado e sociedade “entre ambos e, ao mesmo tempo, a partir de ambos, surge uma esfera social repolitizada, que escapa à distinção entre público e privado” (HABERMAS, 2003b, p. 170).

Esse processo dissolve igualmente a esfera pública, em sua configuração liberal. Para Habermas, a partir da grande depressão, que começa em 1873, a era liberal marcha para o seu

---

<sup>1</sup> “A decadência da esfera pública literária se sintetiza mais uma vez neste fenômeno: está arrebatado o campo de ressonância de uma camada culta criada para usar publicamente a razão; o público fragmentado em minorias de especialistas que não pensam publicamente e uma grande massa de consumidores por meio de comunicação pública de massa. Com isso, perdeu-se, sobretudo a forma de comunicação específica de um público” (HABERMAS, 2003b, p. 207).

fim, com uma visível reviravolta também na política comercial, visto que o modelo liberal prevê relações de trocas horizontais entre proprietários de mercadorias. Porém, na configuração da sociedade capitalista, há relações verticais entre unidades coletivas, o que resulta na concentração do poder social em mãos privadas. Os capitais monopolistas em determinadas áreas, essenciais à vida social, colocam em mãos privadas um poder social (HABERMAS, 2003b, p. 172).

Esses fatores trazem à tona os antagonismos sociais, pois, à proporção que essas relações entre bens privados e poderes sociais se tornam coercitivas, mais urgente se configura a necessidade de um Estado forte. Por sua vez, quando novas funções são acrescentadas ao Estado, as barreiras entre este e a sociedade começam a ficar fluidas e passam a tocar no elemento constitutivo do Estado de Direito burguês, que é a relação entre setor público e privado (HABERMAS, 2003b, p. 172).

As classes desprovidas, no interior das relações privadas de mercado, buscam, através da participação política, conquistar uma influência que deveria compensar politicamente tal desigualdade, de sorte que questões consideradas de mercado entram para o interior da esfera estatal. Por conseguinte, os antagonismos econômicos são traduzidos em conflitos políticos, de maneira que as intervenções estatais buscam um equilíbrio do sistema, a partir dos interesses divergentes. O Estado não só amplia suas funções como também passa a assumir novas funções outrora consideradas de cunho privado, vindo a ampliação das atividades estatais, tanto no setor privado da produção quanto na sociedade, requerer uma nova estruturação estatal que modifica por completo suas funções.

[...] a partir da esfera privada publicamente relevante da sociedade civil burguesa constitui-se uma esfera social repolitizada, em que as instituições estatais e sociais se sintetizam em um único complexo de funções que não é mais diferenciável. Essa nova interdependência de esferas até então separadas encontra a sua expressão jurídica da ruptura do sistema clássico de direito privado. Na sociedade industrial organizada como estado-social multiplicam-se relações e relacionamentos que não podem ser suficientemente bem ordenados em institutos quer do direito privado, quer do direito público, obrigam, antes, a introduzir normas do assim chamado direito social. (HABERMAS, 2003b, p. 177).

A regulamentação desses poderes sociais não pode ser apenas o resultado de um direito privado, nem, tampouco, do predomínio de um direito público; todavia, deve ser fruto de seu intercruzamento, em especial a posição teórica que marca essa mudança e a crítica socialista ao direito burguês, tido como um direito essencialmente privado, o qual, por esse motivo, somente pode criar uma igualdade formal. Nessa perspectiva, a estrutura capitalista dessa nova sociedade, defendem os socialistas, requer uma reformulação desse direito. Segundo Habermas (2003b, p. 178), “elementos do direito público e elementos do direito privado se interpenetram mutuamente até a incognoscibilidade e a indissolubilidade”. No interior dos contratos coletivos, a autonomia privada passa a ser uma autonomia derivada, já que a “fuga” do Estado para fora do direito público, através da transferência de tarefas da administração pública para espaços privados, mostra o lado inverso da publicização do direito privado, ou seja, o processo de privatização do

direito público.

O momento “publicitário” do interesse público liga-se, nessa medida, com o momento jurídico privado na formulação contratual, com o que surge uma nova esfera, com concentração de capitalismo e intervencionismo, a partir de um processo correlato de uma socialização do estado e de uma estatização da sociedade. Esta esfera não pode ser entendida completamente nem como puramente privada nem como genuinamente pública; também não pode ser classificada unicamente no âmbito do direito privado ou do público. (HABERMAS, 2003b, p. 180).

Com a interpenetração do Estado e da sociedade, há uma redefinição da esfera íntima, centro da esfera privada, e, na medida em que esta se desprivatiza, seus elementos – profissão e família – se transformam. A profissão passa a fazer parte do público e a família se restringe à esfera íntima, ocorrendo igualmente uma diferenciação entre trabalho social e trabalho profissional privado o que, para Habermas, faz surgir a esfera do mundo do trabalho, que se estabelece em uma esfera entre setor público e privado, devido a sua relativa autonomia regulativa, fugindo a esferas. Por seu turno, a empresa passa a ser a esfera de autonomia privada individual e, com o desaparecimento do privado na esfera do trabalho social, surge uma “relação de serviço” que assume traços de uma relação de trabalho objetiva, que liga o empregado mais a uma instituição do que a pessoas (HABERMAS, 2003b, p. 182). A esfera profissional evolui para um setor quase público, frente a uma esfera privada reduzida à família, enquanto a mudança estrutural da família diz respeito à progressiva separação do contexto funcional do trabalho social de um modo geral.

Com a instituição das trocas capitalistas, isto é, a substituição da propriedade familiar pela renda individual, a família perde sua função na produção e para a produção. As necessidades básicas, que eram sustentadas pela família burguesa, começam a ser asseguradas publicamente, por meio da intervenção estatal na esfera privada, e “de certo modo, portanto, também a família, esse resquício do privado, é desprivatizada através das garantias públicas do seu status” (HABERMAS, 2003b, p. 185). Assim, proporcionalmente à perda de suas tarefas econômicas, a família perdeu complementarmente também a força para a interiorização pessoal.

A redução da esfera privada, aos círculos internos de uma família *stricto sensu*, em grande parte despida de funções e enfraquecida em sua autoridade, só na aparência é que há uma perfeição da intimidade, pois à medida que as pessoas privadas abandonam os seus papéis obrigatórios de proprietários e se recolhem ao espaço livre de obrigações do tempo de lazer acabam caindo imediatamente sob a influência de instâncias semi-públicas sem a proteção de um espaço familiar intrínseco institucionalmente garantido. O comportamento durante o tempo de lazer é a chave para a “privacidade sob holofotes” – privacidade ocorre em espaços públicos – das novas esferas, para a desinteriorização da interioridade, declarada. O que hoje se delimita como setor do tempo de lazer ante uma esfera autonomizada da profissão assume tendencialmente o espaço daquela esfera pública literária que, outrora, era a referência da subjetividade

formada na esfera íntima da família burguesa (HABERMAS, 2003b, p. 189).

A esfera pública literária existente no século XVIII, na qual cada burguês discute suas concepções no interior dos cafés, concepções essas formadas no interior de sua esfera íntima, que posteriormente seriam compartilhadas em espaços públicos adequados, desapareceu. Em seu lugar, aparece um setor pseudopúblico ou aparentemente privado do consumismo cultural.

No interior dessa esfera literária, as pessoas estavam conscientes de seu duplo papel (burguês e cidadão): tal consciência deve-se ao fato de que, a partir do próprio cerne da esfera privada, desenvolveu-se uma esfera pública. Embora tal esfera íntima seja apenas uma pré-forma da esfera pública política, tal esfera pública literária tinha um caráter “político”, por intermédio do qual ela estava afastada da esfera da reprodução social.

A cultura burguesa dessa esfera literária está dissociada ao mundo das necessidades existências básicas, pois estas são perseguições da esfera privada, ou seja, da reprodução individual – “a identificação do proprietário com a pessoa natural, com um homem puro e simplesmente, pressupõem, dentro do setor privado, uma separação entre, por um lado negócios, que as pessoas privadas enquanto público possuem” (HABERMAS, 2003b, p. 190).

Essa separação vai se desfazendo, enquanto a esfera pública literária avança no âmbito do consumo. Quer dizer, o modo de vida inserido no ciclo da produção e do consumo não é capaz de constituir um mundo emancipado do que é imediatamente necessário à vida.

Se o tempo de lazer permanece preso ao tempo de trabalho nele só pode ter continuidade a persecução dos negócios privados comum, sem poder converter-se na comunicação pública das pessoas privadas entre si (HABERMAS, 2003b, p. 190).

Se as leis que dominam o mercado também penetram na esfera reservada das pessoas privadas enquanto público, o raciocínio tende a se converter em consumo, ou seja, não é mais o burguês que, no interior da sua casa, reflete sobre as questões para depois discuti-las nos cafés, mas agora são os meios de comunicação que “transmitem” as ideias já formuladas aos indivíduos, os quais apenas as consomem e as reproduzem.

A autonomia das pessoas privadas, que agora não se fundamenta mais originalmente na capacidade de dispor da propriedade privada, só poderia ser realizada com uma autonomia derivada de garantias públicas do status de privacidade se os homens, agora como cidadãos passassem eles mesmos a ter em suas mãos essas condições de sua existência privada por meio de uma esfera pública politicamente ativa (HABERMAS, 2003a, p. 191).

A esfera pública burguesa previa que, com base em uma esfera íntima bem fundamentada na subjetividade correlata ao público, se cristalizasse uma esfera pública literária. Ao contrário disso, hoje esta se torna uma porta aberta por onde entram as forças sociais sustentadas pela esfera pública do consumismo cultural dos meios de comunicação de massa, invadindo a intimidade familiar. “O âmbito íntimo desprivatizado é esvaziado jornalisticamente, uma

pseudo-esfera pública é reunida numa zona de ‘confiança’ de uma espécie de superfamília” (HABERMAS, 2003b, p. 192).

Em suma, a comunicação de massa adentra a esfera íntima, produzindo uma falsa consciência de privacidade que, contudo, não se verifica, de maneira que as atividades de lazer, outrora íntimas, passam a ser realizadas em público e as reflexões sobre os acontecimentos que antes eram formuladas no interior da vida familiar passam a ser consumidas e reproduzidas em público.

As formas burguesas de convívio social encontraram substitutivos no transcorrer de nosso século que, apesar de toda a sua multiplicidade regional e nacional, têm tendencialmente algo em comum: a abstinência quanto ao raciocínio literário e político. A discussão em sociedade entre indivíduos já não cabe mais no modelo: cede lugar à atividade de grupo mais ou menos obrigatórias, mesmo nas atividades realizadas em grupo dissolveu-se a relação característica da privacidade correlata a um público, a comunicação do público que pensava a cultura ficava intimamente ligada à leitura que se fazia na clausura da esfera privada caseira (HABERMAS, 2003b, p. 193).

No interior do público consumidor de cultura, perde-se a comunicação pública sobre aquilo que fora assimilado. Os debates assumem a configuração de um bem de consumo, de forma que o esvaziamento reflexivo de tais debates, que se transformam em mercadorias, acaba por fazer com que a criação das obras literárias passe a ser ditada pelas leis do mercado. Essa comercialização dos bens culturais tem uma relação inversamente proporcional ao grau de complexidade dessas obras, ou seja, quanto mais complexas, menor é a tiragem. A intimidade com a cultura exercita o espírito, enquanto o consumo de cultura de massas não deixa rastros: ele acumula, mas faz regredir (HABERMAS, 2003b, p. 196). Esse consumo cultural leva muito mais à distração do que ao uso público da razão. Portanto, nesse conhecimento fragmentado, não existe uma assimilação – só reprodução.

A grande imprensa tem suas bases na refuncionalização comercial da participação na esfera pública, buscando contribuir para o acesso das massas a essa esfera. Essa ampliação da esfera pública traz consigo uma perda de seu caráter político. O mundo criado pelos meios de comunicação de massa somente na aparência ainda é esfera pública, mas também a integridade da esfera privada, que ela, por outro lado, garantem a seus consumidores, é ilusória. A relação originária da esfera íntima para com a esfera pública se inverte: a interioridade correlata à publicidade, enquanto uso público da razão, cede tendencialmente lugar a uma retificação similar à intimidade. Tal consumismo cultural acontece nas classes médias e altas de maneira mais forte, ao passo que, em um grau muito acentuado, verifica-se no interior da classe média, na qual seu status ainda precisa de legitimação, a qual tais classes irão buscar nesse processo de consumismo cultural (HABERMAS, 2003b). [2]

No interior desta passagem entre o público que pensa a cultura ao público que consome cultura, o que anteriormente ainda se permitia que se distinguisse como esfera pública literária em relação à esfera política

perdeu o seu caráter específico. [...] A esfera pública assume funções de propaganda, quanto mais ela pode ser utilizada como meio de influir política e economicamente, tanto mais apolítica ela se torna no tipo e tanto mais aparenta estar privatizada (HABERMAS, 2003b, p. 207-208).

O modelo de esfera pública burguesa contava com a separação rígida entre setor público e privado. Como estes se imbricam, tal modelo se torna inútil. Isto é, surge uma esfera social repolitizada que não pode ser subsumida nem na categoria de público, tampouco na dimensão da esfera privada. Nesse setor intermediário se interpenetram os setores estatizados da sociedade e os setores socializados do Estado, sem a intermediação das pessoas privadas que pensam publicamente, uma vez que o público cede essa tarefa a outras instituições. “O espaço social das decisões privadas é prejudicado por fatores objetivos como o poder de compra e a participação em grupos, sobretudo pelo status sócio-econômico” (HABERMAS, 2003b, p. 209).

A ocupação do espaço público político pela massa dos não proprietários levou à referida imbricação de Estado e sociedade, que retirou da esfera pública a sua antiga base, sem lhe dar uma nova. A integração do setor público com o setor privado correspondia particularmente a uma desorganização da esfera pública, que outrora intermediava o Estado com a sociedade. Tal mediação passa para instituições – associações/partidos – que buscam através da mídia um assentimento ou tolerância dos indivíduos. Assim sendo, a publicidade enquanto uso público da razão, ou seja, racionalização da dominação, perde sua finalidade, transformando-se agora em instrumento da dominação, por meio de uma dominação da opinião não pública.

Certamente, o público mediatizado, dentro de uma esfera pública imensamente ampliada, é incomparavelmente mais citado de diversos modos e com maior freqüência, para fins de aclamação pública, mas, ao mesmo tempo, ele está tão distante dos processos de exercício do poder e da distribuição do poder que a racionalização deles mal pode ser ainda estimulada através do princípio de publicidade, do tornar público. Muito menos se pode então esperar que ele possa ser garantido (HABERMAS, 2003b, p. 212).

A refuncionalização do princípio da esfera pública baseia-se numa reestruturação da esfera pública enquanto uma esfera que pode ser apreendida na evolução de sua instituição: a imprensa. Por um lado, a partir de sua comercialização, supera-se a diferença entre circulação de mercadorias e circulação do público, apagando-se, dentro do setor privado, a nítida delimitação entre esfera pública e esfera privada. Contudo, “a esfera pública, à medida que a independência de suas instituições só pode ser ainda assegurada mediante certas garantias políticas, deixa de ser de modo geral exclusivamente uma parte do setor privado” (HABERMAS, 2003b, p. 213).

Somente com o estabelecimento do Estado burguês de direito e com a legalização da esfera pública politicamente ativa é que a imprensa pode abandonar seu caráter crítico para assumir as chances de lucro de uma empresa comercial: “o jornal assume o caráter de um empreendimento que produz espaço para anúncios como uma mercadoria que se torna vendável através da parte reservada à redação” (HABERMAS, 2003b, p. 217). Esse tipo de jornalismo



torna-se a porta de entrada de privilegiados interesses privados na esfera pública, de maneira que, nesse tipo de imprensa, a autonomia jornalística do redator é diminuída em relação aos fins políticos.

[...] mas não só os interesses econômicos privados passaram a ter maior peso: o jornal acaba entrando numa situação em que ele evolui para um empreendimento capitalista, caindo no campo de interesses estranhos à empresa jornalística e que procuram influenciá-la. A história dos grandes jornais da segunda metade do século XIX demonstra que a própria imprensa se torna manipulável à medida que ela se comercializa (HABERMAS, 2003b, p. 217).

A partir desses fatos, a base originária das instituições jornalístico-publicitárias é exatamente invertida nesses seus setores mais avançados: de acordo com o modelo liberal de esfera pública, as instituições do público intelectualizado estavam, assim, garantidas frente a ataques do poder público, por estarem nas mãos de pessoas privadas. Na medida em que elas passam a se comercializar e a se concentrar no aspecto econômico, técnico e organizatório, elas se cristalizam, nos últimos cem anos, em complexos com grande poder social, de tal modo que exatamente a sua permanência em mãos privadas é que ameaçou por várias vezes as funções críticas do jornalismo. Em comparação com a imprensa da era liberal, os meios de comunicação de massa alcançaram, por um lado, uma extensão e uma eficácia incomparavelmente superiores e, com isso, a própria esfera pública se expandiu. Por outro lado, também foram, por sua vez, desalojados dessa esfera e reinseridos na esfera, outrora privada, do intercâmbio de mercadorias. Quanto maior se tornou a sua eficácia jornalístico-publicitária, tanto mais vulneráveis se tornaram à pressão de determinados interesses privados, seja individual, seja coletivo. Enquanto antigamente a imprensa somente podia intermediar e reforçar o raciocínio das pessoas privadas reunidas em um público, este passa agora pelo contrário, a ser cunhado primeiro através dos meios de comunicação de massa, de sorte que a separação entre esfera pública e privada implica que a concorrência de interesses privados tenha sido fundamentalmente deixada para ser regulada pelo mercado, ficando fora da disputa pública das opiniões. Ao mesmo tempo em que a esfera pública é, porém, tomada pela publicidade comercial, pessoas privadas passam imediatamente a atuar enquanto proprietários privados sobre pessoas privadas enquanto público. “Nisso, por certo, a comercialização da imprensa vai de encontro à metamorfose da esfera pública em meio de propaganda” (HABERMAS, 2003b, p. 220-221).

A propaganda já nem deve mais sequer ser negociável com autorrepresentação de um interesse privado. Ela empresta a seu objeto a autoridade de um objeto de interesse público, a respeito do qual, como se pretende que isso pareça, o público das pessoas privadas cultas fomenta livremente sua opinião. A tarefa central é engendrar o consenso, pois, somente através desse, é possível promover, junto ao público, sugerindo a aceitação de uma pessoa, produto, organização ou ideia. A disponibilidade despertada nos consumidores é avaliada pela falsa consciência de que eles, como pessoas privadas que pensam, contribuem de um modo responsável na formação da opinião pública.

Por outro lado, o consenso sobre algo que, na aparência, é necessário para o interesse público tem, efetivamente, alguma coisa de opinião pública encenada. Embora as relações públicas devam estimular algo como a venda de determinados artigos, o seu efeito acaba sempre sendo alguma coisa a mais que isso, já que a publicidade para produtos específicos passa a ser desenvolvida pelas vias indiretas de um fingido interesse geral. Naturalmente, o consenso fabricado não tem, a sério, muito em comum com a opinião pública, com a concordância final após um laborioso processo de argumentação, pois o interesse geral, a partir do qual seria possível chegar a uma concordância racional de opiniões em concorrência aberta, desapareceu exatamente à medida que o interesse público privilegiado a adotou para si, a fim de se autorrepresentar através da publicidade.

Faltam critérios para o consenso gerado sob o signo de um fabricado interesse público por meio de refinados serviços de moldagem de opinião. A crítica competente quanto a questões publicamente discutidas cede lugar a um modo conformista, com pessoas ou personificações publicamente presentificadas. Nessa perspectiva, consenso coincide com boa vontade e é provocada pela publicidade. Outrora, publicidade significava a desmistificação da dominação política perante o tribunal da utilização pública da razão. “A Publicidade assume as reações de um assentimento descompromissado à medida que se configura, mediante relações públicas, a esfera pública burguesa reassume traços feudais” (HABERMAS, 2003b, p. 228-229).

Para além desse processo de refeudalização da esfera pública, é preciso mencionar ainda um outro sentido, mais restrito. A referida integração de diversão de massa e publicidade, que, na configuração das relações públicas, assume um caráter já “político”, submete ainda inclusive o próprio Estado. “Uma vez que as empresas privadas sugerem a seus clientes, nas decisões de consumo, a consciência de cidadãos do Estado, o Estado precisa voltar-se a seus cidadãos como consumidores, deste modo também o poder público apela para a publicidade” (HABERMAS, 2003b, p. 228-229).

O fenômeno sintomático para a mudança de função política da publicidade é o ativismo jornalístico de repartições, partidos e organizações, ao lado das grandes instituições jornalísticas. Ligado a elas estabeleceu-se um outro aparelho, que vai ao encontro das novas necessidades de publicidade do Estado e das associações. A manipulação aqui se reveste das formas que conscientemente divergem do ideal liberal de esfera pública. A burocracia utiliza-se da ação desenvolvida pelas grandes empresas privadas e o aumento do poder da administração pública no Estado social democrata traz à luz o processo de sua autonomização, o que não é tão perceptível no processo de transferência do poder do Estado para grupos sociais. O Executivo vê-se obrigado a assumir um comportamento que contempla e, em parte, até substitui a autoridade estatal por um arranjo com a esfera pública, resultando, em parte, em uma colaboração extraoficial das associações e, em parte, em uma transferência regular de tarefas administrativas para a competência dessas associações. Mesmo nos locais onde o Estado amplia o seu poder administrativo, ele necessita acomodar-se no campo dos interesses organizados.

Na medida em que há essa interpenetração de Estado e sociedade, a esfera pública perde certas funções de mediação e, com ela, o parla-

mento enquanto esfera pública estabelecida enquanto órgão do Estado. Um processo contínuo de integração é assegurado de um outro modo (HABERMAS, 2003b, p. 229).

O investimento no setor da publicidade, enquanto relações públicas, mostra que esta está, agora, sob o patrocínio das administrações, das associações e dos partidos, mobilizando de um outro modo o processo de integração entre Estado e sociedade. Nesse sentido, a publicidade é modernamente entendida como um jogo político de interesses, compreensão essa bem diferente daquela inicial, na qual a publicidade é concebida como o uso público da razão. Nessa perspectiva, a fabricação da esfera pública desempenha dois papéis importantes: enquanto pressão política e como possibilidade de aclamação, a publicidade perde sua função crítica em favor de uma função demonstrativa.

Assim que, no entanto, os interesses privados, organizados coletivamente, foram obrigados a assumir uma configuração política, também na esfera pública passaram então a ser descarregados conflitos que alteraram na base a estrutura do pacto político (HABERMAS, 2003b, p. 232).

Por um lado, é verdade que o âmbito de competência da esfera pública se ampliou, mas porque, por outro lado, o equilíbrio entre os interesses ainda continua subordinado à pretensão liberal dessa esfera pública, legitimando-se no bem comum, sem, contudo, satisfazê-lo, mas também sem poder escapar totalmente a ele. Assim, a negociação dos compromissos desloca-se para setores extraparlamentares, seja formalmente, mediante a delegação de competências de órgãos estatais para organizações sociais, seja informalmente, pela transferência efetiva de competências fora da lei (ou contra a lei) (HABERMAS, 2003b, p. 232-233).

Essas modificações na esfera pública politicamente ativa atingem igualmente a relação central entre o público, os partidos e o parlamento, visto que a esfera pública perde sua delimitação clara, tanto com relação à esfera privada, quanto em relação às esferas partidárias e parlamentares. Enquanto antigamente a natureza pública das negociações e atividades devia assegurar a todos a continuidade da discussão pré-parlamentar com a discussão parlamentar, isto é, a unidade da esfera pública e da opinião pública que aí se constituía – numa palavra: o parlamento deliberativo como meio, mas também como parte do público – hoje ela não faz nada semelhante; ela nem sequer o pode, pois a própria esfera pública, tanto dentro como fora do parlamento, alterou sua estrutura (HABERMAS, 2003b, p. 241).

Na mudança de função do parlamento, torna-se evidente a natureza problemática da “publicidade” enquanto princípio de organização da ordem estatal; de um princípio de crítica (exercida pelo público), a “publicidade teve redefinida a sua função, tornando-se princípio de uma integração forçada. Ao deslocamento plebiscitário da esfera pública parlamentar para o partido corresponde uma deformação no consumismo cultural da esfera pública jurídica” (HABERMAS, 2003b, p. 241).

A esfera pública só pode exercer sua função crítica quando, para além da cogestão de compromissos políticos, ela esteja sujeita às condições de coisa pública e da publicidade enquanto uso público da razão. Tal publicidade pode ser garantida, se ampliada. Ela dirige-se às instituições que até então não estavam sujeitas à supervisão da esfera pública, em especial as

organizações privadas da sociedade, exercendo funções públicas dentro da ordem política. A fim de atender a tais funções, no sentido de formar democraticamente a opinião e a vontade, a esfera pública precisa, em primeiro lugar, estar organizada, na sua estruturação interna, de acordo com o princípio da publicidade, e possibilitar, institucionalmente, uma democracia intrapartidária ou intrínseca às associações: em suma, “permitir uma comunicação sem perturbações e um uso público da razão. Deste modo, está assegurada a conexão de uma tal publicidade organizacional com a esfera pública de todo o público através do público acesso aos eventos internos do partido e da associação” (HABERMAS, 2003b, p. 244).

Sob o aspecto sociológico, tais exigências colocam em discussão o relevante aspecto de uma democratização de organizações sociais, cuja atividade se relacione com o Estado, tendo em vista que o poder social também precisa de controle e crítica.

Para Habermas, o Estado social-democrata não se caracteriza por uma ruptura com o Estado liberal; ao contrário, exatamente na continuidade da tradição jurídica do Estado liberal, vê-se obrigado, para estruturar as relações sociais, assim como pretendia o Estado liberal, a assegurar um ordenamento jurídico global do Estado e da sociedade. Na medida em que o Estado pretende tornar-se o portador da ordem social, ele precisa, para além do caráter negativo dos direitos liberais, estabelecer uma determinação positiva de como se deve realizar a justiça, com sua intervenção social. Portanto, a esfera pública, nesse Estado social, é mantida, porém com uma estrutura profundamente modificada para atender às demandas desse novo Estado. Os ditos direitos negativos da definição liberais não podem corresponder a um Estado social-democrata, ao mesmo tempo em que a mera garantia formal não basta para que ocorra uma esfera pública politicamente ativa, de maneira que a autonomia privada só é, então, possível com uma autonomia derivada através da interferência do Estado (HABERMAS, 2003a, p. 264-265).

Tal compreensão da esfera pública politicamente ativa, intermediadora entre Estado e sociedade, precisa ser reavaliada, à medida que Estado e sociedade se interpenetram mutuamente, provocando o surgimento de uma esfera intermediária, ordenada por um direito social que vai se constituindo de relações semiprivadas e semipúblicas. Com a necessidade das organizações coletivas de interesses privados de conquistar e afirmar a sua autonomia privada, através da sua autonomia política, no interior da esfera pública, essas organizações passam a fazer parte da esfera pública, o que leva a uma refeudalização da sociedade, uma vez que, com a separação privado/público, não só instâncias de trocas de mercadoria e do trabalho social, mas também forças sociais passam a assumir funções políticas. É por esse motivo que a refeudalização se estende à própria esfera pública política: nela, as organizações procuram compromissos com o Estado e entre si, e, se possível, com a exclusão da esfera pública, contudo precisam assegurar-se uma concordância plebiscitária acerca desse processo, desenvolvendo, portanto, a publicidade do jornalismo demonstrativo ou manipulativo, junto ao público intermediado no interior dessa esfera, por esse tipo de publicidade. A essa tendência efetiva de retirar a força da esfera pública enquanto princípio está contraposta a mudança da função socioestatal dos direitos fundamentais, sobretudo a transformação do Estado liberal de direito em Estado da social-democracia: o

mandato da publicidade (enquanto uso público da razão) passa a ser estendido, por meio dos órgãos do Estado, a todas as organizações que possuam relações de proximidade para com o Estado. Enquanto se realiza, no lugar de um público não mais intacto de pessoas privadas que interagem individualmente (esfera pública burguesa), apareceria um público de pessoas privadas organizadas. Sob as atuais condições, somente elas poderão participar de modo efetivo, pelos canais da esfera pública intrapartidária e intrínseca às associações, num processo de comunicação pública, à base de uma “publicidade” posta em ação para o intercâmbio das organizações com o Estado e delas entre si, estrutura esta que compõe o exato lugar de legitimação dos compromissos políticos.

O destinatário comum das formas de publicidade é a opinião pública – enquanto uso público da razão, de um lado, e como caráter manipulativo, de outro. Uma é voltada para a opinião pública, a outra para a opinião não pública. Existem dois caminhos para definir o conceito de opinião pública: 1) Um conduz de volta a posições do liberalismo, que defende uma compreensão de uma esfera pública desintegrada, na qual a comunicação se daria a partir de um círculo interno de representantes, capazes de ser, no âmbito público, os formuladores de opinião, um público pensante bem no meio do público apenas aclamativo; 2) O outro caminho leva a um conceito de opinião pública que abstrai completamente critérios materiais, com racionalidade e representação, limitando-se a critérios institucionais, ou seja, dá a conhecer ao governo as suas aspirações. Portanto, para Habermas, a opinião pública reina, mas não governa.

Ambas as versões levam em conta o fato de que, no processo de formação da opinião e da vontade, nas democracias de massas, a opinião do povo, independente das organizações através das quais ela passa a ser mobilizada e integrada, raramente ainda mantém alguma função politicamente relevante. A ficção constitucional da opinião pública não pode ser identificada no comportamento real do próprio público, assim como também não pode ser determinada pelas instituições políticas. Um conceito de opinião pública que corresponda aos termos normativos para as exigências da constituição do Estado social democrata só pode ocorrer a partir da própria mudança estrutural da esfera pública e pela dimensão do seu desenvolvimento. Quer dizer, é necessária uma análise do caráter dúbio da publicidade e do tipo de opinião correspondente a ela (HABERMAS, 2003b, p. 283).

É preciso fixar-se no conceito de opinião pública, num sentido comparativo. Na base desse processo comparativo, é possível desenvolver critérios para definir o grau do caráter público da opinião. Esse modelo permite confrontar dois setores de comunicação politicamente relevantes: 1) opiniões informais, não públicas, pessoais; 2) opiniões formais, institucionalmente autorizadas. As opiniões informais diferenciam-se pelo seu grau de obrigatoriedade social, que pode ser de cunho moral, legal e/ou político, de sorte que a essas opiniões corresponde um campo de ação determinada, que, neste caso, é a esfera de opinião quase pública. Em contrapartida, as opiniões formais estão vinculadas às instituições reconhecidas e circulam em um espaço restrito e, embora tais opiniões quase públicas possam ser remetidas a um amplo público, elas não preenchem as condições de um pensamento público conforme o modelo liberal. Enquanto opiniões institucionalmente autorizadas, elas são sempre privilegiadas e não alcançam nenhuma

correspondência recíproca com a massa não organizada do público (HABERMAS, 2003b, p. 286).

O grau de caráter público de uma opinião pode ser medida pelo seguinte: até que ponto esta provém da esfera pública interna à organização de um público constituído por associados e até que ponto a esfera pública interna à organização se comunica com uma esfera pública externa que se constitui no intercâmbio jornalístico publicitário através das mídias e entre organizações sociais e instituições estatais (HABERMAS, 2003b, p. 288).

A problemática da repolitização da esfera social, que desfaz a distinção real entre Estado e sociedade e que por este motivo transforma o papel da esfera pública burguesa enquanto uso público da razão para uma esfera de simples aclamação, torna-se uma questão que irá permear os trabalhos de Habermas na medida em que coloca a necessidade de problematizar os limites entre Estado e sociedade assim como as formas de normatização do Estado Democrático, tendo em vista que a esfera pública que outrora havia fornecido os elementos necessários para garantir a legitimidade das decisões através de um uso público da razão não pode mais desempenhar tal tarefa sem que ela mesma sofra um processo de renovação, o que em Habermas parece estar profundamente ligada a uma nova concepção de sociedade entendida como mundo da vida e da teoria do discurso enquanto elemento possibilitador da construção de consensos racionalmente motivados em sociedades marcadas pela pluralidade de concepções de bem. Ao que tudo indica, a confluência dessas concepções na formação de uma nova teoria da legitimidade democrática é o que permite a retomada de um conceito de esfera pública enquanto uso público da razão.

## **2 Discurso e ação comunicativa: elementos fundamentais da teoria democrática deliberativa**

Em suas discussões acerca de uma teoria da sociedade, Habermas tem enfatizado a necessidade de abandonar as compreensões puramente sistêmicas da sociedade. Em seu entender, a compreensão da sociedade como um sistema tem como consequência nociva relegar às instituições sociais a tarefa de coordenação social e, portanto, a própria integração social acaba por desenrolar-se desligada dos agentes sociais. De acordo com Freitag<sup>2</sup>, será a partir do embate com Luhmann que Habermas irá formular uma concepção própria de sociedade, em claro antagonismo à posição sistêmica de Luhmann. O teórico da deliberação propõe um novo paradigma para a compreensão da sociedade na qual estão integrados o conceito de mundo da vida e a concepção de sistema. De acordo com Habermas, a sociedade assim compreendida não perde seu elemento de dinamicidade que tem seu espaço reservado no interior do mundo da vida. Para Habermas, faz-se necessário entender o conceito de sociedade como constituído

---

<sup>2</sup> “No debate com Luhmann, Habermas cessa a identificação plena com as posições de Horkheimer e Adorno, e inicia uma discussão original que o distanciará de seus mestres e modelos intelectuais. Não se trata mais de opor marxismo ao racionalismo ou a dialética ao positivismo e sim de elaborar uma ‘nova’ teoria da sociedade como alternativa à teoria sistêmica, representada por Luhmann” (FREITAG, 1990, p. 53).

em dois níveis<sup>3</sup>: mundo da vida enquanto pano de fundo do desenvolvimento da integração social; e os subsistemas mercado e Estado. Esta diferenciação tem como importante elemento uma concepção nova de razão; a racionalidade comunicativa que se constitui como elemento de distinção das diferentes racionalidades que se desenvolvem no sistema social e no mundo da vida.

Habermas inclui em sua teoria da ação comunicativa a elaboração de um novo conceito de razão, que nada tem em comum com a visão instrumental que a modernidade lhe conferiu, mas que também transcende a visão kantiana assimilada por Horkheimer e Adorno, isto é, de uma razão subjetiva, autônoma, capaz de conhecer o mundo e de corrigir o destino dos homens e da humanidade. A concepção de uma razão comunicativa implica uma mudança radical de paradigma, em que a razão passa a ser implementada socialmente no processo de interação dialógica dos atores envolvidos em uma mesma situação [...]. É nisso em que consiste a racionalidade para Habermas: não uma faculdade abstrata, inerente ao indivíduo isolado, mas um procedimento argumentativo pelo qual dois ou mais sujeitos se põem de acordo sobre questões relacionadas com a verdade, a justiça e a autenticidade (FREITAG, 1990, p. 59).

As sociedades complexas contemporâneas assim estruturadas se integram através de três veículos ou mecanismos que correspondem aos dois níveis constituintes da sociedade. O dinheiro, enquanto “meio”, desenvolve-se no interior do subsistema do mercado, o “poder administrativo” institucionaliza-se no subsistema do Estado sob a roupagem das organizações e a “solidariedade” constitui o médium por excelência do mundo da vida, que é gerada pelos valores e normas estruturados comunicativamente. No primeiro caso, a integração destes dois subsistemas através de uma ação de tipo instrumental e/ou estratégica guiada pela razão instrumental dá-se o nome de integração sistêmica. Em contrapartida, o mundo da vida é regido por ações comunicativas que possuem na sua base a racionalidade comunicativa, nas quais estão inscritas as experiências concretas dos atores, a este tipo de relação social dá-se o nome de integração social (FREITAG, 1990).

[...] o agir comunicativo distingue-se, pois, do estratégico, uma vez que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força relacionalmente motivadora dos atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifeste nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente (HABERMAS, 1990, p. 72).

---

<sup>3</sup> De acordo com Habermas, com a intensa complexificação da sociedade, torna-se cada vez mais forte a perspectiva segundo a qual a sociedade não possui um único meio de integração social: “O funcionalismo do sistema pode superar o realismo do modelo marxista através do conceito de uma sociedade descentrada, diferenciada funcionalmente e que se compõe de muitos sistemas que tendem a se separar [...] Nesta sociedade sem base e sem ponta, estilhaçada policentricamente, os muitos sistemas parciais recursivamente fechados e mantenedores de limites formam mundos circundantes uns para os outros; eles encontram-se situados, de certa forma, a nível horizontal e se estabilizam, na medida em que se observam uns aos outros e refletem sobre sua relação, sem possibilidades de uma intervenção direta” (HABERMAS, 1997, Tomo I, p. 70-71).

A racionalização do mundo da vida e o desacoplamento dos seus elementos sistêmicos, entre os quais a linguagem, a colocam como elemento central de articulação da sociabilidade, frente ao mundo fragmentado. A racionalidade comunicativa encontra-se diluída na intersubjetividade própria dos sujeitos plurais da sociedade moderna. O entendimento, que antes era assegurado pela cultura, a partir desse momento, necessita ser assegurado pela linguagem, pois a cultura sofre um profundo processo de fragmentação, na modernidade, a tal ponto que não pode ela mesma ser mais a base da sociabilidade. Segundo Habermas, é necessário entender a infraestrutura da linguagem para compreender as possibilidades da criação do entendimento da integração e da socialização. Com o desacoplamento dos elementos sistêmicos, tanto do sistema social quanto do mundo da vida, deu-se uma fragmentação dos seus elementos principais; dessa maneira, o mundo da vida passa a ser estruturado por três componentes: a cultura, a sociedade e a personalidade<sup>4</sup>, elementos que podem ser concebidos como “se fossem condensações e sedimentações dos processos de entendimento, da coordenação da ação e da socialização, os quais passam através do agir comunicativo” (HABERMAS, 1990, p. 96).

Aquilo que brota das fontes do pano de fundo do mundo da vida e desemboca no agir comunicativo, que corre através das comportas da tematização e que torna possível o domínio de situações, constitui o enfoque de um saber comprovado na prática comunicativa. Esse saber consolida-se através dos trilhos da interpretação, assumindo a forma de modelos de interpretação, os quais são transmitidos; na rede de interações de grupos sociais ele se cristaliza na forma de valores e normas; pelo caminho dos processos de socialização ele se condensa na forma de enfoque, competências, modos de percepção e identidades. Os componentes do mundo da vida resultam da continuidade do saber válido, da estabilização de solidariedades grupais, da formação de atores responsáveis e se mantém através deles. A rede da prática comunicativa cotidiana espalha-se sobre o campo semântico dos conteúdos simbólicos, sobre as dimensões do espaço social e sobre o tempo histórico, constituindo o meio através do qual se forma e se reproduz a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade (HABERMAS, 1990, p. 96).

Esses três componentes do mundo da vida formam um conjunto complexo de sentidos, embora estejam ligados a níveis sociais diferentes. Por esse motivo, não devem ser entendidos como sistemas independentes que demarcam limites reciprocamente, mas compreendidos como elementos que se entrecruzam no meio comum da linguagem. Por sua vez, desenvolve-se um terceiro campo correspondente, que tem o papel de estruturar as dimensões do desenvolvimento das interações sociais, respectivamente: reprodução da vida, coordenação das ações e formação da identidade; a esses campos estão relacionadas dimensões morais específicas: representações morais, regras morais e consciência moral, que, por sua vez, estão vinculadas a mundos específicos

<sup>4</sup> Habermas enfatiza: “Para mim, cultura é o armazém de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo. A sociedade compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem a solidariedade. Conto entre as estruturas da personalidade todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e agir, bem como de garantir sua identidade própria” (HABERMAS, 1990, p. 96).



– mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo. Fica claro que essas três dimensões do mundo da vida – cultura, sociedade, personalidade – se desdobram em outros elementos sistêmicos de inter-relação entre mundo da vida, sociedade e Estado. Essa forma de compreender a relação do mundo da vida com os seus componentes permite também esclarecer uma questão clássica na teoria da sociedade, a saber, a relação entre indivíduo e sociedade. O espaço do mundo da vida não é visto pelo sujeito como uma influência externa que precisa ser combatida para que este possa afirmar sua identidade. Nessa perspectiva, o indivíduo e a sociedade não compõem sistemas diversos que se referem mutuamente como elementos externos. Porém, o mundo da vida também não é entendido como um espaço no qual os sujeitos estariam submersos como partes constituintes de um todo, de forma que tanto a filosofia subjetivista quanto a teoria dos sistemas fracassam em seus objetivos.

Do ponto de vista da filosofia do sujeito, a sociedade foi concebida como um todo constituído de partes, seja no nível do Estado dos cidadãos políticos, seja no nível da associação dos produtores livres. O conceito de “mundo da vida” rompe igualmente com essa figura de pensamento. Os sujeitos socializados comunicativamente não seriam propriamente sujeitos se não houvesse a malha das ordens institucionais e das tradições da sociedade e da cultura. É verdade que os sujeitos que agem comunicativamente experimentam seu mundo da vida como um todo que no fundo é compartilhado intersubjetivamente. No entanto, essa totalidade, que deveria decompor-se aos seus olhos no instante da tematização e da objetivação, é formada pelos motivos e habilidades dos indivíduos socializados, pelas auto-evidências culturais e pelas solidariedades grupais. O mundo da vida estrutura-se através de processos de socialização. Por isso, ele não constitui uma organização à qual os indivíduos pertençam como membros, nem uma associação à qual se integram, nem uma coletividade composta de membros singulares. A prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida está centrado, alimenta-se de um jogo conjunto, resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, e esse jogo está, por sua vez, enraizado nessa prática (HABERMAS, 1990, p. 100).

Com a modernização, a relação entre os sistemas e o mundo da vida passa a sofrer modificações. De acordo com Habermas, as lógicas próprias dos subsistemas passam a influenciar o mundo da vida. Este processo é o responsável pelo desenvolvimento de patologias. Esse processo foi denominado por Habermas uma “colonização do mundo da vida”: se, por um lado, o mundo da vida responde pela produção da integração social, o sistema, pautado na ação instrumental, é responsável pela “integração sistêmica”, que se caracteriza pela reprodução social. O desequilíbrio entre essas instâncias de racionalidade ocorre devido a uma disseminação do caráter sistêmico sobre o mundo da vida. Porém, essa interferência, que é uma marca das modernas sociedades, possibilita uma ampliação das estruturas comunicativas.

Segundo Habermas, a modernidade se caracteriza por ter criado uma disjunção, um hiato entre o mundo vivido e o sistema (*Entkoppelung*). A perspectiva sistêmica e a perspectiva do mundo vivido não estão, por sua

vez, integradas: a integração sistêmica não coincide com a integração social. Sistema e mundo da vida entram em choque. O mundo vivido, regido pela razão comunicativa, está ameaçado em sua sobrevivência pela interferência da razão instrumental. Ocorre uma anexação do mundo vivido por parte do sistema, desativando as esferas regidas pela razão comunicativa e impondo-lhes a razão instrumental, tecnocrática. A interferência do subsistema estatal na esfera do mundo vivido é a burocratização, e a do subsistema econômico, a monetarização. Essas duas usurpações são responsáveis pelas patologias do mundo vivido (FREITAG, 1990, p. 62).

Deste modo, à razão comunicativa, existente em certos espaços do mundo da vida, cabe o papel de descolonizar os espaços do mundo da vida que foram cooptados pela lógica sistêmica, procedendo a uma recondução da razão instrumental aos seus subsistemas específicos e garantindo assim as delimitações necessárias entre o sistema e o mundo da vida que foram corroídas pelos processos de colonização sistêmica. Para compreender o papel desta razão comunicativa neste processo, é necessário apreender o papel da própria linguagem enquanto elemento de integração social.<sup>5</sup>

Para Habermas, existem, no Ocidente, três paradigmas para conceber a racionalidade: a essência, o sujeito e a linguagem<sup>6</sup>. De acordo com o teórico, há uma necessidade, no mundo moderno, de alterar o paradigma do sujeito, até então defendido por muitos autores, para um paradigma da intersubjetividade, que tem como pedra de toque a centralidade assumida pela linguagem. Em seus escritos, o autor alemão propõe lançar sobre novas bases a compreensão atual de razão, tanto do ser humano quanto da sociedade. Nesse sentido, o primeiro passo necessário é o abandono do paradigma da consciência, entendendo que a racionalidade não depende diretamente do sujeito, mas da intersubjetividade na qual atrelamos o pensamento a uma lógica de descentralização do ego (HABERMAS, 2004, p. 8). Essa passagem de uma reflexão monológica para uma perspectiva dialógica está relacionada ao surgimento de uma nova forma de consciência histórica, que surge entre os séculos dezoito e dezenove, fruto da emergência do pluralismo cultural, assim como da ampliação do raio de atuação da racionalidade, passando a pertencer a outros âmbitos que não o da esfera da verdade, o que traz à tona a consideração da existência de múltiplas racionalidades, no seu interior.

A pluralidade de pontos interpretativos possíveis demonstra como o sentido de universalização não se reduz a uma perspectiva monológica de acordo com a qual certas máximas são passíveis de aceitação, enquanto leis universais, a partir de um ponto de vista individual. Somente na qualidade de integrante de uma prática dialógica abrangente, com vistas ao consenso, é que se torna possível trabalhar a prática cognitiva da percepção das diferenças recíprocas, na

<sup>5</sup> “Segundo Habermas, é na esfera social e da cultura (ou no que futuramente chamaria de *Lebenswelt*, mundo vivido) que devem ser conjuntamente fixados os destinos da sociedade, através do questionamento e da revalidação dos valores e das normas vigentes do mundo vivido. Somente quando este reconquistar o terreno perdido pode ocorrer o que na modernidade se tornou: a ‘descolonização’ do mundo vivido pelo sistema, a capacidade de agir comunicativamente para todos os atores. A razão dialógica, comunicativa, estaria desta forma, recolocando em seu devido lugar a razão instrumental” (FREITAG, 1990, p. 63).

<sup>6</sup> De acordo com o tema aqui desenvolvido, serão discutidos apenas os paradigmas do sujeito e da linguagem no que tange à racionalidade.

compreensão de uma determinada situação. Tal processo torna possível a mudança de posição de cada participante da prática dialógica no caminho de uma universalização das múltiplas perspectivas.

O discurso prático pode, assim, ser compreendido como uma nova forma específica de aplicação do imperativo categórico. Aqueles que participam de um tal discurso não podem chegar a um acordo, que atenda aos interesses de todos, a menos que todos façam o exercício de adotar os pontos de vista uns dos outros, exercício que Piaget chama de uma progressiva “descentralização” da compreensão egocêntrica e etnocêntrica que cada qual tem de si mesmo e do mundo (HABERMAS, 2004, p. 10).

A perspectiva habermasiana não elimina os aspectos de complementaridade entre subjetividade e intersubjetividade, nos processos linguísticos, contudo, Habermas problematiza as interpretações que buscam estabelecer uma relação interna causal entre esses elementos. Para o autor, essa compreensão é problemática devido mesmo a uma diferença essencial entre o conceito de autonomia e a noção de liberdade subjetiva. Autonomia, no sentido kantiano, está vinculada à noção de uma vontade que é construída através de máximas aprovadas no teste de universalização; para Habermas, essa relação de interdependência entre livre arbítrio e razão prática possibilita compreender a comunidade moral enquanto uma comunidade abrangente que produz suas próprias leis. Por outro lado, a noção de liberdade subjetiva tem sua vontade determinada por máximas de prudência e/ou por preferências racionais, sendo a ação de liberdade concebida a partir da consciência de cada sujeito tomado como fim em si mesmo.

É evidente que, para a efetivação dos discursos práticos, faz-se necessário um posicionamento autoconsciente de cada sujeito particular que assume uma posição refletida e deliberada acerca de suas preferências e princípios. Entretanto, é preciso um outro elemento para que os discursos práticos possam ocorrer. A saber, os participantes, no interior de suas práticas argumentativas, precisam encontrar-se dispostos a reconhecer a exigência de cooperação recíproca com vistas à construção de razões aceitáveis para todos os demais envolvidos, assim como deixar-se motivar, em suas decisões, por essas mesmas razões.

Não se pode isolar a primeira condição, a da liberdade comunicativa, da segunda, tampouco se pode atribuir a ela uma prioridade sobre a segunda, que é a da busca de um consenso. Esta última condição reflete o sublime vínculo social: uma vez que encetamos uma práxis argumentativa, deixamo-nos enredar, por assim dizer, num vínculo social que se preserva entre os participantes mesmo quando eles se dividem na competição da busca do melhor argumento (HABERMAS, 2004, p. 16).

De acordo com Habermas, sua teoria da interpretação dos processos de modernização depende de uma interpretação pragmática da linguagem, na qual se torna um conceito fundante a atitude performativa dos participantes do diálogo que coordenam suas ações a partir de uma perspectiva compartilhada. É justamente a interação linguística que possibilita uma articulação entre a consciência de si do sujeito participante e sua posição enquanto participante de uma

interação social. “Nesse caso, o ego encontra-se em uma relação interpessoal que lhe permite, da perspectiva do alter, referir-se a si mesmo como participante de uma interação” (HABERMAS, 2000, p. 415). A teoria da ação comunicativa tem como intuito provar a viabilidade da ideia segundo a qual um indivíduo socializado sob certa estrutura linguística e cultural não pode, sem dedicar-se a práticas comunicativas determinadas, alcançar implicitamente os pressupostos pragmáticos gerais. O processo de reconstrução intuitiva de tais pressupostos inevitáveis a toda ação linguística acaba por demonstrar a “rede de idealizações performativas<sup>7</sup>” no interior da qual os envolvidos nos atos de fala<sup>8</sup> se encontram imersos sem conseguir retirar-se delas, da mesma forma com que compartilham práticas culturais (HABERMAS, 2004, p. 20).

Em *Verdade e Justificação*, Habermas faz uma distinção entre dois sentidos do viés linguístico. O paradigma linguístico é uma alternativa ao paradigma mentalista e não constitui apenas uma inovação metodológica, como certos teóricos têm afirmado. De acordo com Habermas, Ludwig Wittgenstein, utilizando o paradigma linguístico como ferramenta da semântica formal, faz essa mudança quando escreve que a gramática da linguagem é a essência do mundo. Somente com esse movimento é que os pensamentos foram colocados fora da mente e, a partir desse momento, somente a linguagem pode ser o veículo intersubjetivo pelo qual os significados podem tomar corpo. Essa passagem da filosofia mentalista para a linguística realizou-se de duas maneiras distintas, mas complementares: na interpretação habermasiana, a tradição analítica tem como ponto central de suas análises a função representativa da linguagem e a sua estrutura propositiva de sentenças afirmativas simples, de maneira que a relação entre sentença e fato, com base em uma análise lógica, constitui o ponto central da perspectiva analítica. Por sua vez, as análises hermenêuticas buscam compreender a função por meio da qual a linguagem comum revela o mundo, e procuram encontrar as visões de mundo inscritas nas características pragmáticas da linguagem, empregando a linguística do conteúdo para empreender tais investigações.

Apesar disso, ambos – tanto a abordagem elementarista da semântica da forma, quanto a abordagem holística da semântica do conteúdo – contêm a mesma falácia abstrativa: desconsideram os aspectos pragmáticos do diálogo, que, para Humboldt, constituíam o próprio lugar da racionalidade comunicativa (HABERMAS, 2004, p. 52).

<sup>7</sup> John Austin distingue dois tipos possíveis de enunciado: os constativos e os performativos. Os enunciados constativos estão relacionados com a descrição ou relato acerca de um estado de coisas, submetendo-se dessa forma aos critérios de verificabilidade, em suma, podem ser considerados verdadeiros ou falsos. Os enunciados performativos não possuem como característica nenhum tipo de descrição ou relato, de forma que não estão submetidos aos critérios de verificabilidade. Esses são enunciados nos quais os atos de fala estão diretamente relacionados com a realização de uma ação, na medida em que, no mesmo momento que o ato de fala é proferido, ele realiza a ação denotada pelo verbo. Em um momento posterior de sua obra, Austin conclui que, na verdade, todos os atos de fala são performativos, pois, no momento de sua enunciação, eles realizam algum tipo de ação. A partir dessas conclusões, o teórico apresenta o problema sob outra roupagem, distinguindo agora três atos simultâneos presentes nos atos de fala: o locucionário, o ilocucionário e o perlocucionário (SILVA, 2003, p. 2-3).

<sup>8</sup> De acordo com Silva (2003, p. 1), a teoria dos atos de fala “surgiu no interior da Filosofia da Linguagem, no início dos anos sessenta, tendo sido, posteriormente, apropriada pela Pragmática. Filósofos da Escola Analítica de Oxford, tendo como pioneiro o inglês John Langshaw Austin (1911-1960), seguido de John Searle e outros, entendiam a linguagem como uma forma de ação (‘todo dizer é um fazer’). Passaram, então, a refletir sobre os diversos tipos de ações humanas que se realizam através da linguagem: os ‘atos de fala’ – [...] a idéia principal defendida por Austin: dizer é transmitir informações, mas também (e sobretudo) uma forma de agir sobre o interlocutor e sobre o mundo circundante”.

Conforme Habermas, Humboldt postula uma estrutura mais abrangente, que possui três níveis analíticos distintos e que podem esclarecer a posição habermasiana dentro do debate linguístico. O primeiro nível estuda as visões de mundo linguísticas, o segundo compreende as estruturas pragmáticas da fala, enquanto o terceiro nível tem seu foco de análise sobre as condições necessárias para a representação dos fatos. De acordo com a perspectiva habermasiana, o primeiro e o terceiro níveis fazem referência respectivamente às abordagens hermenêuticas e analíticas, uma vez que, em ambas, há uma afirmação da primazia da semântica sobre a pragmática. Segundo Habermas,

As filosofias da linguagem do século passado deixaram como legado uma cisão entre o historicismo superior dos jogos de linguagem de Wittgenstein e as revelações de mundo ontológicas de Heidegger, de um lado, e a continuação empirista da semântica da verdade de Frege, de outro (HABERMAS, 2004, p. 53).

Habermas argumenta que, entre essas possibilidades de compreensão da linguística, ele adota, em conjunto com Karl-Otto Apel, uma abordagem do pragmatismo transcendental ou formal, em que a racionalidade comunicativa é concebida enquanto uma teoria pragmática do significado. A pragmática constitui um ramo da linguística que tem como foco de suas análises o contexto do uso da linguagem, no interior do processo comunicativo, estudando, portanto, os significados linguísticos determinados de maneira não exclusiva pela semântica proposicional, mas, sobretudo aqueles que se deduzem a partir de um contexto extralinguístico do sentido discursivo, da racionalidade visando à compreensão e da racionalidade dependente do contexto, buscando compreender essencialmente os objetivos da comunicação. Na perspectiva habermasiana, duas ideias precisam ser integradas na mesma estrutura conceitual. Primeiramente, o viés pragmático, que não permite duvidar da existência de um mundo percebido independentemente de nossas descrições e visto como o mesmo para todo o indivíduo. E, em segundo lugar, o realismo epistemológico, segundo o qual não é possível sair do círculo de nossa linguagem, na medida em que nosso conhecimento falível não é capaz de proceder a justificações fundamentais (HABERMAS, 2004, p. 55-56).

O conhecimento resulta de três processos simultâneos que se corrigem entre si: a atitude de resolver problemas diante de riscos impostos por um ambiente complexo, a justificação das alegações de validade diante de argumentos opostos e um aprendizado cumulativo que depende do reexame dos próprios erros. Se o crescimento do conhecimento é uma função desses processos que interagem entre si, é errôneo postular uma separação entre o momento “passivo” do “descobrir” e os momentos “ativos” de construir, interpretar e justificar. Não há necessidade nem possibilidade de “limpar” o conhecimento humano dos elementos subjetivos e das mediações intersubjetivas, ou seja, dos interesses práticos e dos matizes da linguagem. [...] Assim, o mundo não deve ser concebido como a totalidade dos fatos dependentes da linguagem, mas como a totalidade dos objetos. A esse conceito semântico do mundo como um sistema de referências possíveis corresponde o conceito epistemológico do mundo

como a totalidade dos constrangimentos que se impõem implicitamente sobre as diversas maneiras pelas quais podemos vir a saber o que está acontecendo no próprio mundo (HABERMAS, 2004, p. 57-58).

A interpenetração indissociável entre linguagem e realidade culmina no fato de que a verdade só pode ser justificada com a ajuda de outras sentenças já entendidas como verdadeiras. Disso decorre que a concepção fundacionista de verdade não pode ser sustentada de forma satisfatória, na medida em que essa posição necessita fundamentar o vínculo interno entre justificabilidade e a verdade, ou seja, tornar claro como, mesmo com base nas razões disponíveis, não podemos estabelecer uma alegação de validade incondicional que ultrapasse as melhores justificativas possíveis. Habermas argumenta que, em seus escritos anteriores, buscava explicar a verdade através da justificabilidade ideal. Contudo, o autor salienta que tal assimilação não é possível, reformulando o conceito discursivo de verdade, que é incompleto, para uma posição que concebe a aceitação de um argumento discursivo não como uma alegação de sua verdade, mas, antes de tudo, como resultado de uma aceitabilidade racional.

Embora nossa mente falível não possa ir, além disso, não devemos confundir as duas coisas. Resta-nos assim a tarefa de explicar por que os participantes de uma discussão sentem-se autorizados – e supostamente o são de fato – a aceitar como verdadeiras uma proposição controversa, bastando para isso que tenham, em condições quase ideais, esgotado todas as razões disponíveis a favor e contra essa proposição e assim estabelecido a aceitabilidade racional dela (HABERMAS, 2004, p. 60-61).

Em oposição às perspectivas contextualistas da linguagem, Habermas ressalta que é preciso entender a inserção do discurso racional na interação linguística a partir de uma visão em duas camadas, ou seja, da prática argumentativa enquanto tal e, por outro lado, do mundo da vida das práticas cotidianas. As práticas e crenças disponíveis no mundo vital desempenham diferentes papéis e possuem sua verdade comprovada por meios também diversos. Os agentes, dentro desse mundo vital, necessitam das certezas e reagem às decepções e mudanças desse pano de fundo sobre o qual estão apoiados. “No decurso de nossa rotina cotidiana, temos a necessidade prática de confiar intuitivamente naquilo que consideramos incondicionalmente verdadeiro” (HABERMAS, 2004, p. 61-62).

Ao se entenderem frontalmente sobre algo no mundo, falante e ouvinte movem-se no interior do horizonte de seu mundo da vida comum; este permanece às costas dos implicados como um pano de fundo holístico, intuitivamente conhecido, não problemático e indissolúvel. A situação de fala é um recorte, delimitado em função de um determinado tema, de um mundo da vida que tanto constitui um contexto para os processos de entendimento como coloca recursos a sua disposição. O mundo da vida constitui um horizonte e, ao mesmo tempo, oferece um acervo de evidências do qual os participantes da comunicação tiram, em seus esforços de interpretação, padrões exegéticos consentidos. Do mesmo modo a solidariedade dos grupos integrados por valores e as competências de indivíduos socializados pertencem – tal como as suposições de pano de

fundo culturalmente adquiridas – aos componentes do mundo da vida (HABERMAS, 2000, p. 416-417).

Na medida em que esses elementos estruturantes são questionados, é possível estabelecer uma passagem do nível cotidiano dos atos de fala e ação para um segundo âmbito reflexivo do raciocínio discursivo, no qual se estabelecem os questionamentos acerca da legitimidade ou não das pretensões de validade contidas em cada ato de fala proferido pelo falante. A linguagem possui duas perspectivas diferentes e complementares: uma dimensão empírica enquanto ato de fala produzido pelo indivíduo e, por outro lado, a dimensão transcendental, que se constitui nas condições de possibilidade que estão por detrás dos atos de fala, que são essencialmente a estrutura gerativa da gramática e a estrutura gramatical, elementos estes que transcendem à própria cultura, e que lhe são, portanto, imanentes. Por sua vez, a pragmática constitui a dimensão da linguagem que enfoca o processo de emissão – atos de fala –, que é essencialmente inter-relacional, estabelecida entre falante/ouvinte.

Aqui, no nível do discurso racional, o modo performativo caracterizado por uma suposição incondicional de verdade é posto em suspenso e transformado na peculiar ambivalência dos participantes de um discurso. Eles assumem uma atitude hipotética e falibilística em relação à alegação que, na medida em que são problemáticas, precisam ser justificadas, mas que, por outro lado, na medida em que pretendem uma validade incondicional, apontam para além do contexto dado de justificação. Essa referência transcendente a algo situado no mundo objetivo lembra os participantes que o conhecimento em pauta surgiu em primeiro lugar do conhecimento das pessoas enquanto agentes; assim, eles não se esquecem do papel transitório desempenhado pela argumentação no contexto mais amplo do mundo vital. A relação intrínseca entre verdade e justificação é revelada pela função pragmática de conhecimento que oscila entre as práticas cotidianas e os discursos. Os discursos são como máquinas de lavar: filtram aquilo que é racionalmente aceitável para todos, separam as crenças questionáveis e desqualificadas daquelas que, por um certo tempo, recebem licença para voltar ao status de conhecimento não problemático (HABERMAS, 2004, p. 62-63).

Os atos de fala podem ser direcionados por duas perspectivas distintas: um agir comunicativo orientado a um fim e o agir comunicativo orientado ao entendimento. No fundo, essas duas formas de ação podem ser mais bem compreendidas se entendemos como a interação entre os indivíduos pode ser estabelecida. O processo interativo pode ser visto como a solução para um processo de coordenação dos diversos planos de ação individuais. “Uma ação teleológica pode ser descrita como a realização de um plano que se apóia no significado da situação do ator” (HABERMAS, 1990, p. 71). Uma questão problemática se apresenta a partir do momento em que os planos de ação dos atores somente podem efetivar-se através de um modelo interativo, ou seja, com a contribuição de pelo menos outro ator. Tais formas interativas diferenciam-se segundo o mecanismo de coordenação das ações. Quer dizer, torna-se necessário compreender se as interações linguísticas visam apenas à transmissão de informações ou têm como objetivo

também estabelecer formas de integração social. As ações que buscam apenas as transmissões de informação estão, para Habermas, guiadas por um agir de tipo estratégico: nesses casos, a coordenação está vinculada à influência dos atores uns sobre os outros, que são transmitidas por meios não linguísticos. As interações guiadas pelo objetivo do estabelecimento da integração social têm como médium o agir orientado ao entendimento. Nesse caso, a força consensual do próprio entendimento linguístico é efetivada no próprio processo de coordenação das ações.

Sendo o agir comunicativo dependente de uma interação linguística voltada ao entendimento, os participantes de tal processo comunicativo precisam coordenar suas ações com vista à definição cooperativa dos planos de ação, tendo como base o mundo da vida compartilhado intersubjetivamente. O entendimento linguístico tem como base de sua interação a pretensão de validade em cada ato de fala proferido, ou através dos dissensos estabelecidos acerca dessas pretensões de validade que foram colocadas em suspenso pelo processo discursivo.

A oferta contida num ato de fala adquire força obrigatória quando o falante garante, através de sua pretensão de validade, que esta tem condições de resgatar essa pretensão, caso seja exigido, empregando o tipo correto de argumentos. O agir comunicativo distingue-se, pois, do estratégico, uma vez que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifeste nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente (HABERMAS, 1990, p. 72).

Habermas caracteriza o processo de compreensão e aceitação dos atos de fala enquanto sucesso ilocucionário, e todos os fins e efeitos que vão para além disso são considerados resultados perlocucionários dos atos de fala<sup>9</sup>. O meio linguístico somente pode exercer sua função se o locutor abandonar a posição objetivadora de busca ao sucesso para admitir uma posição performativa de um agir voltado para o entendimento. “No agir manifestadamente estratégico, os atos de fala, emasculados ilocucionariamente, perdem o papel de coordenação da ação em favor de influências externas à linguagem” (HABERMAS, 1990, p. 75). Os atos de fala ilocucionários estão apoiados em razões gerais capazes de convencer qualquer participante do processo linguístico independente de seu destinatário. Habermas apresenta, em seu livro *O Pensamento Pós-Metafísico*, um bom exemplo do processo de suspensão de pretensões de validade dentro do agir comunicativo:

(1) F: “Eu exorto você a dar dinheiro a “y”. No caso do agir comunicativo, o destinatário de uma ordem ou de uma exigência precisa conhecer o contexto normativo que autoriza o falante a fazer sua exigência e que justifica destarte a sua expectativa de que o destinatário terá razões para realizar a ação solicitada. O conhecimento das condições de sucesso (para a entrega do dinheiro), dedutíveis do conteúdo proposicional (1) não é suficiente

<sup>9</sup> De acordo com Silva, Austin chegou a uma distinção entre os três tipos de ação linguística: “Atos locucionários: enunciados com determinado sentido ou referência; atos ilocucionários: o falante atribui a esse conteúdo proposicional uma determinada força: a realização de uma afirmação, oferecimento, promessa, ordem, num determinado contexto; atos perlocucionários: o falante exerce certos efeitos sobre o ouvinte por meio do enunciado” (SILVA, 2003, p. 6).



para se compreender o significado ilocucionário dessa ação de fala, isto é, o seu caráter específico de exigência. Para o conhecimento das condições de sucesso (a) é necessário acrescentar as condições (b), sob as quais o falante pode ter razões para considerar válida uma exigência de conteúdo (a), ou seja, neste caso, para considerá-la justificada normativamente: F pode dirigir-se, por exemplo, a um amigo, a um colega sabidamente generoso em questões de dinheiro, a um credor ou a um cúmplice. E caso a pessoa abordada não aceite, ela estará recusando uma pretensão de validade normativa: (1) O: “Não, você não tem o direito de solicitar de mim tal coisa”. Em contextos de agir manifestadamente estratégico, tais pretensões de validade são minadas (pretensões de verdade proposicional, de correção normativa e de veracidade subjetiva). Suspende-se o pressuposto de que a orientação está se dando na base de pretensões de validade (HABERMAS, 1990, p. 74-75).

A construção de um consenso comunicativo está intrinsecamente ligada ao reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade contidas em cada ato de fala, de sorte que é necessário compreender a diferença entre o ato de compreensão do significado de uma expressão linguística e a posição de validação das pretensões de validade contidas nesse ato de fala. Apesar da necessidade de diferenciação entre tais elementos, Habermas argumenta que eles não podem ser entendidos isoladamente, visto que “não saberíamos o que significa compreender o significado de uma expressão linguística, caso não soubéssemos como utilizá-la para nos entendermos com alguém sobre algo” (HABERMAS, 1990, p. 77).

Podemos ler nas próprias condições para a compreensão de expressões linguísticas que os atos de fala, que podem ser formados com seu auxílio, apontam para um consenso racionalmente motivado sobre o que é dito. Nesta medida, a orientação pela possível validade de proferimentos faz parte das condições pragmáticas não só do entendimento, mas também da própria compreensão da linguagem. Na linguagem, as dimensões do significado e da validade estão ligadas internamente. [...] No âmbito desta teoria, a problemática da validade é localizada exclusivamente na relação da linguagem com o mundo, tido como a totalidade dos fatos. A validade é equiparada à verdade de asserções; por isso, um nexos entre significado e a validade de expressões linguísticas só se estabelece no discurso que constata fatos. [...] Enunciados utilizados de modo comunicativo servem simultaneamente para expressar intenções (ou experiências) de um falante, para representar estados de coisas (ou algo que apareça no mundo) e para contrair relações com destinatários. Nessas três funções se refletem os três aspectos fundamentais do: entender-se com um outro sobre algo. Existe uma relação tríplice entre o significado de uma expressão linguística e: a) o que se entende com ela; b) o que se diz nela; c) o modo de sua utilização no ato de fala (HABERMAS, 1990, p. 77-78).

A cada uma dessas dimensões apresentadas acima correspondem três pretensões de validade, presentes nos atos de fala: a verdade, a correção e a veracidade. A verdade relaciona-se ao conteúdo proposicional verdadeiro que se estabelece entre falante e ouvinte; já a dimensão da correção está ligada às condições de entendimento a partir do vínculo intersubjetivo dos contextos

normativos entre falante e ouvinte, que se reconhecem de maneira mútua. O último elemento, a veracidade, é o campo de interação entre expressão subjetiva e atos de fala, correspondendo, mais especificamente, à dimensão da esfera da autonomia privada. Entre esses três elementos constituintes das pretensões de validade, a correção constitui-se como o campo próprio de tematização intersubjetiva de pretensões de validade normativa na medida em que os discursos desenvolvidos neste âmbito são referentes a questões de justiça e, portanto, constituem o campo da utilização do uso público da razão enquanto elemento linguístico de validação.

Em correspondência às três funções fundamentais da linguagem, cada ato de fala elementar pode, em seu todo, ser contestado sob três diferentes aspectos. O ouvinte pode negar *in toto* a manifestação de um falante, ao contestar quer a verdade do enunciado nela afirmado (ou das preocupações de existência do conteúdo de seu enunciado), quer a justeza do ato de fala em relação ao contexto normativo da manifestação (ou a legitimidade do próprio contexto pressuposto), quer a veracidade da intenção manifesta do falante (isto é, a adequação entre o que deseja dizer e o que diz). [...] O mundo objetivo é considerado como correlato de todas as proposições assertóricas verdadeiras. Mas se a justeza normativa e a veracidade subjetiva são agora introduzidas como pretensões de validade análogas à verdade, então é necessário postular-se “mundos” análogos ao dos fatos para as relações interpessoais reguladas de modo legítimo e para as vivências subjetivas imputáveis – um “mundo” não apenas para o “objetivo”, com que deparamos na atitude de terceira pessoa, mas também um mundo para o normativo, a que nos sentimos obrigados na atitude de destinatários, assim como um mundo para o “subjetivo”, que desvelamos ou ocultamos perante um público na atitude da primeira pessoa. Com cada ato de fala, o falante refere-se simultaneamente a algo no mundo objetivo, em um mundo social comum e em seu mundo subjetivo (HABERMAS, 2000, p. 435-436).

No interior desses atos de fala, que se desenvolvem no mundo da vida e das esferas sistêmicas, articulam-se dois momentos distintos: a ação comunicativa se desenvolve enquanto não ocorre, no campo das interações linguísticas, uma tematização das pretensões de validade desses atos de fala; um segundo momento surge quando as pretensões de validade de um ato de fala são questionadas, adentrando-se, portanto, no âmbito propriamente discursivo, processo que coloca em suspensão a validade normativa de um ato de fala que será reconstruída a partir de um processo discursivo de construção de validade normativa de atos de fala questionáveis, isto é, a construção de um consenso racionalmente motivado acerca das pretensões de validade, levantadas no debate público político.

Nessa perspectiva, essa teoria discursiva propõe uma teoria normativa das interações sociais, baseada na capacidade racional da utilização cotidiana da linguagem. As interações são comunicativas quando os participantes estruturam seus planos de ação de forma consensual, com base em um acordo mútuo, fruto da avaliação intersubjetiva de pretensões de validade. Para Habermas, a propensão ao entendimento mútuo constitui o *telos* imanente do uso da linguagem, assim como um meio de integração societal insubstituível. Para o autor, todo ato de fala coloca

o indivíduo em relação a três realidades exteriores à linguagem: o mundo objetivo dos estados de coisas, o mundo social das normas e o mundo subjetivo das experiências internas. Para ele, todo ato de fala possui uma dupla estrutura, um componente proposicional, ou seja, a apresentação daquilo que é, e um componente ilocutório. A força ilocutória de um ato de fala encontra-se na sua capacidade de motivar o ouvinte a atuar, pressupondo que o compromisso assumido pelo falante é assumido de forma firme, pelo que este, se questionado, teria condições de fornecer explicações racionais para apoiar a validade das pretensões levantadas.

A ética do discurso, via análise, da linguagem procura mostrar que o ponto de vista do julgamento imparcial de questões prático-morais surge dos pressupostos pragmáticos inevitáveis da argumentação. A razão prática<sup>10</sup> pode ser diferenciada de acordo com as suas formas de aplicação pragmática, ética e moral sobre os aspectos de adequação aos fins, do bom e do justo. Sob essas posições, se alteram as relações entre discursos pragmáticos, éticos e morais. “O uso pragmático, ético e moral da razão prática tende, portanto, a indicações técnicas e estratégicas de ação, a conselhos clínicos e a juízos morais” (HABERMAS, 1989, p. 11). A razão prática pragmática tem como médium a racionalidade de fins, na qual os imperativos são essencialmente condicionais com base no rol de escolhas possíveis para a efetivação de planos particulares de ação, de modo que, no interior dessa razão prática pragmática, não há uma relação interna entre razão e vontade, pois a razão se encontra submetida aos imperativos da vontade já formulada.

A razão prática ética estabelece-se a partir de perspectiva do compartilhamento de uma formação identitária comum, que fixa normas do dever para a interação intersubjetiva dos indivíduos, de forma a se constituírem em imperativos incondicionais, na medida em que razão e vontade são associadas a uma relação de interdependência interna. Na razão prática ética, as normas da vontade são condicionadas pelos imperativos da razão identitária. Por sua vez, a razão prática moral possui como médium uma perspectiva do justo nas relações de interação, de maneira que os mandamentos morais se constituem em imperativos categóricos que articulam vontade e razão em uma estrutura que possibilite a efetivação da autonomia de cada sujeito com relação a todos os outros, na prática de interação intersubjetiva.

O “dever” (*Sollen*) das recomendações pragmáticas, relativizado nos fins e valores subjetivos, está voltado para o “arbítrio” (*Willkür*) de um sujeito que toma decisões prudentes com base nos posicionamentos e preferências, dos quais parte de maneira contingente: a capacidade de escolha racional não se estende aos próprios interesses e orientações de valor, mas os pressupõem como dados. O “dever” (*Sollen*) dos conselhos clínicos, relativizado no *télos* da vida boa, endereça-se ao esforço de auto-realização, portanto, à vontade do indivíduo que se decide por uma vida autêntica: a capacidade (*Fähigkeit*) de decisão existencial ou de auto-escolha radical opera sempre no âmbito de um horizonte da história de vida, a partir de cujos traços o indivíduo pode apreender quem ele é e quem gostaria de ser. Por fim, o “dever” (*Sollen*) categórico de mandamentos

<sup>10</sup> “Chamamos de razão prática à capacidade (*Vermögen*) de fundamentar imperativos onde se modifique, conforme a referência à ação ou o tipo de decisão a serem tomadas, não apenas o sentido ilocucionário do ‘ter de’ (*müssen*) ou do dever (*Sollen*), mas também o conceito de vontade, que deve poder ser determinada a cada momento por imperativos fundamentados racionalmente” (HABERMAS, 1989, p. 12).

morais é direcionado para a vontade – em sentido enfático – livre de uma pessoa que age segundo leis que ela mesma se dá [...] apenas esta vontade é autônoma no sentido de que se deixa determinar inteiramente pelo conhecimento moral. No âmbito da validade da lei moral nem as disposições contingentes, nem a história de vida e a identidade pessoal põem limites à determinação da vontade pela razão prática. Apenas a vontade conduzida pelo conhecimento moral e inteiramente racional pode chamar-se autônoma (HABERMAS, 1989, p. 12).

De acordo com Denilson Werle, para Habermas, essas três dimensões da razão precisam ser articuladas pelos próprios cidadãos através dos procedimentos institucionalizados ou não da deliberação pública. Dessa forma, não existe uma determinação exclusiva de umas das formas da razão prática e sim uma estrutura de interdependência. Tal ênfase dada aos procedimentos deliberativos tem como objetivo se esquivar de uma determinação de uma moral substantiva sobre a política. Para empreender tal tarefa, o teórico alemão formula um princípio neutro tanto com relação à moral e à política quanto ao direito (WERLE, 2008, p. 19).

Esse princípio fornece um critério procedimental para avaliar a realização das deliberações políticas e expressa a versão habermasiana de uma tese cara à moralidade política liberal: a prioridade da justiça sobre o bem e a neutralidade do Estado democrático de direito. Mas, diferente dos liberais, como Rawls, o princípio do discurso remete à formulação intersubjetiva e procedimental do conceito kantiano de autonomia, e, como tal, não dá nenhuma orientação de conteúdo, mas somente fornece um procedimento que permite pensar como pode ser assegurada a imparcialidade do juízo (WERLE, 2008, p. 19). Este procedimentalismo democrático somente pode estruturar um vínculo entre a moral e a política a partir do direito. Apenas através deste é possível articular mundo da vida e subsistemas. De acordo com Habermas, “o poder que nasce do uso público das liberdades comunicativas dos cidadãos do Estado irmana-se à criação legítima do direito” (HABERMAS, 2002, p. 380). O direito para ser legítimo precisa encontrar-se de acordo com proposições morais básicas presentes em uma comunidade jurídica. O processo de validação das normas jurídicas possui um duplo sentido para Habermas, enquanto elemento responsável por compatibilizar interesses privados e públicos e, por outro lado, como princípio possibilitador da efetivação de princípios de justiça no interior de uma sociedade marcada por múltiplas concepções de bem.

A geração de poder comunicativo e de direito legítimo torna necessário que os cidadãos não recorram a seus direitos democráticos exclusivamente como se eles fossem liberdades subjetivas, ou seja, a partir de interesses próprios, mas sim enquanto autorizações legítimas a um emprego público das liberdades comunicativas, ou seja, a um emprego delas orientado para o bem comum (HABERMAS, 2002, p. 380).

A teoria do discurso fundamenta-se na concepção de um discurso racional por meio do qual uma norma pode adquirir o sentido de aceitabilidade racional. Dentro do discurso racional só se constituem como normas válidas aquelas que, com base em bons argumentos, podem ser aceitas por todos os possíveis integrantes do discurso racional, ou seja, por meio de um

consenso racional que só poderá ser alcançado através de argumentos que, de acordo com o agir comunicativo, possuem uma força motivadora racional. Serão bons argumentos aqueles que, para os cidadãos de um Estado, entendidos como autores de uma ordem legal, possam ser reconhecidos como racionalmente aceitáveis. No interior dessa teoria, todo o participante do processo de implementação é, ao mesmo tempo, autor e endereçado do direito.

Dessa maneira, o princípio do discurso estabelece o ponto de vista a partir do qual as normas do agir podem ser justificadas de forma imparcial. Esse princípio só pode assumir a forma do princípio de democracia por meio do discurso de fundamentação. Ou seja, são válidas as normas do agir com as quais todos os endereçados, enquanto partícipes do discurso racional, possam concordar. Somente neste caso, o princípio do discurso pode fornecer ao processo de implementação dos direitos seu poder legitimador.

Em suma, na ação comunicativa há um vínculo estreito entre validade, razão e ação que configura um modo de interação social no qual os indivíduos envolvidos coordenam seus planos de ação por meio de um acordo cuja força reside no reconhecimento intersubjetivo de certas idealizações e pretensões de validade passíveis de justificação racional por meio de argumentos, bem como do reconhecimento recíproco da liberdade comunicativa, isto é, do reconhecimento do status normativo do outro como indivíduo capaz de fornecer e avaliar razões, portanto capaz de assumir uma posição sim/não em face de pretensões de validade (WERLE, 2008, p. 111).

O princípio de democracia indica o processo pelo qual opiniões e desejos podem encontrar uma expressão racional e vir a ser institucionalizados. A posição de Habermas acerca do processo de normatização do direito por via dialógica traz à tona a importante discussão sobre o fundamento do ordenamento jurídico, na medida em que o agir comunicativo “atribui às forças ilocucionárias da linguagem orientada ao entendimento a função importante de coordenação da ação” (HABERMAS, 1997, Tomo I, p. 25). A tensão entre facticidade e validade migra para o próprio modo de coordenação da ação. Dessa forma, o direito, assim como o mundo da vida e as instituições, passam a ser os elementos responsáveis por gerir a instabilidade presente em um tipo de socialização marcada por tomadas de posição no interior de um processo argumentativo de pretensões de validade. O autor deliberativista apresenta-se contra as posições do positivismo jurídico fazendo uma forte defesa em favor da legitimidade como elemento correlacionado à legalidade na formação do ordenamento jurídico no interior das sociedades democráticas modernas.

## Referências

FREITAG, B. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Edição Brasiliense, 1990.

HABERMAS, J. A nova intransparência. A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 18, p. 103-114, 1987a.

Conexão Política, Teresina v. 3, n. 1, 19 – 47, jan./jul. 2014

\_\_\_\_\_. Conhecimento e Interesse. In: ine(1,0)25. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1987b.

\_\_\_\_\_. *Teoria de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987c. Tomo I e II.

\_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a.

\_\_\_\_\_. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática, Revista *Estudos Avançados*, v. 3, n. 7, São Paulo, set./dez. 1989b.

\_\_\_\_\_. *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989.

\_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

\_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

\_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

\_\_\_\_\_. *A inclusão do outro: estudos em Teoria Política*. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *A Ética da discussão e a Questão da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SILVA, G. A. *Teoria dos atos de fala*. Disponível em: <<http://www.filologia.org.br/viiiifelin/41.htm>>. Acesso em: 18 abr. 2015.

WERLE, D. L. *Justiça e democracia: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

# DIREITO E DESENTENDIMENTO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A CRÍTICA DE RANCIÈRE ÀS TEORIAS DO CONSENSO DEMOCRÁTICO\*

## RIGHT AND DISAGREEMENT: CONSIDERATIONS ON RANCIÈRE'S CRITIQUES TO THE THEORIES OF DEMOCRATIC CONSENSUS

Álvaro Okura de Almeida<sup>†</sup>  
André Luiz da Silva<sup>‡</sup>

**Resumo:** Em Jacques Rancière, a justiça como significante toma um conteúdo muito específico na linguagem do direito das democracias contemporâneas, de modo a excluir direitos de outras linguagens. A linguagem excluída não pode representar a injustiça na linguagem institucionalizada, e a política moderna segue mais como campo de mera pronúncia de conflitos que de representação de sujeitos concretos injustiçados. A injustiça que não existe desde a perspectiva da linguagem situacional, desde o consenso, nada significa no pensamento; existe apenas na violência insignificante para esta linguagem. Ela é irrepresentável e, por vezes, irreconhecível em meio ao cotidiano do mundo moderno. Ela é irreconhecível e irrepresentável tanto para o Estado, de maneira absoluta, quanto para cidadãos que reproduzem a mentalidade e perpetuam a linguagem objetiva do direito. Expor essa relação entre a linguagem do direito e a concepção política de Rancière constitui o objetivo desta comunicação.

**Palavras-chave:** Justiça. Linguagem. Direito. Desentendimento.

**Abstract:** In Jacques Rancière, justice as a significant takes a very specific content in the language of law of contemporary democracies, so as to exclude rights of other languages. The excluded language cannot represent injustice in the institutionalized language, and modern politics follows more like a field of mere utterance of conflicts than a representation of ill-treated

---

\* A versão inicial deste artigo foi preparada em forma de paper para o 38º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), realizada em Caxambú, entre os dias 27 e 31 de outubro de 2014. Este trabalho vincula-se ao projeto de pesquisa “Direitos humanos, cosmopolitismo, cidadania e teoria política: questões teóricas e problemas práticos II”, auxiliado pela Fundação Araucária de Apoio ao Desenvolvimento Científico e desenvolvido junto ao Grupo “Estudos em Teoria Política” (GETEPOL-CNPq).

† Mestrando em Ciência Política pela Universidade de Campinas (UNICAMP), Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), pesquisador PNUDONU na Comissão Nacional da Verdade (CNV) e colaborador da Comissão da Verdade do Estado de São Paulo “Rubens Paiva”. É pesquisador-colaborador do Instituto Nacional de Estudos sobre os Estados Unidos (INCT-INEU) e pesquisador-colaborador do GETEPOL (Grupo de Estudos em Teoria Política). E-mail: [alvaro.okura@gmail.com](mailto:alvaro.okura@gmail.com).

‡ Doutorando pela USP e pesquisador-colaborador do GETEPOL (Grupo de Estudos em Teoria Política). E-mail: [andre\\_slv@hotmail.com](mailto:andre_slv@hotmail.com).

individuals. Injustice that does not exist from the perspective of situational language, since the consensus means nothing in thought; it exists only in insignificant violence for this language. It is unrepresentable and sometimes unrecognizable amid the everyday modern world. It is unrecognizable and unrepresentable both for the State, in an absolute manner, and for the citizens that reproduce the mentality and perpetuate the objective language of law. Exposing the relationship between the language of law and Rancière's political conception is the purpose of this communication.

**Keywords:** Justice. Language. Law. Misunderstanding.

## 1 Introdução

Jürgen Habermas caracteriza o que chama de mundo moderno com o pensamento pós-metafísico, a virada linguística, a razão situada e o primado da prática em relação à teoria. Certamente, essas são características de rompimento que marcam essa nova filosofia, que é uma filosofia da crise da razão. Com a virada linguística, o mundo da vida adquire primazia em relação ao pensamento científico e objetivo. Com essa filosofia, a verdade da epistemologia moderna é posta em xeque e a validade de uma proposição não é mais um problema de relação objetiva entre coisa e linguagem, mas passa a ser um problema de comunicação. Podemos chamar essa filosofia de pós-metafísica, já que há uma forte ruptura com o kantismo, tanto na epistemologia quanto na ética e na política.

O *conatus* de Thomas Hobbes era, antes de Kant, a base filosófica para fundamentar o monopólio da força do Estado. A legitimidade garantia-se na razão objetiva que poderia entender a conveniência de um contrato frente ao estado de guerra. Mas, depois de Kant, Georg Friedrich Hegel depõe o pensamento de Hobbes ao denunciar a ilusão do estado de natureza, de indivíduos como átomos que se movem no vazio. Para Hegel, o mundo humano sempre foi um mundo social, pois o mundo não seria possível sem pré-julgamentos, sem costumes e sem linguagem. Sequer seria possível fixar um contrato se não houvesse linguagem, se não houvesse um sistema de compartilhamento de significações. Para Hegel, o Estado é feito com poesia, não com a pretensão de eleger a linguagem perfeita e racional, sem ambiguidades, como queriam a filosofia de Hobbes e o iluminismo.

Para Hegel, é impossível descartar a poesia, e os átomos, no fundo, são tomos que compartilham uma linguagem, de maneira que antes do Estado tem de haver já um *espírito*. Linguagem e comunidade são logicamente anteriores aos átomos, que são falantes porque se comunicam, falam em uma língua a alguém. É certo que a linguagem não pode existir sem os indivíduos, mas também é certo que ela os precede e, por isso mesmo, é também condição de qualquer contrato Estatal. A eticidade constitui então uma espécie de pré-contrato, dependente dos indivíduos, mas, anterior a eles, que, como entendimento mútuo sobre significações, abarca todas as outras convenções entre contratantes, que só são porque são pré-contratantes dessa sociabilidade.

Parece ser possível afirmar que, nessa forma de ver o mundo, já se incluía, em germe,



a filosofia de nosso tempo, pois aí mesmo está a base para um pensamento pós-metafísico, na ideia de que a sociedade não pode ser observada como um objeto natural. Inclui-se aí também o germe da virada linguística, na ideia do compartilhar de uma linguagem. Também a razão situada está aí. Os indivíduos não podem ser indivíduos sem a *Sittlichkeit*, sem a eticidade, sem os valores e significações que compartilham com os membros de sua comunidade, e aí está também a compreensão de que a prática tem primazia em relação ao pensamento, na ideia de que o mundo mesmo surge de práticas transmitidas na história.

Essa maneira de ver o mundo refletiu-se nos escritos de Karl Marx, na compreensão de que o homem é um ser concreto, no mundo e não fora dele. Para Marx, como para Hegel, a coesão social da sociedade civil não pode ser explicada pelos átomos, que são átomos apenas na imaginação. A razão objetiva que Hobbes apresentava foi vista por Marx como uma representação ideológica da sociedade civil, uma representação do modo como vivem os homens na defesa de seus interesses. Como para Hegel, a constituição seria a inscrição institucional da pré-compreensão social da existência, mas aí os indivíduos, impulsionados por seus interesses particulares, tenderiam a desviar-se do sentimento de que são tomos de uma comunidade, de maneira que o Estado far-se-ia necessário. As instituições estatais teriam então a tarefa de levar os indivíduos de volta ao caminho do sentimento de pertença à comunidade que é anterior a ele, e podem fazer isso por meio da força.

A crítica de Hegel à revolução francesa está justamente na impossibilidade da ideia que perpassa esse período sobre formar, do nada, desde o princípio, a constituição de um Estado. Edmund Burke, nesse sentido, também prenuncia a crítica de Marx às teorias do direito natural e à ideia de homem universal em sua balança que pesa *direitos reais*, da tradição da *Bill of Rights*, contra *pretensos direitos*, da novidade da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Não seria possível criar um sistema sem relação com a história e com as tradições de uma comunidade, sem a situação da razão. Para Hegel, uma constituição não é algo que se fabrica do nada, mas é o resultado do trabalho de povos inteiros; uma constituição não poderia ser criada por sujeitos, mas dependeria do desenvolvimento anterior de um povo. Uma constituição só é possível por meio da eticidade, por meio do espírito do povo. Ou, como diria um filósofo de nosso tempo, a existência das instituições políticas está possibilitada na pré-compreensão cultural da sociedade a qual se aplica.

Esse modo de ver as instituições políticas reaparece nas críticas às revoluções do século XX, pois o próprio conceito, revolução, propõe uma mudança total. Revolução indica uma mudança muito ampla na representação do mundo social, de modo que, pode-se dizer, nela há um totalitarismo implícito. As lideranças de uma revolução sempre poderão decidir sobre a vida dos homens, sobre a melhor maneira de libertá-los de algo, sempre buscando uma sociedade mais justa, igualitária, ou algo do tipo, ainda que, para alcançar seus objetivos, seja preciso cometer injustiças e diferenciar. Uma vez que deva ser excluída a pré-compreensão, pois ela mesma seria o motor daquilo que a revolução pretende corrigir, isto é, a maneira de pensar e viver de uma sociedade, a liderança vê-se na condição de impor sua verdade. A revolução depende ainda do rei-filósofo, do detentor da verdade.

Liberdade e imposição confundiram-se muitas vezes na história, e esse ensinamento levou alguns teóricos marxistas à defesa do Estado democrático de direito e de políticas de consenso, como fez Habermas em *Teoria da Ação Comunicativa*, que é a primeira defesa veemente de seu modelo político. A obra expõe uma reavaliação da razão crítica e uma função para seu programa de pesquisa: reavaliando a teoria crítica, ela aponta para uma crítica holística da reificação social e expõe os problemas da filosofia da consciência. É um texto fundamental para a compreensão do modelo de Habermas, pois expõe a proposta de sua filosofia, o conceito de racionalidade comunicativa, desenvolvido com um ceticismo suficiente, mas que é capaz de fazer frente às reduções cognitivo-instrumentais que se fazem da razão, e sua concepção acerca da estruturação das sociedades modernas, mundo da vida e sistema, bem como empreende uma crítica à sociologia clássica e oferece uma resposta própria às limitações daquela sociologia.

É nesse texto também que Habermas propõe uma reinterpretação da eticidade de Hegel nos termos da teoria dos jogos de linguagem de Wittgenstein. Em *Filosofia do Direito*, Hegel tratou da existência de um conjunto de valores e significações compartilhados por uma comunidade que é muito semelhante à concepção da existência de regras e jogos de linguagem inconscientes que faz parte de qualquer troca linguística, como propunha Wittgenstein. Pode-se dizer que a tese central de *Teoria da Ação Comunicativa* consiste na ideia de que a sociedade moderna deve ser compreendida como uma estrutura de duas partes: o mundo da vida e os sistemas, e essa primeira parte, que é informada pelas convicções formadas comunicativamente e compartilhadas intersubjetivamente, obedece a uma dinâmica consciente e normativa, e, cada vez que se discute um tema, os interlocutores apoiam-se em diversas convicções sobre as quais não se discute, que não são temas propriamente ditos. Assim, Habermas também advoga que a atividade de comunicar-se coloca em relação indivíduos concretos, não abstratos ou atômicos como queriam os filósofos modernos. São membros de uma mesma cultura que jogam em suas posições em cada jogo de linguagem, em cada situação de comunicação.

Numa comunicação, o consenso implícito entre os falantes não é, ele mesmo, suspenso, pois, mesmo que o falante fale para criticar algum pressuposto sobre algo no mundo, colocando em suspensão a validade de algo, ainda assim o faz de maneira que seu ouvinte o compreenda. Mesmo o desacordo em um intercâmbio linguístico só será possível mediante o acordo tácito de valores e crenças, de linguagem compartilhada. Conforme Habermas, nosso saber tem uma estrutura proposicional: as opiniões podem ser expostas explicitamente em forma de enunciados. Por isso, a racionalidade se relaciona com a forma com que sujeitos capazes de linguagem e de ação organizam o conhecimento. Nas emissões ou manifestações linguísticas, se expressa definidamente um saber. Assim, podem ser racionais tanto as pessoas que dispõem de saber quanto as manifestações simbólicas, as ações linguísticas ou não linguísticas, comunicativas ou não comunicativas, que encarnam um saber. Esse saber pode ser criticado por não ser confiável. Por isso, a racionalidade de uma emissão ou manifestação depende da confiança do saber que encarnam.

Como exemplo, Habermas (1981, p. 24) propõe dois casos paradigmáticos: consideremos uma afirmação com que A manifesta com intenção comunicativa uma determinada opinião;

e uma intervenção teleológica no mundo com que B trata de alcançar um determinado fim. Ambas encarnam um saber confiável e, ao mesmo tempo, podem falhar em suas pretensões. Ambas as manifestações, tanto a ação comunicativa quanto a ação teleológica, são suscetíveis de críticas. Pode um ouvinte pôr sob julgamento que a afirmação feita por A seja verdadeira; um observador pode pôr em dúvida que a ação executada por B terá êxito. A crítica se refere, nos dois casos, a uma pretensão que os sujeitos agentes necessariamente têm de vincular as suas manifestações, para que elas possam ser efetivamente o que querem que seja, a uma afirmação ou a uma ação teleológica. Essa necessidade é, segundo Habermas, de natureza conceitual, pois A não está fazendo nenhuma afirmação se não apresenta uma pretensão de verdade em relação ao enunciado p afirmado, dando a conhecer por meio dele sua convicção de que, se for necessário, esse enunciado pode ser fundamentado; e B não está realizando nenhuma ação teleológica em absoluto, isto é, na realidade, não pretende alcançar com sua ação fim algum se não considera que a ação planejada tem alguma perspectiva de êxito, dando a entender que, se for preciso, poderá justificar a eleição dos fins que fez nas circunstâncias dadas.

Do mesmo modo que A pretende que seu enunciado seja verdadeiro, B pretende que seu plano de ação tenha perspectivas de êxito ou que as regras de ação, conforme as quais ele executa esse plano, sejam eficazes. Com sua afirmação, A se refere a algo que tenha lugar no mundo objetivo e B, com sua atividade teleológica, se refere a algo que terá lugar no mundo objetivo. Desse modo, ambos, com suas manifestações simbólicas, levantam pretensões de validade que podem ser criticadas ou defendidas, isto é, que podem ser fundamentadas. Assim, a racionalidade das emissões ou manifestações se mede pelas reações internas que guardam entre si o conteúdo semântico, as condições de validade e as razões, que, em caso necessário, se podem alegar em favor da validade dessas emissões ou manifestações, em favor da verdade do enunciado ou da eficácia da regra de ação. Essas considerações de Habermas reduzem a racionalidade de uma emissão ou manifestação à sua suscetibilidade de crítica ou fundamentação. Uma manifestação cumpre os pressupostos da racionalidade se e somente se encarna um saber falível, guardando assim uma relação com o mundo objetivo, isto é, com os fatos, e resultando acessível a um ajuizamento objetivo. E um ajuizamento só pode ser objetivo se for feito pela via de uma pretensão *transsubjetiva* de validade que, para qualquer observador ou destinatário, tenha o mesmo significado que para o sujeito agente. Para que o agente seja entendido quanto ao que diz, para que se comunique com seu destinatário, ele deve manter os pressupostos tácitos da comunicação, que não são, eles mesmos, temas na exposição dos argumentos. Assim, Habermas concorda com a tese de Wittgenstein de que as experiências no mundo implicam jogos de linguagem, sendo que esses jogos supõem algum interlocutor, e o respeito a suas regras.

Decorre daí que, para Habermas, na política, juízos não podem ser mudados com a mudança de todos os pressupostos de algum discurso. É necessário deixar o discurso sobre algo permeado pelos pressupostos compartilhados e, a partir deles, mudar ou não os juízos. A totalidade das coisas, por definição, não pode ser objeto de discurso, pois, para que haja discurso, é preciso partir de pressupostos que não são eles mesmos objetos de discurso, ainda que sejam sua possibilidade. O mundo, como totalidade das coisas, jamais pode ser tema de

um discurso. É impossível que exista, como queria Kant, um saber sem pressupostos, ou algum conhecimento da totalidade, do universo, conhecimento que, no iluminismo, tomava a forma de uma ortodoxia política com a construção do Estado conforme os ditames da razão.

Para Habermas, um problema desse tipo aparece também na teoria de Marx, e consiste precisamente na falta de explicação quanto ao sentido determinado de uma ciência do homem que se realizaria como crítica da ideologia, como oposição à objetivação da ciência da natureza. Na leitura de Habermas, Marx, ainda que estabeleça uma ciência do homem como crítica e não como objetividade, parece chegar muito próximo a algo como uma ciência da natureza. A crítica da ideologia deveria ser feita de outro modo. Trata-se de problematizar os pressupostos dos enunciados políticos. Uma política crítica deve ser estabelecida na modificação do consenso tácito, das regras que ditam a comunicação e os laços sociais, dado que é de acordo com essas regras que os membros de uma cultura pensam e agem, raciocinam e falam. Qualquer mudança real deve então passar por alguma mudança no mundo da vida, na eticidade que, em sua totalidade, não pode ser tema de algum discurso, posto que sua aceitação seja a condição para estabelecer a crítica acerca de algum pressuposto sobre o mundo, como parte. Uma teoria como a de Marx está mais próxima da racionalidade instrumental, parcial, portanto, que tem a pretensão totalitária de objetivar uma sociedade e seu mundo, fazendo com que sua eticidade torne-se objeto de análise científica. Habermas quer fugir da confusão que se fez entre pressupostos históricos e dados objetivos, como as leis da economia, quer fugir da confusão entre mundo da vida e mundo natural, quer fugir da possibilidade de alguma engenharia social que poderia ser buscada com o pretenso conhecimento das leis que regem o mundo social, tal qual o cientista que conhece as leis do mundo físico. Habermas parece indicar que qualquer tentativa científica de compreender regras totalizantes da sociedade poderia desembocar em alguma concepção técnica e instrumental da política, e essa é sua acusação ao conceito de “modo de produção” que, como concepção instrumental do materialismo histórico, resultou no totalitarismo técnico-administrativo dos sistemas marxistas.

Habermas posiciona-se contra o positivismo lógico das ciências humanas e sociais. Ele está bem armado contra a diminuição dos seres humanos a objetos observáveis. Com a experiência do nacional-socialismo e sua visão cientificista do homem, chegou-se ao ápice da conversão do homem em objeto que responderia, como máquina, a estímulos capazes de modificar sua natureza, estímulos esses que, indizíveis, foram efetuados pelos detentores tanto da teoria científica mais exata quanto do poder e dos dispositivos técnicos para sua aplicação. Nessa experiência, saber e poder implicavam-se mutuamente no absurdo. Em *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer denunciavam a racionalidade instrumental das ciências humanas e sociais e sua aplicação. Para eles, o fascismo implica tratar o homem como coisa e uma ordem totalitária é a que instala a racionalidade objetiva pela força, de modo que haja um paralelo entre o cientificismo e a administração burguesa. As revoluções fascistas fizeram da burguesia um inimigo, mas seus sistemas carregavam certas premissas da economia burguesa.

Em seu *As Palavras e as Coisas*, Foucault também aponta para algo equívoco nas ciências que concebem o homem como objeto passível de sujeição a determinações econômicas,

sociais e psíquicas, ciências estas que também tomariam seu objeto de maneira paradoxal ao exaltá-lo como sujeito de uma consciência capaz de pensar sobre si mesma, como objeto. Mas, em sua concordância com Foucault, Habermas diferencia-se dele noutro aspecto que tentou levar adiante para além daquele paradoxo. Sua ética do discurso reafirma o sujeito como consciência capaz de pensar sobre si mesma e toma a forma de um imperativo, tal como o imperativo categórico da razão prática proposto por Kant: o outro sempre deve ser tomado como sujeito, e não apenas como objeto, o que significa tomar o outro como interlocutor e participante de um jogo de linguagem. É nesse sentido que Habermas teoriza formalmente a respeito de sua distinção entre ação estratégica e ação comunicativa. No primeiro caso, tem-se a conotação de uma autoafirmação com êxito no mundo objetivo, possibilitada pela capacidade de manipular informadamente e adaptar-se inteligentemente às condições de um entorno contingente. No segundo caso, têm-se conotações que remontam à experiência central da capacidade de acordo sem coações e de gerar um consenso que tenha uma fala argumentativa em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e favorecem uma comunidade de convicções racionalmente motivada.

Nos dois casos, a análise da racionalidade pode partir dos conceitos de saber proposicional e de mundo objetivo, distinguindo-se, no entanto, pelo tipo de utilização do saber proposicional: pela manipulação instrumental, no primeiro caso, e pelo entendimento comunicativo que, segundo Habermas, aparece como *telos* imanente à racionalidade. À utilização do saber proposicional pela manipulação instrumental Habermas chama de *posição realista*, e à utilização do saber proposicional pelo entendimento comunicativo Habermas chama de *posição fenomenológica*. A análise realista limita-se às condições que um sujeito agente tem que cumprir para poder propor-se fins e realizá-los: nesse modelo, as ações racionais têm fundamentalmente o caráter de intervenções efetuadas com vistas à consecução de um propósito e de serem controladas por sua eficácia, em um mundo de estados de coisas existentes. Já a análise fenomenológica não parte simplesmente do pressuposto ontológico de um mundo objetivo: antes, converte esse pressuposto em problema e pergunta pelas condições sob as quais se constitui para os membros de uma comunidade de comunicação a unidade de um mundo objetivo.

El mundo sólo cobre objetividad por el hecho de ser reconocido y considerado como uno y el mismo mundo por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción. El concepto abstracto de mundo es condición necesaria para que los sujetos que actúan comunicativamente puedan entenderse entre sí sobre lo que sucede en el mundo o lo que hay que producir en el mundo. Con esta práctica comunicativa se aseguran a la vez del contexto común de sus vidas, del mundo de la vida que intersubjetivamente comparten. Este viene delimitado por la totalidad de las interpretaciones que son presupuestas por los participantes como un saber de fondo. Para poder aclarar el concepto de racionalidad, el fenomenólogo tiene que estudiar, pues, las condiciones que han de cumplirse para que se pueda alcanzar comunicativamente un consenso (HABERMAS, 1981, p. 31).

Nesse tipo de análise, as manifestações racionais têm, portanto, o caráter de ações

plenas de sentido e inteligíveis em seu contexto, com as quais o ator social se refere a algo no mundo objetivo. As condições de validade e as expressões simbólicas remetem a um saber de fundo, compartilhado intersubjetivamente pela comunidade de comunicação. A unanimidade da experiência pressupõe uma comunidade com outros que se supõe estarem observando o mesmo mundo, que têm uma constituição física que os capacita a ter uma verdadeira experiência, que têm uma motivação que os leva a falar sinceramente de sua experiência e que falam de acordo com esquemas de expressão compartilhados e reconhecidos.

Quando há uma dissonância, há também uma razão suficiente para supor que não se cumpre uma ou outra condição que se supunha cumprida quando se antecipava a unanimidade. Para Habermas, a alucinação, a paranoia, a parcialidade, a cegueira, a surdez, a falsa consciência, na medida em que são entendidas como indicadores de um método defeituoso ou inadequado de observação do mundo, se convertem então em candidatos para a explicação das dissonâncias. Ao contrário, na consonância de um ato comunicativo, está implicada a aceitação tácita das regras do jogo de linguagem por parte dos jogadores. E aí está o kantismo de Habermas, pois, para além da diversidade cultural, para além da multiplicidade de vozes, existe uma norma fundamental que está baseada na livre aceitação das regras de qualquer entendimento comunicativo.

A razão instrumental que aparece na forma do direito, isto é, a concepção instrumental que entende o direito como uma forma de coação exercida pelo Estado para obrigar os indivíduos a determinados comportamentos, é alvo da crítica de Habermas na denúncia de que a normatividade da comunicação é aí substituída pela ameaça da coação, deixando então a ação comunicativa para estabelecer uma ação estratégica, que é a legalidade característica dos Estados totalitários. Com a distinção entre ação comunicativa e ação estratégica, Habermas propõe uma normatividade que fundamenta a democracia do Estado de direito. Em seu *Direito e Democracia*, Habermas pretende apresentar o direito como mediação para algo mais que alguma ação estratégica, posto que, durante a modernidade, o direito acabasse convertendo-se na possibilidade de mediação institucional da racionalidade comunicativa, isto é, na possibilidade de ser a garantia da consideração dos participantes de discursos públicos sempre como interlocutores e não apenas como objetos. É nessa teoria política que Habermas mostra sua herança alemã, ao juntar formas que apareceram nas filosofias de Kant e de Hegel, na concepção de uma lei moral universal e na concepção da multiplicidade de vozes que compõem uma cultura. Habermas busca, portanto, explicar o papel de uma racionalidade procedimental para justificar publicamente princípios e normas para uma democracia legítima, sendo sua teoria do discurso responsável por apontar essas soluções. A teoria do discurso é a proposta de Habermas para legitimar a justificação pública de princípios e normas que possam ser aceitos como válidos por cidadãos livres e iguais, no contexto de sociedades contemporâneas. A legitimação está no modo de deliberação pública que aplica as regras do discurso.

Para Habermas, o processo democrático da criação do direito constitui a única fonte pós-metafísica da legitimidade. A condição da democracia é hoje a retificação permanente das normas que regem a sociedade por meio de práticas sociais comunicativas. Esse é o sentido que a autonomia política toma em nosso tempo. A construção dos juízos políticos é dependente dos

processos políticos de livre discussão das normas por todos os afetados por elas. Claro que temos aí um tipo ideal e que a defasagem entre democracia e realidade exige que determinadas ações estratégicas estejam presentes no processo, mas é possível aproximar-se mais ou menos do ideal, da autonomia. O direito deve satisfazer as condições do princípio do discurso para poder regular, de forma legítima, a constituição de uma comunidade. Habermas relaciona, nessas condições, o duplo aspecto da validade do direito: a relação entre coerção e liberdade.

Assim, o princípio de universalização, ou princípio (U), constitui uma regra que possibilita o acordo em discursos práticos, de modo que as matérias sejam regradas no interesse igual de todos os concernidos. Habermas busca, portanto, explicar o papel de uma racionalidade procedimental para justificar publicamente princípios e normas para uma democracia legítima, sendo sua teoria do discurso responsável por apontar essas soluções. A teoria do discurso é a proposta de Habermas para legitimar a justificação pública de princípios e normas que possam ser aceitos como válidos por cidadãos livres e iguais, no contexto de sociedades contemporâneas. A legitimação está no modo de deliberação pública que aplica as regras do discurso.

Onde se fundamenta a legitimidade de regras que podem ser modificadas a qualquer momento pelo legislador político? Esta pergunta torna-se angustiante em sociedades pluralistas, nas quais as próprias éticas coletivamente impositivas e as cosmovisões se desintegraram e onde a moral pós-tradicional da consciência, que entrou em seu lugar, não oferece mais uma base capaz de substituir o direito natural, antes fundado na religião ou na metafísica. Ora, o processo democrático da criação do direito constitui a única fonte pós-metafísica da legitimidade (HABERMAS, 2003b, p. 308).

É o processo democrático que assegura um caráter discursivo à formação política da vontade por meio das especificações do princípio (D) em sua forma jurídica. O que, no princípio (D), resultava na validade, no princípio (De), resulta na validade legítima, pois não se trata de apontar para normas de ação não válidas, mas de expor leis jurídicas não legítimas. As leis jurídicas legítimas são a especificação para normas de ação na forma do direito, que são legítimas por poderem ser justificadas por razões éticas, políticas e morais. Do mesmo modo, os que, no princípio (D), eram participantes em discursos racionais, passam a ser cidadãos, sujeitos de direito. E, assim também, os discursos racionais são acomodados como um processo discursivo constituído juridicamente para o estabelecimento do direito. Assim,

Todos os direitos se reduzem, em última instância, ao sistema de direitos que sujeitos de direito, livres e iguais, podem atribuir-se mutuamente. A referência às condições comunicacionais, das quais emerge o poder político, bem como a referência às formas de comunicação, das quais depende a produção de direito legítimo e através das quais ele se reproduz, voltam-se para as estruturas abstratas de reconhecimento mútuo, as quais formam uma espécie de pele que recobre, através do direito legítimo, a sociedade em geral. Uma ordem jurídica é legítima na medida em que assegura a autonomia privada e a autonomia cidadã de seus membros, pois ambas são co-originárias; ao mesmo tempo, porém, ela deve sua legitimidade a

formas de comunicação nas quais essa autonomia pode manifestar-se e comprovar-se. A chave da visão procedimental do direito consiste nisso. Uma vez que a garantia da autonomia privada através do direito formal se revelou insuficiente e dado que a regulação social através do direito, ao invés de reconstruir a autonomia privada, se transformou numa ameaça para ela, só resta como saída tematizar o nexos existente entre formas de comunicação que, ao emergirem, garantem a autonomia pública e privada (HABERMAS, 2003b, p. 146-147).

O princípio da democracia tem a função de amarrar um procedimento de normatização legítima do direito, pois somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva. Segundo Habermas (2003, p. 145), o princípio da democracia explica o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente. O princípio da democracia pressupõe preliminarmente a possibilidade da decisão racional de questões práticas, isto é, a possibilidade de todas as fundamentações que se realizam em discursos e tornam legítimas as leis. Esses discursos são regulados pelo procedimento, dada a possibilidade de uma formação política racional da opinião e da vontade. O princípio da democracia afirma como esta formação pode ser institucionalizada. Essa possibilidade é dada através de um sistema de direitos que garante a cada um igual participação num processo de normatização jurídica, que é garantido nos pressupostos comunicativos.

O direito não deve ser a inscrição institucional do consenso; ele não deve depender das modificações das relações de força no âmbito da sociedade. A racionalidade comunicativa em sua institucionalização pretende estar mais perto da discussão racional de conflitos que de acordos provisórios. Ela pretende diferenciar-se da ação estratégica ao determinar quando o sujeito de direito goza de liberdade para aceitar ou rejeitar uma regra do jogo. Ela tem de fazer frente, tem de opor-se à coerção dos sistemas econômico e burocrático.

## 2 Linguagem e velamento

É possível que alguém com convicções adquiridas na prática real do capitalismo diga que a relação entre coerção e liberdade continue problemática mesmo num modelo alternativo tal qual o de Habermas. Por exemplo, seria possível prever que a aceitação de novas regras trabalhistas que diminuam conquistas históricas da classe operária ocorra, de fato, por meio de algum tipo de ameaça, de desemprego ou marginalização. Certamente, Habermas diria que, nesse caso, não se cumpre o princípio da democracia tal como em sua proposta, pois ele rege que a pretensão de validade de uma norma deve passar pela possibilidade de que todos os concernidos cheguem, enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo quanto à validade dessa norma. Mas, um leitor da *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* poderia dizer que a constatação de que um trabalhador venda sua força de trabalho ao proprietário dos meios de produção, aceitando a oferta de trabalho, não expõe a real situação do trabalhador



que aceita a oferta pela imposição da sobrevivência. Aceitar a regra do jogo caracteriza uma ação estratégica como única saída diante da coação do capital. Não se trata de uma ameaça direta feita pelo detentor dos meios de produção para que o trabalhador aceite sua proposta. Portanto, do ponto de vista objetivo do direito, sequer existe essa coação. E, se o trabalhador pudesse denunciar seu empregador pelo acúmulo da mais valia, este poderia defender-se com o contrato firmado entre os dois no qual o trabalhador havia concordado em vender sua força de trabalho por um salário. A injustiça que o contrato esconde, diria o leitor de Marx, consiste em tomar a força de trabalho como mercadoria, posto que, como força capaz de produzir todas as mercadorias, ela mesma não é uma mercadoria. No capitalismo, os contratos de compra e venda da força de trabalho não podem ser reconhecidos como injustos, pois é mesmo essa relação que distingue esse sistema de outros sistemas econômicos. Desse modo, dar fim à injustiça que acomete os trabalhadores implica não uma mudança jurídica, mas uma mudança política. E o sujeito dessa emancipação seria a parte de caráter universal por causa de seus sofrimentos universais, que é a dissolução de todas as partes, que sofre uma injustiça que nenhum direito particular poderia resolver, posto que tal injustiça não seja particular, mas absoluta.

O leitor de Marx pode então fazer frente às teorias do consenso democrático e do Estado de direito, uma vez que, nessas propostas, aqueles que sofrem injustiças não dispõem dos meios de argumentar sobre sua situação. A possibilidade de resolver o conflito entre as partes é arrebatada pela linguagem de uma parte que se sobrepõe a outra, a injustiça. Na linguagem da parte que impõe sua linguagem sobre a parte sem voz, não é propriamente uma injustiça. Os contratos supõem que o trabalhador entenda sua ocupação como venda da mercadoria que possui, e é nesse idioma jurídico que os conflitos são resolvidos. O trabalhador não pode expressar àquele que só entende a linguagem do direito que sua força de trabalho não é uma mercadoria. Essa denúncia deveria significar o fim de todo o sistema. Portanto, para haver diálogo, para que o trabalhador seja ouvido em sua queixa, é preciso que fale na linguagem jurídica que está estabelecida no pressuposto de que sua força de trabalho é uma mercadoria; ele só pode ser ouvido como proprietário de algo que possa ser vendido. Ser proprietário é a garantia de sua liberdade. O trabalhador não é escravo porque pode escolher vender sua força de trabalho. Então, negar a propriedade da força de trabalho, negar que ela seja uma mercadoria é impossível nesse sistema de direito. O conflito real não pode ser expresso na linguagem que se propõe resolvê-lo.

Essa crítica pode ser aplicada às teorias contemporâneas da democracia que identificam esse modo de governo com o Estado de direito, posto ser possível entendê-las como uma defesa do intercâmbio entre política e direito, no que diz respeito a resolver conflitos. Habermas e também John Rawls, expoentes da teoria política contemporânea, podem ser facilmente interpretados como autores que propõem a via da discussão baseada na razão para resolver conflitos sociais. O ponto central do liberalismo contemporâneo está na eliminação dos conflitos por meio de consensos, consensos que devem ser alcançados na própria comunicação entre os cidadãos, e não ser impostos pelo Estado ou pelos filósofos. Essa comunicação, que supostamente encontra o consenso capaz de resolver os conflitos entre as doutrinas que compõem o pluralismo das democracias contemporâneas, pode ser acusada de não abarcar conflitos políticos mais profundos

que sua própria linguagem: essa comunicação não inclui pessoas que sofrem com injustiças intrínsecas a esse tipo de Estado de direito, justamente por que ele tem sua própria linguagem, que se apresenta e se perpetua no consenso estabelecido pela comunidade de cidadãos.

O entendimento sobre a política que se fundamenta na teoria da ação comunicativa ou no liberalismo político pode ser caracterizado pelo conflito que está subtraído quando não há disputa sobre o que discutir, pois essa disputa constitui a própria racionalidade da situação de fala. A racionalidade é a linguagem que permite alguns conflitos desaparecerem. É possível que, na comunicação que intenta resolver conflitos, os interlocutores entendam coisas diferentes com o entendimento das mesmas coisas: o que entende o proprietário dos meios de produção sobre uma sentença a respeito de algum conflito de trabalho pode ser o mesmo que entende o trabalhador sobre essa sentença, mas este pode entender também de maneira diferente, ainda que entenda o mesmo. Pode ser também que alguém entenda um discurso, mas não saiba realmente sobre o que se fala, pois está acostumado a uma única linguagem, que pode ser a do direito. É possível, portanto, que o consenso seja o absoluto dissenso no entendimento do mesmo.

O entendimento como dissenso tácito significa a permanência do conflito político na atividade democrática. O objeto do entendimento pode ser compreendido de maneiras diferentes. Em uma argumentação sobre trabalho, por exemplo, um juiz do trabalho pode entender o conceito de maneira muito diferente daquela que pode entender o sindicalista. O trabalho, para um, pode ser uma mercadoria como outra qualquer, sobre a qual poderiam ser estabelecidos alguns contratos de compra e venda justos desde o ponto de vista do direito. Mas, num mesmo diálogo, outro poderia entender o trabalho não como uma mercadoria, mas como a força necessária para a produção de todas as mercadorias. O entendimento aparente dá-se no nível do significante, que é o mesmo, mas, de fato, pode significar significantes diferentes: mercadoria ou força para a produção de mercadorias, por exemplo. Além disso, quando ocorre um entendimento como dissenso, é possível que não apenas o significante que qualifica o conceito esteja em disputa, mas também a qualificação dos que fazem de cada significante diferente um objeto de discussão. Pois se trabalho significa uma mercadoria para o juiz, por exemplo, ele tratará o trabalhador como aquele que vende sua mercadoria, enquanto este pode ter a perspectiva política de que, longe de ser alguém que vende livremente seu trabalho, é, antes, uma vítima da injustiça social do capitalismo. Nesse caso, aquele que detém o poder do Estado não entende a linguagem de vítima de seu interlocutor. Falam línguas diferentes ainda que utilizem o mesmo significante, trabalho. A linguagem política do diálogo estabelecido no Estado de Direito não reconhece o trabalhador como vítima, mas como cidadão livre. Por isso mesmo, Marx utilizava o significante proletário, pois queria introduzir uma diferenciação na linguagem estabelecida: trabalhador é o nome daquele que vende sua força de trabalho; proletário é o nome de uma vítima política.

A crítica do leitor de Marx, portanto, pode ser a de que a democracia deliberativa tenha linguagens específicas quando respalda o Estado de Direito, e que assim deixa de ser meio para a atividade política como voz daquilo que não pode ser dito na linguagem das elites. Para o leitor de Marx, a racionalidade política não pode ser reduzida à racionalidade comunicativa, com a qual poderiam ser confrontados os sistemas injustos que promovem a perversão de conceitos

como liberdade e igualdade. Parece ser por isso que Jacques Rancière fala de uma democracia de conflito, em oposição à democracia deliberativa, afirmando que existe democracia quando existe política, isto é, quando existe desacordo. Assim, pode-se dizer que o leitor de Marx pensa a democracia ideal como aquela que dá voz ao que estava em silêncio, que expõe os conflitos políticos. Numa deliberação em que a linguagem é a do direito, a palavra “proletariado” sequer existe, pois aí, por definição, aquele que vende sua força de trabalho é um trabalhador livre, não um sujeito explorado. Não haveria então possibilidade de reconhecer a injustiça do sistema se sequer fossem reconhecidas as vítimas dessa injustiça. Como diz Rancière, o proletariado não tem nenhuma existência como parte real da sociedade. Além disso, mesmo que a injustiça fosse reconhecida, seu fim não poderia vir pelas vias do acordo entre as partes: o entendimento sobre a injustiça política na linguagem do direito é diferente do entendimento da injustiça política como aquela que expõe sujeitos cuja existência é sua própria manifestação, sujeitos que a linguagem do direito tenderia a tratar como entidades políticas, que quando injustiçadas poderiam recuperar-se de algum dano sofrido por meio da reparação de um acidente social que os lesou.

Não existe diálogo quando se julga que a parte que fala não assume a parte que ouve como capaz de estabelecer uma linguagem razoável segundo seus padrões. Na linguagem do direito, não há diálogo com aqueles que se dizem vítimas de uma injustiça que não existe no mundo dessa linguagem. Mas, como não há nada de novo debaixo de sol, lembramos com Rancière que essa impossibilidade de diálogo é uma constante no pensamento ocidental desde a Grécia antiga: escravos eram escravos porque não podiam falar de maneira igual com seus donos; eram escravos por não compartilharem o *Logos* da cidade. Hoje, proletários não compartilham o *Logos* do Estado de direito, compartilham-no trabalhadores, como cidadãos. Proletários não existem nesse mundo, a não ser na fantasia de alguns, que parecem tão distante como um conto de fadas.

Quem define o *Logos* é quem detém o poder. Hoje, é o Estado que impõe a definição de cada termo da linguagem jurídica: desde a modernidade, o direito seguiu o curso da objetividade, da eliminação de qualquer ambiguidade. Desde Kant, o direito é a determinação segundo a liberdade externa para a forma da relação externa entre os arbítrios. Logo, sua *Doutrina do Direito* apenas apontava leis para a forma da ação externa, o que implica que seja irrelevante a motivação do arbítrio para a ação, desde que a ação externa seja conforme ao dever jurídico, e implica também que os deveres jurídicos sejam deveres perfeitos, ou deveres de obrigação estrita, pois, ao contrário dos deveres de virtude que constituem leis para as máximas das ações e permitem um espaço para um maior ou menor exercício da liberdade, o dever jurídico não deixa qualquer espaço para a ação externa; ela teria de ser exata. Ora, pode-se dizer que essa foi uma das principais ambições do iluminismo, de expor nas leis a exatidão da razão. Mas a consistência do sistema tem sido muito questionada pela exposição de diversos enunciados indizíveis na exatidão de sua linguagem, e, se existem enunciados indizíveis para essa linguagem, é impossível que ela possa manter sua consistência, pois não pode negá-los. Um sistema jurídico não pode ser completo, pois existem casos em que não consegue julgar sobre as partes, e também

porque depende dessas partes para legitimar-se, do que dizemos que os conflitos políticos são insuperáveis no direito, pois a inexatidão da política só lhe cabe com muita fricção. Não há encaixe.

A linguagem que exclui determinados significantes para fatos no mundo faz isso pelo poder que detém no Estado. O direito como linguagem cabe aos que o têm, daí a defesa de Hannah Arendt de um direito a ter direitos, já que estar excluído da cidade significa não ter voz. Mas, o caso aqui não é o de estabelecer um direito a ter direitos. Antes é o de estabelecer um direito com direitos: a injustiça como significante que toma outro conteúdo na linguagem do direito exclui direitos de outras linguagens. A linguagem do Estado moderno proporciona um direito sem direitos, como Marx tentou mostrar. A linguagem excluída não pode representar a injustiça na linguagem institucionalizada, e a política moderna segue mais como campo de mera pronúncia de conflitos que de representação de sujeitos concretos injustiçados. A injustiça que não existe desde a perspectiva da linguagem situacional, desde o consenso, nada significa no pensamento; existe apenas na violência insignificante para esta linguagem. Ela é irrepresentável e, por vezes, irreconhecível em meio ao cotidiano do mundo moderno. Ela é irreconhecível e irrepresentável tanto para o Estado, de maneira absoluta, quanto para cidadãos que reproduzem a mentalidade, o modo de pensar moderno e perpetuam a linguagem objetiva do direito e da ciência. O Estado que garante o direito a direitos, que garante a cidadania com a qual diferentes sujeitos sociais desfrutam de direitos específicos e particulares impõe a linguagem em que falam as partes como partes que são nele. Uma parte que fala em outra linguagem não é uma parte. Como para Marx, uma parte fora da linguagem *não é nada e deveria ser tudo*. É o não dito que explica os fatos no acontecimento. O proletariado é o acontecimento não dito que explica a situação social no capitalismo, pois, ausente, expressa, desde fora, a própria base sobre a qual resiste o que pode ser dito: é no acontecimento produtivo que os trabalhadores sustentam o sistema garantidor da propriedade privada dos meios de produção. E essa verdade que Marx pretendeu expressar é indizível na linguagem do direito.

Ocorre que a única solução seria então substituir a linguagem da situação pela pretensa verdade política, mas, disso, sabe-se, totalitarismos emergem, posto que esta verdade tenda a aniquilar toda opinião, todo saber não exato como ela. Temos aqui então uma óbvia contradição, pois, como bem colocou Adorno, o esclarecimento tomou o curso da degeneração da consideração prévia em uma proibição à consideração. Apenas a linguagem da situação é aceita, e sua pré-interpretação da realidade submete as outras linguagens. É a linguagem da situação que se propõe como representante de todos os pensamentos, de todos os partidos e partes. Do mesmo modo que as verdades naturais, as verdades políticas universalizam-se na subtração de quaisquer outras interpretações. A contradição está no totalitarismo que surge da linguagem política que aparece sempre como substituição.

Assim como se acreditava, e ainda se acredita, que a ciência substituiria, segundo seus enunciados, opiniões e crenças irracionais e ilógicas, acredita-se que a verdade política possa ser ela mesma uma balança que pode pesar tudo com sua autoridade, desde a ciência até a arte. O proletariado como expressão excluída da linguagem do direito, ao substituir, como verdade

política, a linguagem da situação, pode também tornar-se imposição linguística. Alguém sempre terá de definir qual linguagem política será imposta, qual a significação correta dos termos políticos. Num momento, impõe-se a linguagem que exclui o proletariado, noutro, ele mesmo passa a ser uma paráfrase do verdadeiro.

Mas, não obstante, é diante desse problema, diante da possibilidade dos totalitarismos, que os liberalismos pretendem governar sem ter de assumir as verdades de alguma doutrina oficial do Estado. A proposta de Habermas, a de um Estado democrático de direito, é de deixar tudo dependendo da representação, de modo que a existência dos diferentes grupos sociais, das diferentes verdades defendidas por cada doutrina abrangente que compõe uma sociedade dependa da sua representação. A representação então constituiu, como constituiu a ciência no Eclipse da Razão de Horkheimer, o eclipse da política. A política que pode objetivar seus conflitos na comunicação exclui o todo por intermédio do direito.

Não apenas com Horkheimer, mas principalmente com Adorno, o pensamento político adquiriu algum ceticismo quanto aos valores legitimadores da própria existência das instituições políticas modernas. Adorno demonstrou que muitos conceitos divergiam de suas definições na prática política. A liberdade mesma tornou-se sistema total ao sufocar a política real. A política deveria ser, em tese, a não totalização, de maneira que seu contrário é seu desaparecimento, é a impossibilidade de apontar o injusto por meio da linguagem que a totalidade impõe como representação do Estado. Se a política desaparece, se ela não existe, não haverá injustiças. Pois se ela está fora do todo, da linguagem, identifica-se ao nada, dado que se fosse algo seria também parte do todo, pois fora dele não há nada. O problema é que o nada deve existir para poder opor-se ao todo. O nada existe, como política, fora do todo, do direito. Mas, existe na crítica que lhe estabelece, pois afirma o que é dizendo o que não é: o consenso, o Estado, o direito, a democracia, a representação. Daí Rancière definir a política como não representação, não consenso, não Estado, não direito, não democracia. E, assim, chega-se à conclusão de que a política como afirmação da justiça, contrária às totalidades, só pode ser a política sem representação, ou como representação política sem injustiças.

### 3 Considerações finais

A dialética consiste em dizer que a política é a não política, mas não é este método mais uma maneira de não definir que de definir? Não se trata de dizer o que é a política, mas de dizer o que não é: o proletariado é uma não parte porque não é representado na linguagem do Estado de Direito. A negação de uma afirmação pode significar o contrário da afirmação, mas não significa o que pode opor a afirmação. Dizer que o direito é o oposto da força não faz sentido na acusação de que a política como não direito seja bem diferente da força, sendo a própria justiça. A política é, nesse sentido, não estatal, mas não é anárquica, porque a negação da totalidade dos conceitos fundamentadores do Estado é apenas seu contrário, mas não seu oposto. A política não se opõe ao Estado de Direito, ela não se opõe à representação, mas a pressupõe para poder ser quando se diferencia dela; existe como nada fora do todo, mas sendo algo, e, portanto, parte do todo, ainda que fora dele.

A crítica de Marx à filosofia do direito de Hegel passa pela injustiça que não é reconhecida na justiça, pela parte que não é parte na sociedade civil, e mesmo para dizer o que a força de trabalho não é, Marx inseria sua crítica do que não é a força de trabalho, da não parte, diferente da parte como mercadoria, no todo, como crítica da economia política. Marx criticava apontando a opacidade do sistema, mas passou daí para explicar o modelo injusto das relações de trabalho capitalistas. Mas, ao fazer isso, Marx tem que incluir em sua tese de oposição uma teoria da sociedade, que poderia novamente degenerar na não política, ou no totalitarismo. O beco está em como conceber a política sem confundi-la com a representação, sem confundi-la com sua negação, com a não política. Se não há saída, a política é apenas crítica da não política, mas continua como nada.

A prática política presa a uma teoria ideal da sociedade torna-se imposição, totalidade. A prática política não pode impor alguma autonomia, mas deve ser, ela mesma, autônoma em relação às teorias sociais. Hoje, trata-se então não mais de representar, mas de dar voz aos representados. Tudo passa a depender das situações, e nega-se a possibilidade de representação, negam-se os faróis. O eclipse da política de que falou Rancière consiste no desaparecimento da política na transparência da representação. Ora, ao fim, então retornamos não à democracia, mas à democracia da não representação. O povo passa a ser a multidão, evitando assim os problemas dos nacionalismos, e o poder passa a ser uma capacidade, não uma dominação, mas uma potência. Antonio Negri referiu-se a essa ideia de democracia hoje como *potência da multidão*.

O direito do corpo social é sua potência. Ele mesmo pode escolher seus caminhos, sem apegar-se a qualquer representação. A necessidade da moral surge dessa possibilidade de potência, como queria Spinoza, mas não apenas isso, pois se as escolhas partem do corpo social, se eles mesmos decidem sobre seu bem, é a associação que poderá fazê-los mais fortes, que poderá lhes ampliar as capacidades. O corpo social é mais potente que a potência de indivíduos isolados. Ao contrário da limitação kantiana das liberdades, para Spinoza, a presença de outros indivíduos não é limitante, mas aumenta seus direitos. A força está na união: se o povo é um e todos têm uma só língua, não haverá restrição para tudo que eles intentarem fazer. O poder então é, nessa dialética que nega a representação, o desejo de cooperação, o desejo de democracia. Trata-se mais de constituir que de instituir, pois não esperamos mais pela dominação para formar a associação. Antes a formamos porque julgamos ganhar com isso. A única condição é desejar.

Nesse tipo de pensamento, a dominação é a negação da política, que é a limitação de capacidades, limitação do poder que se constitui na união dos indivíduos. Portanto, a política como potência não pode, ela mesma, ser representada; o que se representa são os efeitos, os resultados do desejo, que surgem da prática política. Representa-se o corpo social porque seu surgimento é efeito da prática política, mas a realidade dessa representação, o seu ser, é sua potência, da qual se desconhece os limites. O ser do corpo social não é sua presença, mas é sua potência de agir. Ele é quando age; o ser é sua práxis.

Para Negri, esta ideia pode ser encontrada na concepção de sociedade que foi cunhada

no marxismo: os modos de produção são formas históricas de cooperação social. Nessa concepção de sociedade, o problema é a forma que a cooperação tomou na história, isto é, a maneira como cooperamos, pois se a potência para produzir sempre é coletiva, o que muda é o modo de organizar essa potência coletiva na produção. É por isso que o discurso jurídico sobre a venda da força de trabalho é falso: o indivíduo não pode produzir em larga escala se não cooperar. Marx, em *O Capital*, apontava a diferença gritante na quantidade produzida pelo modo de produção que junta forças de trabalho. Dois produzem mais trabalhando juntos que se trabalhassem separados durante a mesma quantidade de horas. O triunfo do modo de produção capitalista está na extensão da cooperação produtiva a limites nunca antes registrados na história, dada a inteligência da colaboração. Essa colaboração, estendida a toda sociedade no capitalismo, chega a transformar as atividades de formação, não apenas em reprodutoras da ideologia, mas também em atividades de produção. A produção massiva só é possível na colaboração social que vai muito além do contexto da fábrica. Alcança desde o campo até universidades e centros de pesquisa. Conforme Negri, sociedade e cooperação coletiva são termos que se confundem no capitalismo, de maneira que é possível perceber uma passagem do trabalhador industrial, do século XIX, para o trabalhador social, no século XX. A classe trabalhadora pode ser confundida com a sociedade em seu conjunto, posto que não apenas o trabalho fabril, mas todos os trabalhos contribuem para a produção social da riqueza.

Negri define assim a parte que é irrepresentável na linguagem do Estado, mas a define não como parte que não tem seu significante correto. Antes, define essa impossibilidade de representação no Estado como a potência que pode ser encontrada na cooperação. O grande problema está no fato de que o capitalismo, como sistema, converte a cooperação coletiva mais extrema de toda a história em bem privado, em capital. Esse problema é irrepresentável na linguagem do Estado, pois a dominação é exercida pelo capital no cotidiano exercício da produção: a produção social é engendrada pelo capital, não pelo Estado. Os homens criam o capital e o capital aparece como criador dos homens, substituindo Deus pela ideia de liberdade que o Estado poderia garantir em sua linguagem de direitos inalienáveis. Na ilusão do Estado, aquele que vende sua força de trabalho o faz porque é livre para fazê-lo, e não porque depende do sistema de cooperação em que está inevitavelmente inserido.

Pode haver numa linguagem algo como um ponto cego. Na linguagem da democracia, esse ponto cego pode ser a força de trabalho, que não pode ser vista como algo diferente de uma mercadoria, de modo que todo o direito garantidor de uma relação livre e igual de compra da força de trabalho constitui exemplo de defasagem entre conceito e aplicação. Então, se a linguagem do direito não pode compreender a injustiça nesses termos, pode-se falar, desse ponto de vista, de um reclamante sem tribunal. Mas, nesse sentido, não basta criticar a identificação entre Estado e política para demonstrar a existência dessa defasagem, não basta mostrar quais direitos são excluídos pelas instituições democráticas. Antes, é preciso apontar como essas instituições apresentam suas formas de dominação. Trata-se de entender o *panóptico*.

A cooperação objetiva que ocorre agora mesmo na leitura deste texto pode ser concebida como dominação do sistema de produção que se sustenta na divisão subjetiva da sociedade.

O *panóptico* de Bentham retrata o controle do trabalho social que é realizado no isolamento de cada trabalhador, retrata a conta entre mais socialização da produção e menos socialização da subjetividade. Ora, o controle é exercido por aquele que detém a garantia contratual dos trabalhadores, então a crítica para além da que mostra a política que não se confunde com as instituições estatais está na demonstração dessa forma de poder, na demonstração do estado atual das coisas. Logo, pode-se lembrar que a união dos trabalhadores pensada por Marx poderia pôr em prática uma ruptura com a divisão subjetiva do sistema *panóptico*. O comunismo como movimento real que suprime o estado atual de coisas é a união mesma dos participantes da cooperação social no rompimento com as divisões impostas pelo sistema. É essa união prática que nega a ordem dominante. Assim, a política passa a identificar-se com uma prática, com a prática da igualdade e da liberdade. Nessa crítica para além do ponto cego, o político e o social são identificados, posto que, nessa linguagem, a autonomia do político não passa de ideologia. A lição dada pelos movimentos sociais é a de que o político e o social deveriam ter apenas uma língua, na qual democracia e práxis são o mesmo.

## Referências

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2006.
- BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.
- \_\_\_\_\_. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.
- \_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- \_\_\_\_\_(1981). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987. Tomo I e II.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Trad. de Sebastião Leite. São Paulo: Editora Centauro, 2007.
- Conexão Política, Teresina v. 3, n. 1, 49 – 67, jan./jul. 2014



KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Trad., apres. e notas de José Lamego. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Ed. 70, 2005.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad., introd. e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MARX, Karl. *A questão judaica*. Trad. de Artur Morão. Covilhã: Lusosofia Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *Para a crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. de Artur Morão. Covilhã: Lusosofia press, 2008.

MAY, Tood. *The political thought of Jacques Rancière*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2008.

NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem*. Trad. de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

\_\_\_\_\_. *O poder constituinte*. Ensaios sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2002.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*. Trad. de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

\_\_\_\_\_. *On the shores of politics*. London: Radical Thinkers Verso, 2007.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Trad. de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1994.

# PODE A TEORIA NORMATIVA TER ALGUMA CONTRIBUIÇÃO NA LUTA CONTRA A INJUSTIÇA?

## CAN NORMATIVE POLITICAL THEORY HELP US TO STRUGGLE AGAINST SOCIAL INJUSTICE?

Raissa Wihby Ventura<sup>†</sup>

Lucas Petroni<sup>‡</sup>

**Resumo:** A teoria política normativa é capaz de ser um guia para a ação no mundo real? Será que precisamos apelar para uma noção de sociedade perfeitamente justa para podermos fundamentar nossos julgamentos sobre a justiça ou a injustiça nos contextos sociais concretos? Com Amartya Sen, aprendemos que o que deve mover a teoria e a filosofia política não é a compreensão de que o mundo é privado de uma justiça completa, mas sim a ideia de que existem injustiças evidentemente remediáveis que devemos eliminar. Com Iris Young, aprendemos que uma teoria que pretende construir uma medida de justiça útil deve conter premissas substantivas acerca da vida social que, usualmente, são derivadas, implícita ou explicitamente, do contexto social concreto no qual o ato de teorização é realizado. Ainda que ambos os autores partam de perspectivas teóricas distintas – e até mesmo opostas em muitos casos – tanto Sen como Young identificam um problema fundamental com o tipo de teoria normativa proposta por John Rawls e seus seguidores que merece ser analisado com cuidado. Ambos ressaltam os limites práticos que princípios de justiça fundados em um modelo ideal de sociedade possuem para solucionar problemas de justiça reais. Sendo assim, o objetivo deste texto é avaliar essa objeção a partir da leitura que Young oferece da teoria da justiça de Rawls. O foco central será a discussão metodológica que Young propõe e o modo como constrói o que seria uma teoria crítica normativa em oposição ao “paradigma distributivo”. O passo seguinte constitui-se em uma proposta do que parece ser uma interpretação adequada do que significa entender a filosofia e a teoria política normativa como uma utopia realista – tal como formuladas por John Rawls.

**Palavras-chave:** Justiça. Teoria Normativa. Teoria Crítica. Utopia Realista.

---

<sup>†</sup> Doutoranda do Departamento de Ciência Política (USP). Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina e Mestrado em Ciência Política pela Universidade de São Paulo. Atualmente é doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade de São Paulo. Integra projetos de pesquisa vinculados ao Grupo de Estudos em Ciência Política (GETEPOL). E-mail: [raissa.wventura@gmail.com](mailto:raissa.wventura@gmail.com). Agradeço aos comentários valiosos feitos por Álvaro de Vita a uma versão preliminar deste texto.

<sup>‡</sup> Doutorando do Departamento de Ciência Política (USP). Possui formação em Ciências Sociais e Filosofia pela Universidade de São Paulo. Atualmente é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade de São Paulo e é pesquisador associado do Political Theory Group da Universidade do Minho (Portugal). E-mail: [lucas.petroni@gmail.com](mailto:lucas.petroni@gmail.com). Agradeço ao apoio institucional da FAPESP pela realização deste trabalho.

**Abstract:** Is normative political theory a reliable guide for action in real-world politics? Do we really need notions such as the perfect just society to make our judgments of justice in these meaningful contexts? Amartya Sen claims that political philosophy should be carried out by the conviction that there are clearly corrigible justice problems within our range of action, instead of figuring out abstract schemes for a world completely deprived of justice. Iris Young, on the other hand, claims that a useful theory must count on substantive premises derived – either directly or indirectly – from the concrete social experiences in which the theory is intended to be engaged into. Even though Sen and Young rely on different perspectives – or antagonistic ones in some cases – both authors shared an important argument against the normative assumptions made by John Rawls and its followers on the nature of normative political theories. The objective of the paper is to evaluate this argument following Young’s reading of the theory of justice carried out by Rawls. The main goal will be the methodological discussion proposed by Young with an eye on the way she conceives the distributive paradigm’s limits. Next, the paper proposes a more interesting way to understand the aims of normative political theory, i.e., as a “realistic utopia” in the sense worked by Rawls’ works.

**Keywords:** Justice. Normative theory. Critical theory. Realistic utopia.

Normative reflection arises from hearing  
a cry of suffering or distress, or feeling  
distress oneself

---

Iris Young

The aims of political philosophy depends  
on the society it addresses

---

John Rawls

## 1 Introdução

A teoria política normativa é capaz de ser um guia para a ação no mundo real? Será que precisamos apelar para uma noção de sociedade perfeitamente justa para podermos fundamentar nossos julgamentos sobre a justiça ou a injustiça de contextos sociais concretos? Qual o papel de uma teoria ideal nas demandas por justiça no mundo? (VALENTINI, 2009).

Com Amartya Sen (2011, p. 9), em seu livro *A ideia de Justiça*, aprendemos que o que deve mover a teoria e a filosofia política não é a compreensão de que o mundo é privado de uma justiça completa, mas sim a ideia de que existem injustiças evidentemente remediáveis que devemos eliminar. Como então as propostas normativas no campo da teoria e da filosofia política devem responder a estas injustiças profundas?

Erros fundamentais, propõe Sen, têm sido cometidos pelos autores que compoariam a “teoria transcendental” da justiça. Esta abordagem – iniciada por Hobbes e seguida por Rousseau, Locke, Kant e, contemporaneamente, por Rawls – teria se concentrado na identificação de arranjos institucionais para uma sociedade perfeitamente justa. A justiça, entendida como justiça perfeita, não abarcaria em suas formulações comparações relativas ou parciais de justiça

e injustiça, o que, por sua vez, comprometeria a comparação e a avaliação entre sociedades efetivamente viáveis. Dito de outro modo, ela somente buscaria identificar características sociais gerais que não poderiam ser transcendidas com relação à justiça. A investigação teórica do modelo transcendental, sugere Sen, visaria a investigar a natureza do justo, ao invés de propor critérios que possam ser capazes de afirmar que uma alternativa é menos justa que outra. A busca pela justiça perfeita e a atenção direcionada às instituições, segue Sen (2011, p. 35-36), impediriam que a proposta transcendental pudesse incidir diretamente em contextos sociais concretos.

Como alternativa a este modelo, outros teóricos – Adam Smith, Marquês de Condorcet, Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Karl Marx, John Stuart Mill e o próprio Sen – teriam adotado uma variedade de abordagens comparativas das instituições, comportamentos e outras influências reais. O envolvimento com a comparação entre sociedades existentes, e não com a necessidade de encontrar uma definição sobre o que deveria ser uma sociedade perfeitamente justa, uniria este conjunto de teóricos numa abordagem que Sen (2011, p. 38) define como “comparação focada em realizações”.

Sen não é o único autor no campo da teoria política normativa que constrói seu argumento em oposição a um modelo que abarcaria a teoria rawlsiana em seu escopo. Iris Young, conhecida representante da teoria política feminista, pretende construir uma saída para, de um lado, os limites do modelo rawlsiano, e, de modo mais abrangente, para o que denomina “paradigma da justiça distributiva”. A opção metodológica feita pela autora, a teoria crítica normativa, conferiria os meios que deveriam ser seguidos por uma teoria da justiça que se une à “ética comunicativa” – diferente de Sen que parece ter limitado sua proposta entendendo que a abordagem das capacidades não pode ser uma alternativa à proposta da justiça como equidade. A capacidade, afirma Sen (2011, p. 330), é apenas um aspecto da liberdade

[...] e não pode considerar devidamente a justiça e a equidade envolvidas em processos que tenham relevância para a ideia de justiça. Embora a ideia de capacidade tenha um mérito considerável para a avaliação do aspecto de oportunidades da liberdade [...] não logra nos dizer o bastante sobre a justiça ou a equidade dos processos envolvidos, ou sobre a liberdade dos cidadãos para invocar e utilizar processos que sejam equitativos.

Mesmo que ambos os autores partam de perspectivas teóricas distintas – e até mesmo opostas em muitos casos – tanto Sen como Young identificam um problema fundamental com o tipo de teoria normativa proposta por John Rawls e seus seguidores que merece ser analisado com cuidado. Ambos ressaltam os limites práticos que princípios de justiça fundados em um modelo ideal de sociedade possuem para solucionar problemas de justiça reais.

O objetivo deste trabalho é avaliar essa objeção a partir da leitura que Young oferece da teoria da justiça de Rawls. O foco central será a discussão metodológica que Young propõe e o modo como constrói o que seria uma teoria crítica normativa em oposição ao “paradigma distributivo”. O passo seguinte constitui-se em uma proposta do que parece ser uma interpretação adequada do que significa entender a filosofia e a teoria política normativa como uma utopia

realista – tal como formuladas por John Rawls.

## 2 A crítica de Young ao “paradigma distributivo”

Não é controversa a afirmação de que Young, assim como Rawls, tem como projeto teórico formular ideais normativos que sejam sensíveis às injustiças do nosso mundo. Além de elaborar perspectivas normativas, ambos procuram propor projetos de desenhos institucionais exequíveis que poderiam transformar injustiças sociais (JAGGAR, 2009, p. 97). Diferente de Rawls, contudo, Young opta pela tradição da teoria crítica para cumprir seus objetivos. De que modo Young reformula os objetivos de uma teoria crítica da sociedade? Esta primeira parte se dedicará à apresentação dessa proposta enfatizando de que modo Young constrói seu argumento em oposição ao que denomina “paradigma distributivo da justiça”.

A teoria crítica deveria ser entendida como uma reflexão normativa que é, a um só tempo, histórica e socialmente contextualizada e, portanto, dependente de um diagnóstico de época da sociedade na qual está inserida<sup>1</sup>, além de ser capaz de apresentar caminhos viáveis para a transformação dessa mesma realidade. De acordo com Axel Honneth (1999, p. 503-504), a tradição da teoria crítica fundada por Horkheimer e seguida por Adorno e Marcuse – guardando suas respectivas especificidades – estabeleceu firmemente as bases de uma teoria da sociedade normativamente orientada e, ao mesmo tempo, empiricamente fundada no contexto das ciências contemporâneas.

Em uma tradição que estaria em um lado quase que oposto a esta visão estariam os teóricos da justiça<sup>2</sup> que abstrairiam as circunstâncias sociais reais nas quais agentes sociais realizam suas reivindicações de justiça na tentativa de construir uma posição moral universalista e, portanto, independente das instituições sociais e de relações específicas. Uma teoria universal da justiça, interpreta Young (1990, p. 4), vê com bons olhos essa independência frente a experiências sociais e políticas particulares na medida em que tem por objetivo encontrar princípios de justiça gerais e imparciais.

A tentativa de construir uma teoria da justiça que seja ao mesmo tempo independente de um dado contexto social e, ainda assim, capaz de medir a justiça de determinada realidade estaria fadada a falhar em pelo menos uma das propostas. Se a teoria é, de fato, universal e independente, então não poderia ser capaz, por ser demasiadamente abstrata, de apresentar avaliações de instituições e práticas específicas. O argumento pode ser formulado do seguinte modo: teorias feitas a partir de “lugar nenhum” são falhas, seja porque são abstratas demais para responderem aos problemas sociais determinados, seja porque fazer isso é, em última medida,

---

<sup>1</sup> A teoria social deve solucionar o problema da carência de uma discussão sobre a ontologia social presente no “paradigma distributivo”. Sua concepção de justiça deve ser capaz de lidar com a relação entre as estruturas sociais e a ação, isto é, uma definição de justiça precisa, através de uma teoria social, é capaz de conceitualizar a ação como produtora e reprodutora de estruturas, que só existem em um contexto de ação. A ação social, por sua vez, carrega essas estruturas e relações como pano de fundo.

<sup>2</sup> Vale lembrar que, nessa discussão metodológica, Young trata os “teóricos da justiça” como um grande bloco de autores sem um critério explícito de especificação. Mas, é evidente que a autora aproxima tais teóricos daquelas teorias que têm como foco a ideia de distribuição de bens ou recursos sociais, o que será chamado posteriormente de paradigma “distributivo” ou da “justiça distributiva”.

uma tarefa impossível. Nas palavras de Young (1990, p. 4),

Se a teoria é, de fato, universal e independente, não pressupondo situações, práticas ou situações sociais particulares, então ela é simplesmente abstrata demais para ser útil na avaliação de instituições e práticas efetivas. Para que uma teoria seja uma medida de justiça útil ela deve conter premissas substantivas acerca da vida social que, usualmente, são derivadas, implícita ou explicitamente, do contexto social concreto no qual o ato de teorização é realizado.

A relação entre teoria política e contextos sociais concretos seria, ao mesmo tempo, imprescindível normativamente e inescapável epistemologicamente. Rawls seria o exemplo paradigmático da crítica que Young tem em mente. Em sua teoria da justiça, Rawls acabaria por assumir, mesmo que implicitamente, premissas substantivas derivadas de experiências particulares de pessoas que vivem em sociedades capitalistas modernas, não conseguindo se desvincular, desse modo, completamente, de uma concepção particular de contexto social e político (YOUNG, 1981; TAYLOR, 2000). Nesse argumento, Young reforça o coro de críticas que ficaram conhecidas como “comunitaristas”. Sem entrar no mérito do debate liberal-comunitário (FORST, 2010), é interessante localizar esse argumento que pode ser sintetizado na ideia do “desenraizamento da pessoa” [*unencumbered self*]<sup>3</sup>. A tentativa é a de mostrar que teorias supostamente universais e desenraizadas estão, na verdade, reforçando não apenas um tipo particular de pessoa, como também, de sociedade e de apreensão histórica. O que deveria ser uma teoria moral universal portadora de critérios morais universais acabaria se revelando paroquial em suas premissas normativas.

Ainda sobre esse ponto, com Bernard Williams (1985, cap. 6), Young afirma que uma teoria da justiça que reivindica universalidade, abrangência, procura fundir a reflexão moral com o conhecimento científico. O discurso reflexivo sobre a justiça, no entanto, não deve ser entendido como um conhecimento do mesmo modo que é a observação e a visão, em que o conhecedor é mestre do conhecimento. Discursos sobre a justiça, continua Young, não são motivados originalmente pela curiosidade com um sentido de admiração ou como um desejo de descrever a maneira como algo funciona. O senso de justiça surge não do sentido da visão, mas sim da audição. Young recorre aqui a Jean-François Lyotard (1985, p. 71-72 apud YOUNG, 1990, p. 4):

[...] existem jogos de linguagem nos quais o mais importante é escutar e para os quais a regra lida diretamente com a audição. O jogo da justiça é um deles. Nesse tipo de jogo falamos apenas na medida em que ouvimos, isto é, falamos como ouvintes e não [propriamente] como autores.

Dito de outro modo, reflexões racionais sobre a justiça não podem começar com afirmações gerais sobre estados de coisas no plano ideal. Alison Jagger resume bem a crítica ao comparar o método proposto por Young com o modelo rawlsiano, mostrando as vantagens da

<sup>3</sup> Uma das versões desse argumento foi formulada por M. Sandel, A. MacIntyre e Charles Taylor, que também apresentam versões próprias da crítica.

teoria crítica normativa. O contraste metodológico fundamental entre Rawls e Young, afirma Jagger (2009, p. 97), seria uma questão de “prioridades filosóficas”: “Rawls procura desenvolver um ideal geral de justiça, confiante de que ele irá iluminar injustiças particulares, ainda que ele escreva pouco sobre isso”. Young, por sua vez, “começaria com formas particulares de injustiça para, a partir disso, extrair as conclusões capazes de desenvolver ideais gerais” (JAGGER, 2009, p. 97). Em outras palavras, enquanto Rawls adotaria um método “top-down”, ou de cima para baixo, Young priorizaria estratégias “bottom-up”, ou de baixo para cima, de teorização moral.

De modo resumido, o empasse principal das teorias da justiça residiria no fato de não serem capazes de formular argumentos universais sensíveis aos contextos de opressão e dominação específicos de uma realidade política e social concreta. As exigências de justiça estão sempre situadas em práticas sociais e políticas concretas que precedem e excedem o teórico político. Esforços que pretendem transcender essa finitude através de uma teoria universal são capazes de proporem, no melhor dos casos, constructos limitados que tentam escapar das aparências da contingência tratando o dado como necessário. Mas, faz sentido perguntar como a teoria crítica normativa poderia se apresentar como uma saída.

Já deve ter ficado evidente até aqui que Young rejeita a possibilidade de se construir um sistema normativo universal a partir de uma sociedade particular. Nesse raciocínio, reflexões normativas deveriam ter como ponto de partida circunstâncias específicas, pois não haveria nada além dos interesses situados. Por essa razão, o ponto de partida epistemológico e analítico deveria remontar justamente a esse local particular entrecortado por relações injustas e injustificadas. Nesse sentido, a qualidade de uma teorização normativa depende da sua capacidade, que é anterior ao desenvolvimento do argumento moral, de fazer descrições e explicações sociais sobre as injustiças do mundo social e político da qual parte e é seu primeiro objeto. E esta descrição anterior depende, por sua vez, de uma teoria social. Sem teoria social, continua Young, a reflexão normativa tornar-se-ia vazia e incapaz de guiar críticas com interesses concretos na emancipação.

Mais uma vez, a formulação rawlsiana exemplificaria esta carência. Muitas de suas conclusões seriam conceptualmente ambíguas e normativamente insuficientes a menos que sejam inseridas em um quadro teórico capaz de expressar diagnósticos verdadeiros sobre a natureza social, as diferenças culturais e suas relações com os interesses econômicos que determinam conflitos políticos. Para Young (1995, p. 190), a formulação rawlsiana precisaria lidar com a falta de uma “[...] teoria dos processos por meio dos quais Rawls reivindica que instituições livres possam assegurar uma justiça de fundo”.

Nesses termos, a teoria crítica se apresenta como um modo de discurso que pretende projetar normativamente possibilidades não realizadas, mas sentidas em uma dada realidade. É uma teoria que, de modo mais geral, cobra os efeitos não realizados da razão. Porém, é importante ressaltar que cada sociedade apresenta suas potencialidades e projetos não realizados. Sendo assim, segundo Young (1990, p. 6),

Normas e ideais surgem de anseios que são, também, uma expressão de liberdade: isso não precisa ser necessariamente desse jeito, isso poderia ser de outro modo. A imaginação é a faculdade de transformar a experiência daquilo que é em uma projeção daquilo que poderia ser, a faculdade que

emancipa o pensamento para que ele dê forma às normas e aos ideais.

A teoria crítica não poderia prescindir da reflexão moral, uma vez que precisa avaliar a correção ou a justiça das relações sociais. Contudo, para usarmos a formulação precisa de Michael Walzer (1983), o raciocínio moral necessariamente precisa estar atrelado à crítica social para que esta reflexão seja dotada de relevância crítica. Toda reflexão normativa deve estar atrelada a locais de falas determinados e bem localizados empiricamente de tal modo que seja possível identificar com precisão quais são os agentes sociais concretos que demandam justiça. Em certo sentido, são as próprias tensões da sociedade, identificadas em sua história e aos contextos concretos de sua reprodução – e não princípios morais universais – que fornecem a matéria-prima da crítica social. Definir o que é moralidade, a natureza humana ou qual vida pode ser considerada boa está fora do escopo das preocupações de uma formulação que se pretende crítica, situada e normativa (YOUNG, 2000, p. 9-10).

Entretanto, isso significa rejeitar o uso de ideais normativos? Se o particular e a história informam quais os valores que devem fazer parte do desenho dos projetos, ainda resta algum lugar para a formulação de saídas possíveis que precisam acessar ideais diferentes daqueles que marcam os contextos de opressão e dominação? Young é muito direta quanto ao lugar dos ideais em sua formulação. O método da teoria crítica normativa deve ser capaz de refletir sobre relações e processos sociais existentes para identificar o que os indivíduos expressam como valioso. Entretanto, o particular e o presente informam somente parcialmente. Isso quer dizer que apenas podem indicar as potencialidades de cada contexto. Os ideais normativos permitem que atores se distanciem da realidade com o objetivo de criticar e imaginar possibilidades melhores, para além do que está dado (YOUNG, 2000, p. 10).

É a partir desse diagnóstico que Young constrói sua versão da ideia de justiça. Uma concepção de justiça, propõe a autora, não deve ter como único foco a ideia de distribuição<sup>4</sup> A justiça deve ser definida a partir de duas outras ideias, quais sejam, opressão e dominação. Com essa noção, a autora não pretende formular uma teoria da justiça completa, mas sim propor um discurso racional sobre a justiça. Sua proposta não deve ser entendida como uma teoria sistemática sobre a justiça, mas sim como um discurso que pretende oferecer um modo de reflexão (análise e argumento) que objetiva delimitar conceitos e demandas, descrevendo e explicando relações sociais e articulando e defendendo ideias e princípios. Isso quer dizer que discursos reflexivos sobre a justiça do tipo proposto por Young criam argumentos, no entanto não são capazes de oferecer demonstrações definitivas e exaustivas sobre o tema. É um tipo de argumentação que é melhor entendida como parte de um diálogo e reflexão política situados.

Como já deve ter ficado mais ou menos evidente até aqui, Young constrói sua proposta em oposição à uma formulação que ela identifica como “paradigma<sup>5</sup> distributivo”. As discordâncias começam com as escolhas metodológicas e terminam com disputas em torno do conteúdo dos

<sup>4</sup> Rawls é um dos autores citados como exemplo de definição de justiça social definido em termos distributivos (YOUNG, 1990, p. 16-17).

<sup>5</sup> Por paradigma entende-se aqui “uma configuração de práticas e elementos que definem uma investigação, tais como, pressupostos metafísicos, terminologia não-questionadas, tipos característicos de questões, linhas usuais de raciocínios, teorias específicas e seus escopos e modos de aplicação típicos” (YOUNG, 1990, p. 16).



conceitos.

A redução da ideia de justiça social à distribuição moralmente adequada de benefícios e recursos causa dois problemas incontornáveis para os teóricos da justiça distributiva. Primeiro, esta concepção de justiça social que tende a limitar o foco da justiça na alocação de bens materiais e na distribuição de posições sociais, tem como consequência a incapacidade de lidar adequadamente com as estruturas sociais e institucionais daqueles contextos que corroboram a determinação dos padrões da distribuição (NOZICK, 1974)<sup>6</sup>. Ficam de fora da análise as demandas e as ações dos que tomam as decisões, o modo como se estabelece a divisão do trabalho e o âmbito da cultura<sup>7</sup>. Segundo, a tentativa de englobar no seu escopo de considerações elementos não materiais, o "paradigma da justiça distributiva", transforma bens não tangíveis em bens estáticos, mostrando-se incapaz de captar o lugar que as relações sociais e as relações de poder desempenham nesse processo.

Na medida em que a justiça social e a distribuição são entendidas como termos análogos e intercambiáveis, todas as situações em que se demanda justiça transformam-se em reivindicações nas quais devemos dividir um bem em porções semelhantes. Os indivíduos são identificados levando em conta apenas aquilo que possuem, e a única relação que importa é aquela que determina o quanto precisa ser distribuído. Disso decorre que o atomismo social e uma concepção estática da sociedade são características marcantes dessas teorias.

De modo resumido, o maior problema do "paradigma distributivo" é a sua incapacidade de reconhecer os limites da aplicação da lógica da distribuição. O conceito de justiça precisaria ser mais abrangente. A saída encontrada por Young está na sua aliança com a "ética comunicativa"<sup>8</sup>. O foco, evidentemente, não repousaria na distribuição, mas sim no procedimento e nas demandas por participação nos processos de deliberação política e nas tomadas efetivas de decisões. Três ideias parecem centrais para a formulação proposta pela autora:

(i) O âmbito político é composto por todos os aspectos da organização institucional, da ação pública, das práticas sociais, dos hábitos e dos traços culturais que podem ser objeto em potencial de avaliações coletivas e de tomadas de decisões;

(ii) Uma norma justa requer que todos(as) aqueles(as) que serão afetados(as) pela

<sup>6</sup> Young cita Nozick e reproduz a seguinte crítica do autor: o caráter a-histórico deste modelo de teoria distributiva ignora o processo, que é o que importa por criar os bens e produzir os padrões distributivos em uma determinada sociedade.

<sup>7</sup> Uma teoria capaz de captar os processos e a estrutura das tomadas de decisões questiona não apenas quem tem a autoridade efetiva para decidir determinadas coisas, mas também questiona as regras e os procedimentos de acordo com os quais determinadas escolhas são tomadas em detrimento de outras. A divisão do trabalho também deve ser um fator importante: não é suficiente a preocupação com o modo como os cargos e ocupações são acessados por indivíduos ou grupos. É preciso ser sensível ao modo como as ocupações são definidas. Por fim, a cultura, ou seja, os símbolos, significados, hábitos, comportamentos, a história e todos os elementos através dos quais as pessoas expressam suas experiências e se comunicam são elementos centrais na determinação e na qualificação das posições sociais e nas oportunidades que são oferecidas a um indivíduo.

<sup>8</sup> Young tem duas inspirações diretas na elaboração dessa concepção: Agner Heller e Jürgen Habermas. Heller elabora uma concepção ético-política incompleta sobre a justiça. Nessa visão, a justiça não pode ser resumida a princípios de distribuição. Justiça representa muito mais do que isso. Justiça significa um conjunto de perspectivas, princípios e procedimentos para avaliar normas institucionais e regras. A partir da ética comunicativa habermasiana, Heller sugere que a justiça é primariamente a virtude dos cidadãos, de pessoas deliberando sobre problemas que enfrentam como coletividade em suas instituições e ações, em condições livres de dominação e opressão, marcadas pela reciprocidade e pela tolerância mútua da diferença.

norma, em princípio, ter voz efetiva no momento de sua formulação e ser capaz de concordar com o resultado da deliberação sem coerção;

(iii) A ideia de justiça está conectada a uma concepção de valores. Promover a justiça não quer dizer promover a realização concreta dos valores da vida individual, isto é, não significa promover a realização do que os indivíduos entendem como “vida boa”. A justiça social diz respeito ao grau com que cada sociedade é capaz de apresentar as condições necessárias para a realização desses valores. Os valores que conformam o significado individual da boa vida podem ser reduzidos a dois pontos: primeiro, o desenvolvimento e o exercício das capacidades individuais e a possibilidade dos indivíduos expressarem suas experiências; segundo, participar na determinação das suas ações e nas condições de suas ações. Esses são valores universais, no sentido de que pressupõem o valor igual de todas as pessoas, e que a justiça requer a sua promoção para todos. Por fim, aos dois valores gerais correspondem duas condições sociais que definem a injustiça: a opressão, i. e., o constrangimento institucional no autodesenvolvimento pessoal, e a dominação, i. e., o constrangimento institucional na autodeterminação pessoal (YOUNG, 1990, p. 37-38).

### **3 Filosofia política como utopia realista: a proposta rawlsiana**

Com Rawls, ficou estabelecido que a teoria e a filosofia política normativa podem indagar-se sobre e o que torna justa uma sociedade democrática. A resposta para essa questão geral afeta pensamentos e atitudes fundamentais sobre o mundo como um todo, além de ser capaz de limitar e inspirar o modo pelo qual cada um se envolve efetivamente na esfera política. Isso não quer dizer que debates teóricos e filosóficos são a matéria primeira da prática política ou de uma ciência política que se pretende positiva. Novamente, com Rawls, pode-se afirmar que esses debates não perdem sua importância quando seus limites são aceitos. Suas respostas, explica o filósofo político, carregam a potencialidade de “moldar as atitudes políticas fundamentais da cultura pública e a condução da política” (RAWLS, 2011, p. LXVIII).

Esse tipo de proposta teórica depende de um pressuposto fundamental: uma sociedade política razoavelmente justa é possível, mas precisa, por sua vez, que a natureza moral dos seres humanos os capacite a compreender e a agir de acordo com uma concepção política razoável do direito e da justiça e que lhes possibilite ser motivado por tal concepção no sentido de dar apoio a uma sociedade regida por seus ideais e princípios. Isso quer dizer que os cidadãos que crescem sob instituições justas e razoáveis serão capazes de sustentar essas instituições e agirão para assegurar que essa realidade se perdure (RAWLS, 2000, p. 7). Em seus livros *Uma Teoria da Justiça* e *O Liberalismo Político*, Rawls procurou oferecer argumentos sobre os quais seria a concepção mais razoável sobre a justiça em um regime democrático. Essa concepção política de justiça é, em primeiro lugar, uma concepção moral com objeto específico: a estrutura básica de um regime democrático constitucional; segundo, não decorre da aceitação dessa concepção política qualquer concepção religiosa, filosófica ou moral específica, ou seja, a concepção política apresenta-se como razoável na medida em que tem como foco uma estrutura básica; terceiro, essa concepção política não tem qualquer embasamento em uma doutrina abrangente, mas sim

em determinadas ideias fundamentais consideradas latentes em uma cultura política pública de uma sociedade democrática (RAWLS, 2011, p. 205-206).

Na elaboração dessa concepção política de justiça, há basicamente uma defesa sobre como os cidadãos devem conceber uns aos outros; como deve ser a psicologia moral desses indivíduos para que sejam capazes de agir adequadamente em uma sociedade justa ao longo do tempo; uma defesa de como deve ser a estrutura institucional de uma sociedade justa; e quais os procedimentos políticos mais adequados a essa ideia de justiça – aqui ganha espaço o debate sobre a ideia de razão pública, por exemplo. É sabido que todos esses passos seguidos pela teoria rawlsiana estão circunscritos ao problema da justiça em sociedades democráticas constitucionais. Nesse sentido, poder-se-ia perguntar: De que modo a filosofia política ou teoria política pode ser considerada parte da cultura política pública de uma sociedade democrática?

Primeiro, considera Rawls (2001, p. 1-5), a filosofia pode ser resultado de conflitos políticos irreconciliáveis e da necessidade de se lidar com o problema da ordem e da estabilidade. Seu lado prático define-se pelo enfrentamento de questões profundamente controversas e na verificação se, não obstante aquilo que se apresenta, é possível identificar uma base que poderia fundamentar acordos morais e filosóficos. Nos casos em que tal base de acordo não puder ser construída, isso porque as diferenças são irreconciliáveis, a saída poderia ser reduzir essas diferenças no sentido de manter a cooperação social com base no respeito mútuo entre os cidadãos.

Segundo, a filosofia política deve cumprir o papel da orientação. Isto é, a filosofia política pode contribuir para o modo como cidadãos de uma sociedade política<sup>9</sup> podem pensar o conjunto de suas instituições políticas e sociais, suas metas e reivindicações básicas. Isso quer dizer que os membros dessa sociedade política não podem prescindir de uma concepção que lhes permita compreender a si mesmos, e seus pares, como membros com um status político, em uma democracia, como cidadãos iguais, e compreender de que modo esse status afeta a relação que estabelecem com o seu mundo social. De modo mais geral, a ideia que está sendo defendida é a de que cabe à razão e à reflexão (teórica e prática) orientarem no plano conceitual os possíveis fins – individuais, associativos, políticos e sociais. A filosofia política é capaz de realizar este papel de orientação elaborando princípios que permitam identificar quais são os fins razoáveis e racionais, evidenciando como esses fins podem ser articulados em uma sociedade justa e razoável.

O terceiro papel, continua Rawls, é o da reconciliação. A filosofia política pode acalmar nossas frustrações em relação a nossa sociedade e a sua história, mostrando de que modo suas instituições, entendidas de uma maneira adequada do ponto de vista filosófico, são racionais e se desenvolveram ao longo do tempo de maneira tal que explica sua constituição atual. É preciso afirmar o mundo social positivamente combatendo, assim, a completa resignação. Entretanto, é

---

<sup>9</sup> Rawls não faz uso da ideia de “comunidade política” por uma razão específica. Se por comunidade política entende-se um corpo de pessoas unidas por uma mesma doutrina abrangente, ou parcialmente abrangente, então, dado o fato do pluralismo razoável – pressuposto básico de uma sociedade com instituições livres – o uso da noção torna-se inadequado. Também não podemos usar a noção, bem mais fraca, de simples “associação”, já que não entramos na sociedade voluntariamente: nos encontramos numa determinada sociedade política em um certo momento histórico.

preciso ser prudente quanto a esse ponto. Ao afirmar que a filosofia política deve cumprir seu papel de reconciliação, não se espera que se faça uma defesa da ordem injusta e indigna. Ao contrário, a ideia fundamental na formulação é mostrar como as nossas instituições *poderiam* ser justificadas a partir de condições gerais de justiça (o que significa reconhecer que, na maior parte dos casos, elas não podem ser aceitas tais como estão constituídas). A diferença entre uma simples ideologia, no sentido proposto por Marx, e a filosofia política repousa nesta sua capacidade de reconciliar-se sem se resignar e acabar por reafirmar realidades injustas.

Por fim, a filosofia deveria ser entendida como realisticamente utópica. Talvez esse aspecto resuma adequadamente os outros pontos e adicione uma ideia importante a eles, qual seja: a filosofia política deve ser capaz de oferecer um exame dos limites e possibilidades políticas reais, praticáveis. Nas palavras do autor,

As expectativas para nossa sociedade futura residem na crença de que o mundo social nos permite, ao menos, uma ordem política aceitável [decent], de tal forma que um regime democrático razoavelmente justo, ainda que não perfeitamente justo, seja possível. Dessa forma perguntamos: o que seria uma sociedade democrática justa, estruturada a partir de condições razoavelmente favoráveis mas ainda assim historicamente possíveis, permitidas pelas leis e tendências do mundo social? Quais princípios e ideais essa sociedade deveria satisfazer, dadas as circunstâncias da justiça em uma cultura democrática tal como a conhecemos? [...] o problema aqui é que os limites do possível não são dados por aquilo que é efetivo, uma vez que podemos alterar, em maior ou menor grau, nossas instituições políticas e sociais (RAWLS, 1999, p. 4-5).

A teoria se reconcilia com a realidade política e social na medida em que é capaz de estender o que está estabelecido como limite das possibilidades políticas aplicáveis: a teoria pode e deve alargar os limites do possível, guiar a ação para além do *status quo*. Tal reconciliação é possível na medida em que apresenta uma resposta para o problema da justiça, no contexto das democracias constitucionais, que não são meras possibilidades lógicas, mas estão profundamente conectadas com inclinações e tendências do mundo social. Disso não se deriva que a teoria é capaz de determinar o tempo e o espaço da realização deste ideal de sociedade e de justiça. Porém, como sugere Rawls (2000, p. 128),

Do mesmo modo que temos boas razões para acreditar que uma ordem política e social autossustentada e razoavelmente justa seja possível, tanto no plano doméstico como no plano internacional, também podemos acreditar que nós iremos, algum dia, em algum lugar, alcançá-la; e, se esse é o caso, podemos fazer algo para realizá-la. Isso por si só, a despeito de nossos eventuais sucessos ou fracassos, é o bastante para eliminar os perigos da resignação e do cinismo. Ao mostrarmos como o mundo social poderia realizar as características de uma utopia realista, a filosofia política fornece um objetivo político de longo prazo. Buscar realizá-las fornece o sentido necessário para o que podemos fazer hoje.

Não é difícil concluir que para essa visão sobre a filosofia política a teoria deve ser

capaz de guiar ações em situações não ideais. Uma teoria puramente procedimental, que não contivesse princípios para uma ordem social justa, não teria qualquer utilidade para o objetivo político de iluminar as injustiças. Como resume Rawls (2011, p. 337), “Uma concepção de justiça deve especificar os princípios estruturais necessários e apontar a direção geral da ação política”. Mas, se faltar a formulação ideal para as instituições básicas, não haverá qualquer fundamento racional a partir do qual os processos sociais possam se ajustar de maneira tal que preservem a justiça de base, nem mesmo para eliminar as injustiças presentes. Nesse sentido, a teoria ideal, que define o que é uma estrutura básica justa e quais os princípios de justiça que devem guiá-la, é um complemento indispensável para a teoria não ideal, sem o qual o desejo de mudança fica sem uma rota possível (RAWLS, 2011, p. 338).

Além de estabelecer qual a relação entre teoria ideal e teoria não ideal, Rawls, ao contrário do que parece interpretar Young, opta por um diagnóstico sobre as injustiças em nosso mundo atual como ponto de partida. Diferente do que supõe a autora, o modelo rawlsiano não depende, desde o início, da construção de uma imagem que refletiria um mundo ideal possível que serviria como a lente a partir da qual a realidade poderia ser vista. De modo algum, a afirmação de acordo com a qual o método proposto por Rawls seria “top-down”, como supõe Jagger, está correta. Como argumenta Valentini (2009, p. 335-337), Rawls é um dos teóricos normativos que optou<sup>10</sup> por formular uma teoria sensível aos fatos e isso quer dizer que o ponto de partida não são os ideais morais ou reflexões racionais sobre estados de coisas no plano ideal. Ou seja, a questão que a teoria rawlsiana não procura responder é o que é a justiça para toda e qualquer realidade social, mas sim, quais princípios deveriam governar o exercício do poder político, ou da coerção política, para que possa ser justificado, no contexto das sociedades democráticas? O apelo que a formulação rawlsiana faz à teoria ideal, como já foi dito, é inegável. Porém, não pode ser analisado sem o seu sentido prático que retoma a concepção de filosofia política que está sendo defendida:

Segundo a visão de Rawls, apelar para concepções idealizadas de sociedade e de pessoa “é um modo de continuar a discussão pública quando entendimentos compartilhados de menor grau de generalidade foram previamente rompidos”. A tarefa da filosofia política e da teoria ideal é reduzir (e com sorte resolver) esses desentendimentos, oferecendo uma “perspectiva pública de pensamento” [public framework of thought] a partir da qual podemos avaliar a justiça ou a injustiça de distribuições efetivas de recursos em uma dada sociedade (VELENTINI, 2009, p. 336-337).

A respeito da dependência do modelo de Rawls em relação a pressupostos utópicos, é possível sustentar justamente o contrário: o modelo depende *essencialmente* de afirmações realistas como ponto de partida. É preciso adaptar nossos princípios morais às capacidades motivacionais dos seres humanos. De modo mais simples, Rawls aceita que princípios dependem de certas verdades sobre a condição dos homens e mulheres e que instituições justas devem ter a capacidade de bloquear, delimitar e restringir deficiências motivacionais; devem atrelar aquelas

<sup>10</sup>E boa parte da justificção para essa opção parece estar naquilo que o teórico descreve como o papel da filosofia política entendida como uma utopia realista.

motivações não morais aos fins morais, compensando, assim, as limitações individuais a partir da reunião dos conhecimentos e vontades das pessoas<sup>11</sup>. Não se pode esquecer que a proposta rawlsiana, do ponto de vista metodológico, propõe um equilíbrio entre o realismo (como os homens e mulheres são) e a utopia (como uma sociedade democrática justa, bem-ordenada, deveria ser).

A crítica formulada por Young ao “paradigma distributivo” erra por não perceber que a proposta rawlsiana contempla tanto a necessidade de se começar o argumento normativo a partir de um diagnóstico sobre as injustiças do mundo quanto sobre como, mesmo no plano da teoria ideal, é preciso que algumas suposições realistas nunca sejam abandonadas (POGGE, 2007, p. 157-160). Frente a essas colocações, será que a cobrança de Young sobre a suposta falta de teoria social é adequada?

Uma resposta rápida a essa questão poderia ser a de que a demanda só é adequada se aceitarmos que uma teoria da justiça precisa de um tipo específico de teoria social. Ou seja, uma teoria social que seja capaz de identificar, por exemplo, qual o potencial que os agentes de uma determinada sociedade têm para agirem de forma justa. Contudo, isso não quer dizer que Rawls não suponha algum tipo de teoria social no seu modelo. Primeiro, poder-se-ia citar uma suposição sociológica forte sobre os bens primários que o autor não pode prescindir.

[...] bens primários são socialmente estratégicos. Isso significa que caso esses bens sejam distribuídos de modo justo, tal como exigido pelos princípios de justiça [...] então outras formas de injustiça dificilmente ocorreriam. O pressuposto é o de que, dada uma distribuição justa de bens primários, indivíduos e associações poderão se proteger por si mesmos contra as formas remanescentes de injustiças institucionais. Acredito que tanto Marx como Mill poderiam facilmente aceitar esse pressuposto. Marx procurava enfatizar isso por meio do controle dos meios de produção como fonte da renda e da riqueza social, Mill, por sua vez, enfatizava a importância das liberdades e oportunidades pessoais (RAWLS, 1975, p. 545-546).

Mas, as suposições sociológicas não param por aqui. Antes de continuar o argumento, vale notar que, mais uma vez, ao contrário do que parece supor Nozick, e junto com ele Young, Rawls assegura um espaço importante para os meios e o processo de produção<sup>12</sup>. Para continuar a responder à crítica de acordo com a qual faltaria para a formulação rawlsiana teoria social pode-se voltar para a definição de justiça que Rawls apresenta nas primeiras páginas de seu livro

<sup>11</sup>Young cita Nozick e reproduz a seguinte crítica do autor: o caráter a-histórico deste modelo de teoria distributiva ignora o processo, que é o que importa por criar os bens e produzir os padrões distributivos em uma determinada sociedade.

<sup>12</sup>Uma teoria capaz de captar os processos e a estrutura das tomadas de decisões questiona não apenas quem tem a autoridade efetiva para decidir determinadas coisas, mas também questiona as regras e os procedimentos de acordo com os quais determinadas escolhas são tomadas em detrimento de outras. A divisão do trabalho também deve ser um fator importante: não é suficiente a preocupação com o modo como os cargos e ocupações são acessados por indivíduos ou grupos. É preciso ser sensível ao modo como as ocupações são definidas. Por fim, a cultura, ou seja, os símbolos, significados, hábitos, comportamentos, a história e todos os elementos através dos quais as pessoas expressam suas experiências e se comunicam são elementos centrais na determinação e na qualificação das posições sociais e nas oportunidades que são oferecidas a um indivíduo.

*Uma Teoria da Justiça.* A ideia é que fique evidente que a afirmação de que a estrutura básica é o objeto da justiça conta necessariamente com um tipo de teoria social. Isso porque, primeiro, (i) o enfoque é estrutural – as ações são estruturadas através de regras que impactam tanto positivamente quanto negativamente nos planos e expectativa de vida dos agentes; segundo, a proposta também é (ii) é institucional – as instituições importam, pois são um meio necessário para a implementação das exigências da justiça. Vamos aos detalhes.

De acordo com o que afirma Rawls (2008, p. 4), “A justiça é a virtude primeira das instituições sociais, [...] as leis e as instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformuladas ou abolidas se forem injustas”. A justiça entendida como justiça social tem como objeto a estrutura básica da sociedade, ou melhor, “o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social” (RAWLS, 2008, p. 8).

A estrutura básica é o principal objeto da justiça social, explica Rawls, “porque suas consequências são profundas e estão presentes desde o início”. A forma institucional afeta incontestavelmente seus membros e determina, em grande escala, o tipo de pessoa que desejam ser, do mesmo modo que determinam o tipo de pessoa que são. A estrutura social, segue Rawls em seu *Liberalismo Político*, também limita de maneiras diferentes as ambições e expectativas das pessoas, pois, em grande medida, verão a si mesmas, de acordo com a posição que ocupam nessa estrutura e precisam levar em consideração os meios e oportunidades com os quais podem realisticamente esperar. De modo geral, “a estrutura básica molda a forma como o sistema social produz e reproduz, ao longo do tempo, certa forma de cultura compartilhada por pessoas que têm certas concepções de bem” (RAWLS, 2011, p. 319).

Ao definir o escopo de sua teoria, Rawls está também se comprometendo com uma certa teoria social que tem como foco específico as instituições. O enfoque é estrutural e institucional, na medida em que se afirma a ideia de acordo com a qual diferentes estruturas moldam diferentes ações e expectativas dos sujeitos em uma determinada sociedade. Todavia, disso não se pode deduzir facilmente, como faz Young, que há uma suposição atomista e estática da sociedade e da agência. Mais uma vez, Rawls é explícito sobre a importância da relação entre os agentes e as estruturas sociais. O foco na estrutura básica implica em uma preocupação não somente com os fins últimos e expectativas em relação a nós mesmos, mas também com a maneira como os nossos talentos e capacidades realizadas refletem, em larga medida, em nossa história pessoal, nas oportunidades que tivemos e na nossa posição social (RAWLS, 2011, p. 320).

O que a teoria da justiça deve ser capaz de regular e que, portanto, faz parte de seu escopo são aquelas desigualdades de perspectivas de vida entre cidadãos que resultam de posições sociais iniciais, vantagens e contingências históricas. A teoria rawlsiana se concentra naquelas desigualdades da estrutura básica da sociedade. Essas seriam as desigualdades mais fundamentais. Uma vez que se tenha desenhado os princípios apropriados para regulá-las e que as instituições necessárias estejam estabelecidas, seria possível resolver com mais facilidade o problema não solucionado de outras formas de desigualdades (RAWLS, 2011, p. 321). Os limites da teoria estão claramente definidos, ao contrário do que afirma Young. E isso quer dizer que

existe o reconhecimento por parte de Rawls de que existem relações injustas que não serão objeto primeiro de sua teoria da justiça social.

O grande problema da análise de Young não está exatamente nas críticas que dirige ao “paradigma distributivo”. Várias das suas críticas são extremamente interessantes quando se respeita a necessidade de se pensar a relação entre uma proposta normativa e as injustiças do mundo real. O problema é se essa crítica identifica o alvo corretamente. É preciso avaliar se Rawls, de fato, se encaixa no tipo de crítica que é dirigida tanto ao tal “paradigma distributivo”, na versão de Young, e ao “institucionalismo transcendental”, como é pensado por Sen.

## 4 Considerações finais

O objetivo aqui era o de analisar duas respostas positivas à questão se a teoria normativa deve ser capaz de guiar a ação no plano não ideal, evidenciando as falhas das acusações empreendidas à Rawls por Young. Como vimos, as duas perspectivas teóricas, não obstante as suas irredutibilidades, se aproximam quando precisam encontrar um lugar para as demandas que o mundo faz para a teoria e filosofia política. Sim, para Rawls e para Young, a teoria normativa, deve se responsabilizar com a construção de padrões que justificam e condenam práticas em contextos reais.

As duas posições ganham ainda mais sentido quando, como filósofos e teóricos políticos, precisamos enfrentar o que Jeremy Waldron (2013, p. 5-6) chamou de “indústria da justiça” e “indústria da igualdade”. Sabemos que o trabalho de Rawls inspirou, e continua a inspirar, um grande número de teóricos (R. Dworkin, A. Sen, M. Walzer, G. A. Cohen) que passaram a examinar não somente a ideia da justiça, mas também sua relação com a igualdade; passaram a se perguntar qual a tipo de igualdade deveríamos nos esforçar para alcançar; questionaram se a igualdade deveria ser mesmo o ideal a ser perseguido e propuseram que a prioridade da preocupação moral deveria ser aqueles e aquelas que estão pior situados; pensaram sobre a importância da sorte bruta e das circunstâncias na avaliação da relação entre a justiça e a igualdade; examinaram a importância da escolha individual na determinação de resultados injustos; discutiram qual deve ser o critério mais apropriado para determinar a distribuição justa de bens ou capacidades e ficaram procurando qual métrica é a mais adequada para uma teoria da justiça. O que parece ter escapado, continua Waldron, são os aspectos que tornam a passagem da formulação de princípios para aquelas reivindicações por justiça e igualdade no plano real possíveis. Com algumas exceções<sup>13</sup>, não se enfrentaram adequadamente questões sobre qual o processo político, o arranjo institucional e a estrutura política, incluindo a estrutura institucional e seus processos, que poderiam ter implicações na efetivação de mudanças em

---

<sup>13</sup>Young tem duas inspirações diretas na elaboração dessa concepção: Agner Heller e Jürgen Habermas. Heller elabora uma concepção ético-política incompleta sobre a justiça. Nessa visão, a justiça não pode ser resumida a princípios de distribuição. Justiça representa muito mais do que isso. Justiça significa um conjunto de perspectivas, princípios e procedimentos para avaliar normas institucionais e regras. A partir da ética comunicativa habermasiana, Heller sugere que a justiça é primariamente a virtude dos cidadãos, de pessoas deliberando sobre problemas que enfrentam como coletividade em suas instituições e ações, em condições livres de dominação e opressão, marcadas pela reciprocidade e pela tolerância mútua da diferença.



direção à justiça e à igualdade, no plano nacional e no nível global.

Afirmar que é preciso lidar com essas demandas não quer dizer, de modo algum, que os esforços normativos são irrelevantes, mas apenas que, se levarmos a sério a ideia de uma utopia realista ou de uma teoria crítica fundada na atenção para o sofrimento concreto, então devemos reconhecer a incompletude e os limites daqueles debates que apresentam respostas apenas para “o mundo como deve ser”. Para finalizar, sobre a teoria crítica normativa e a teoria liberal contratualista, é evidente que é preciso que se façam algumas escolhas. Contudo, o tipo de opção sobre qual o grau de idealização que a teoria deve ter e como se deve lidar com a possibilidade da crítica deve ser feita sempre em relação *a que tipo de pergunta* a teoria se propõe e *qual o caminho* mais adequado para respondê-la. O objeto tem sempre a primeira palavra.

## Referências

BARRY, B. *Why Social Justice Matters*. London: Polity Press, 2005.

FORST, R. *Contextos da justiça*. São Paulo: Boitempo, 2010.

HONNETH, A. Teoria crítica. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (Org.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora da Unesp, 1999. p. 503-552.

JAGGER, A. L’Imagination au pouvoir: comparing John Rawl’s Method of Ideal Theory with Iris Marion Young’s Method of Critical Theory. In: FERGUNSON, A.; NAGEL, M. (Ed.). *Dancing with Iris: the philosophy of Iris Marion Young*. Oxford: Oxford Press. p. 95-102. 2009.

NOZICK, R. *Anarchy, state, and utopia*. New York: Basic, 1974.

RAWLS, J. Fairness to goodness. *The Philosophical Review*, v. 84, n. 4, p. 536-554, 1975.

\_\_\_\_\_. *The law of peoples*. Cambridge-Mass: Harvard University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Justice as fairness: a restatement*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *O liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

ROTHSTEIN, B. *Just Institutions Matter: the moral and political logic of the universal welfare state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SEN, A. *A ideia de Justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TAYLOR, C. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

VALENTINI, L. On the apparent paradox of Ideal Theory. *The Journal of Political Philosophy*, v. 17, n. 3, p. 332-355, 2009.

VITA, A. de. Critical theory and social justice. *Brazilian Political Science Review*, v. 8, n. 1, p. 109-126, 2014.

WALDRON, J. Political Theory: an inaugural lecture. *The Journal of Political Philosophy*, v. 12, n. 1, p. 1-23, 2013.

WALZER, M. *Spheres of Justice: a defense of pluralism and equality*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

WILLIAMS, B. *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

YOUNG, I. M. Toward a critical Theory of Justice. *Social Theory and Practice*, v. 7, 3. ed., p. 279-302, 1981.

\_\_\_\_\_. *Justice and the politics of difference*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. Rawls's Political Liberalism. *The Journal of Political Philosophy*, v. 3, n. 2, p. 181-190, 1995.

\_\_\_\_\_. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

# A FACE ESPECULAR DA VIOLÊNCIA E DA ESTÉTICA

## SPECULAR FACE OF THE VIOLENCE AND THE BEAUTY

José Londe da Silva<sup>†</sup>  
Wellington Amâncio da Silva<sup>‡</sup>

**Resumo:** Este breve ensaio pretende discorrer sobre a aparente relação entre estética e violência ou da natureza de violência da estética e de estética da violência presentes na história. Não abordaremos essas categorias a partir da tradicional filosofia do belo, mas a partir da uma ótica nietzschiana voltada à moral e à política. A partir deste autor, tentaremos clarificar, mesmo que minimamente, certas repetições históricas do mesmo fenômeno.

**Palavras-chaves:** Estética. Violência. Contemporaneidade. Nietzsche.

**Abstract:** This short essay aims to discuss the apparent relationship between aesthetics and violence or, as it were, the nature of the aesthetic violence and aesthetics of violence present in history. Not address each of these categories from the traditional philosophy of the Beautiful, but from a Nietzschean perspective focused on moral and political. From this author, we will try to clarify, even minimally, certain historical repetitions of the same phenomenon.

**Keywords:** Aesthetics. Violence. Contemporaneity. Nietzsche.

## 1 Introdução

Estética é um ramo da filosofia que trata da natureza do belo e da arte em seus fundamentos. Ela estuda os juízos de valor e a percepção destes juízos para o que é considerado belo e como este, por sua vez, justifica a própria ideia contida na obra. As emoções e ideias majoritárias se reproduzem a partir dos fenômenos estéticos em seus condicionamentos prévios às ideias instituídas do bem e do mal – dessa perspectiva tradicional de juízo, a obra de arte é uma aprovação às emoções e ideias majoritárias acerca do que é bom e do que não é. Em Estética, as diferentes formas de arte em sua mais alta expressão e a técnica artística, adotadas e expressas, estão entrelaçadas nos ideais historicamente construídos e constituídos por um

---

<sup>†</sup> É Licenciado em História pela Universidade Federal de Alagoas - UFA; especialista em Ensino de Filosofia e membro do Grupo de Pesquisa Nietzsche. E-mail: [joselondeable@gmail.com](mailto:joselondeable@gmail.com).

<sup>‡</sup> É Mestre em Ecologia Humana pela Universidade Estadual da Bahia - UNEB; Pedagogo e membro do Grupo de Pesquisa Nietzsche. E-mail: [welihamancio@hotmail.com](mailto:welihamancio@hotmail.com).

grupo específico de poder em uma sociedade; elas são valorizadas como padrões máximos que corroboram para a conservação do espírito do grupo. Neste sentido, a ideia de obra de arte e de criação está condicionada a valores profundamente correntes em dada sociedade como quintessência; a relação entre matérias e formas nas artes legitima sempre a expressar uma forma ideologicamente desejável – a obra-prima pode ser a realização deste ideal e a posse de tal poderará justificar certos meios e finalidades de controle psicossocial, ideológico, político pelas vias dos sentidos da coletividade.

No passado, para Aristóteles e Platão, o belo, o bom e o verdadeiro tornavam-se coesas às representações contidas na obra; certa unidade, entre obra concreta e juízos ideais abstratos, emanava em sua constituição ordenada e harmoniosa propiciando senso de estabilidade e possibilidades de uma apologia aos sentimentos e ideias em sintonia com o tipo de sociedade desejada por uma parcela da sociedade. A essência do belo seria alcançada e representada na identificação do belo com o bom, tendo em conta os valores morais em determinado tempo histórico. Portanto, a ligação do belo com o bom se dá pela justificativa manifesta na obra ao autenticar, em matéria, forma e conceito, com valores majoritários ditos universais. Se o belo reproduz sempre as feições homem e é pelo homem compreendido como linguagem na arte, não escapa dessa reprodução certos aspectos de violência inerentes ao homem. Seja associada quase que compulsoriamente ao belo, um conceito de propositura adequado, em que tudo que é “elegante” deve ter seu lugar de nascença em um princípio valorativo, em que costumeiramente se convencionou chamá-lo bom. Antes, é preciso saber que por estética compreende-se um campo da Filosofia que reflete acerca da beleza sensível, geralmente no âmbito do fazer artístico. Por sua vez, o belo se conceitua como aquilo que se materializa ordenadamente por meio de representações que conota e denota harmonia, em face de convenções previamente instituídas sob tais conceitos. Faz-se mister dizer que em estético o que é bom procede do belo, entendido sempre como manifestação do garboso, do valor bem e, sobretudo, da razão, da racionalidade. Nem um pouco é percebido como um termo volátil de múltiplas nuances no campo dos significados, partindo de perspectivismos variegados, levando em conta o olhar de cada indivíduo, de cada povo sobre o que pode ser chamado ou apreendido como estético, belo e bom –, racional, portanto. Em outras palavras, tal racionalidade apenas considera seu próprio éthos como referencial de beleza em face das alteridades. Para Moran (2003), a racionalidade é o estabelecimento de adequação entre uma coerência lógica (descritiva, explicativa) e uma realidade empírica (MORAN, 2003, p. 157). Assim, tudo que é belo é, antes de ser refletido, subjetivado pela tendência do sensível ao apreender facilmente pela emotividade conquistada. No campo dessa racionalidade estética, isto é, dessa descrição, representação e narrativa da beleza instituída para seus fins, a “razão” do belo conquista.

Além de pouca perceptibilidade quanto ao significado do que é e do que quer uma estética nesses tempos, porquanto é preciso uma análise aprofundada no campo linguístico, antropológico, etnológico, histórico, et cetera, para não incorrer numa investigação superficial, caindo na malha fina do senso comum. Nesse sentido, aqui, analisaremos as representações da estética e da violência na História como um tipo de discurso característico. Há o fato também

não muito observado no que diz respeito a tal conceito –, de que a estética em toda a história humana foi e é instrumentalizada para alcançar a legitimação do poder, da glória e da violência por vias “não violentas”, isto é, quanto todos os seus mecanismos visavam a conquistar os espíritos desavisados pela contemplação, encanto e sedução dos sentidos. No entanto, quando não resolvida essa questão, entrava em cena outro poder, o da violência concreta em sua expressão bélica. Antes de tudo, se faz necessário apresentar um breve panorama da história do Ocidente para que tenhamos noção dessa relação violência/estética.

## 2 História e estética da violência

De fato, a história da relação entre violência e estética remonta a tempos imemoriáveis e, se fôssemos nos debruçar sobre esse universo, teríamos o problema de não dar conta de tal intento. Afinal de contas, nem tudo foi escrito, pois, como disse Hegel (2000), “os momentos tranquilos dos homens são páginas em branco”.

A frase de Hegel é esclarecedora, já que a história do seu ponto de vista só começa com a escrita e é exatamente aqui onde se inicia a dor – a violência/estética. Isto é, a escrita da história é sempre feita pelos vencedores que inventam suas narrativas a partir da visão unilateral dos fatos em que a tendência é silenciar e invisibilizar os perdedores. É no silêncio perpétuo da história não escrita onde “residem” as narrativas de dor para sempre perdidas. Portanto, a escrita da história se inicia com a dor dos vencidos nas entrelinhas das elegias, das epopéias e dos épicos. Não que não houvesse a tirania, o controle, o poder absoluto de grupos sobre outros legitimados pela estética e a violência antes da história escrita, mas é fato que as encontramos juntas, indissociáveis como ferramentas ideológicas para a manutenção do poder, porquanto a violência impõe o medo pelo poder exercido, enquanto a estética é a própria manifestação do poder que se revela em violência de sedução, isto é, de ser “desarmado”, “conquistado”, “colonizado” pela ideologia instituída pelo belo. E tudo é parte da história escrita. A estética e a violência presentes na história escrita constituem-se em um referencial de mundo histórico, um modelo do que fora a história passada, do que deve ser o presente e, a partir daí, do que deverá ser o futuro. Seus aspectos ideológicos residem mesmo nas representações dos “fatos”, no que eles contam e aconselham em suas entrelinhas; residem no silenciamento dos *sem história*.

Partimos do princípio da história escrita, tendo em vista que a conhecemos melhor. Porém, é bom que fique claro: o conhecimento ao qual nos referimos é algo produzido pelas interpretações ou tentativas de entender as coisas que estão constantemente deixando de ser. Portanto, há uma dificuldade de se chegar a um *verdadeiro* conhecimento.

Ora, se nos é bastante complexo compreender a rocha talhada, mais doloroso ainda para o nosso trabalho é decifrar a rocha bruta. O que não foi dito, com certeza, é muito maior. O que podemos dizer é que o que foi deixado no esquecimento esconde maior violência, estética e poder. O próprio esquecimento é o refugio do belo, resto de pedra calcária de estátua, esculpida à força. A pedra, em sua forma natural, é pela força modelada. Aprecia-se sua nova aparência enquanto sua feição original inexistente. A violência da estética está justamente em apagar um passado que não convém à ordem estabelecida.

Violência e estética estiveram sempre juntas. Quanto a isto não há dúvida. Os templos babilônicos, com os seus deuses multiformes que os protegiam, os grandes seres alados, suas muralhas, a habilidade na guerra de seus guerreiros, seus estandartes, a performatização de seus exércitos no campo de batalha e a estupenda destreza com suas armas apontadas para um objetivo comum – o massacre do inimigo – exibem a harmonia e sincronização da violência com a estética. Não era diferente com os Assírios, cuja violência extremada, por meio de sua técnica de guerra e da carnificina que faziam em batalha sempre caracterizada por uma estética de descomunal organização, perpetuou o legado do horror entre os povos guerreiros. Como instrumentos em si, as armas de guerra apresentavam o belo da sua manufatura como objeto trabalhado – o que confundia a beleza da peça com a finalidade violenta da sua destinação; nas carroças de guerra, viam-se baixos relevos, brasões, inscrições coloridas – o resultado de apurada técnica, mas, logo após eram banalizadas pela destruição do fogo. Nas fileiras, nos sons dos tambores antigos, no urro coletivo dos exércitos, havia, nessa performatização, uma sincronia<sup>1</sup> - um dos conceitos que justifica o belo – em seguida no caos da batalha, nenhuma beleza era capaz de consolar um soldado ferido ou um amigo que perdia seu companheiro: o belo aí era um ardil.

Cultura não menos violenta e estetizante foi representada pelos Persas. Seus monumentos, seus deuses marcados pelo hibridismo – parte homem, parte animal –, seus palácios suntuosos, enfim, sua arquitetura poderosa e seu invencível exército expressavam de modo claro a superposição entre violência e estética, o imbricamento das duas impondo poder e domínio.

Mas nenhum povo soube manipular tão bem a estética e violência como os gregos e os romanos. A cultura grega e a romana, pontuadas por um grau de alta civilização, não estavam alheias à excrecência da violência, especificamente os romanos. Toda essa violência repousava nos braços poderosos de uma cultura refinada e que tinha como princípio uma estética assombrosa. Assim também se comportaram os povos árabes com seus minaretes e suas glamorosas mesquitas e madrassas, com seus exércitos perfilados e performáticos, sob a égide de um califado universal.

A idade média não foge ao caso. Muito pelo contrário, estética e violência são representadas pelas grandes catedrais, mosteiros, pelas máquinas de tortura, pelos paramentos, as persignações, a liturgia e o poder clerical, pela verdade apresentada em tamanha grandeza, elaboração, beleza e retórica em detrimento da verdade menor do camponês, por exemplo. Em outras palavras, o estabelecimento da verdade como legítima pode ser dado através desse recurso de poder arquitetônico, retórico, linguístico, bélico, ornamental. Todos esses instrumentos e dispositivos foram elaborados para a manutenção do poder. Primeiro, pelo convencimento “pacífico” e, depois, pela fogueira, a estética dos discursos do fogo purificador.

Assim como na Idade Média, nos tempos modernos, que começam com a revolução francesa, há uma reviravolta de paradigmas instituidores da verdade, da beleza e da violência. Troca-se o saber antigo da religião pela racionalidade moderna da razão. A estética e a violência chegam ao seu ápice, agora com um novo elemento – a razão. Fruto do mundo moderno, o

---

<sup>1</sup> A sincronia como ordem e harmonia é uma das categorias estudadas em Estética.

mundo contemporâneo herdou a razão como fundamento da estética e da violência. Aqui, elas se confundem à medida que uma não se desvincula da outra. *Ratio*, isto é, razão, como representação da Ordem Lógica do mundo civilizado, foi encontrar nas Colônias africanas e indianas seu etnocentrismo devastador – um misto de interesse econômico justificado pela barbárie do outro, pela incivilidade do outro.

Assim, há uma estética da guerra, do poder das ideias, que não raramente dá a sustentação a elas. É, portanto, a estética manifestada nos *discursos idealizantes* atinente ao melhoramento das sociedades humanas sobre um ponto de vista de uma maioria instituidora de sentidos de mundo ideal, carregados de incertezas. Tais discursos – que partem sempre de uma ideologia de “autopreservação”, pela qual se deve lutar, e, na luta, dependendo das circunstâncias postas, deve-se matar ou morrer encantam pela estética assim como o canto da sereia: seus hinos, estandartes, brasões, medalhas etc. O que são as ideias então? São territórios linguísticos, sob os quais os homens vivem, com os quais lutam e pelos quais matam; são valores semânticos, tão somente engalanados por um esteticismo estupidamente convincente. Assim, os homens lutam para manter o seu território, suas ideias e, para isso, eles vão às últimas consequências. Os movimentos totalitários de massa são exemplos indiscutíveis. O nazismo foi às vias de fato em busca da concretude de seus ideais, de um mundo melhorado, tendo como base desse mundo onírico e hospicialista a ideia de raça pura.

Desse modo, os movimentos de poder e violência são atrativos pela garbosidade de seu esteticismo, isto é, pela obviedade das suas representações naquilo que descrevem e para o quê remetem; pelo senso de organização de suas fileiras, preceitos, diretrizes, rituais, objetos de “culto”, valores morais e objetos opostos, justificativa da sua existência e enfrentamento. Mas, o canto que mais entorpece é o do mundo liberal. Ele acredita ser livre, já que têm direitos e deveres, que pode consumir, ter dinheiro, ir e vir, ter uma vida confortável ou não, escolher a música que quiser ouvir, amar a quem quiser, a roupa que quiser vestir, enfim, ele acredita em sua liberdade. Entretanto, tudo isso pode não passar de um mecanismo de controle. Disto, o homem liberal seria um homem fadado à obediência, a manter as coisas como elas estão, inclusive a desigualdade entre eles, desigualdade essa que se torna mais abismal quando se trata do plural.

A crença de que há uma liberdade doméstica o homem, torna-o “um animal de rebanho [...] como a única espécie de homem permitida”, como diz Nietzsche (2005, § 199, p. 86; 2009, § 4). A liberdade é uma farsa, um engodo que tem como objetivo apenas manter a obediência – o poder. Segundo Nietzsche (2005, § 9, 22, 38, 40; 2001, § 354.), é falsa porque não há igualdade, pois os homens não são iguais e é imposta a eles para se ter controle e legitimação. Portanto, a manutenção da ordem tem como sua sustentação as ideias de liberdade, signos linguísticos, semânticos que aprisionam o homem, até porque essa é sua finalidade. Assim, para manter a violência – o controle sobre o homem –, é preciso convencê-lo por meio da estética, pois ela é a Círcé encantadora, o exemplo da pura razão, do belo, do bom, do bem.

E nada mudou. O mundo europeu está reclamando seus ideais ante a um outro mundo que ruidosamente freme por aquilo que ele acredita serem verdadeiros ideais, ou, pelo menos, as

possibilidades destes. O mundo europeu não está clamando à toa, já que pretende também fazer uma hospedaria para abrigar seus ideais de liberdade, ou seja, expandir por todo o mundo suas instituições liberais e democráticas. Em outras palavras, como diz Foucault (2002, p. 22), “a política é uma guerra por outros meios”. Ora,

¿O poder político [...] teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e outros (FOUCAULT, 2002, p. 23).

Não nos esqueçamos que o poder manifesto em irracionalidade e em crueldade, confunde violência e estética em elementos de guerra presentes na história registrada. A frivolidade da agressividade pautada na luta em defesa de pseudo-verdades, em sua unilateralidade inerente, ainda se faz presente em diversos lugares no mundo hodierno. A Europa pode se tornar um exemplo, mesmo que “eufêmico”. Por conta da presença massiva de imigrantes, especificamente muçulmanos, em sua alteridade pouco desejada por alguns grupos no Ocidente. Há em jogo aí: dois universos que aparentemente ainda não resolveram dialogar: a democracia ocidental e a teocracia da fé islâmica – duas grandes expressões estéticas que, quando não interpretadas coerentemente, provocaram violências extremas (DAVIS, 2001; PIRENNE, 2010; HOURANI, 1994; SAID, 1978). O grande medo europeu está voltado para as supostas intenções de poder desses povos dentro do coração da civilização européia. É exatamente nesse ponto nevrálgico que se encontra o mal-estar europeu e o que pode suscitar a falsa impressão de um liame entre violência e estética. Ante a tal realidade, o mundo europeu acaba se desvelando, pois, dentro dele, explodem, a cada dia, alguns movimentos contraditórios, mesmo que aparentemente “minoritários”, em face do estado democrático de direito, liberal, com suas instituições liberais. Assim, no mínimo, tenta-se harmonizar as contradições no campo econômico, político e social e, sobretudo, as subjetivas, o que não é nada fácil, porquanto as pessoas pensam diferente, querem as coisas diametralmente diferentes, como economia, sociedade, moral, ética, concepções raciais, o que só se consegue por meio da força, do controle, impondo obediência, mas jamais porque os indivíduos assim querem. Diante dessa polissemia de querer e poderes, cada indivíduo adota a sua estética como uma espécie de consolo, dentro da instância em que a estética resolve a questão sem a “intrusão” da violência concreta: se no âmbito deste mundo, sua vida segue razoavelmente bem, há de ir em frente. Por qualquer reação adversa contra o mundo instituído, onde tudo e todos seguem razoavelmente bem, o Estado democrático de direito torna-se um Estado autoritário – sua antítese –, se não se impor sua perspectiva democrática de mundo.

O caso Charles Hebdo é emblemático, isto porque, como já foi dito acima, a violência é sublimada através da arte, que é pura estética. Assim, a linguagem constrói uma aparente razão sobre o que é puro instinto agressivo. A charge, uma arte vinculada à imprensa, símbolo da liberdade de expressão, fruto do iluminismo, é vista como a manifestação da própria razão. Os chargistas defensores inveterados de suas ideias, apaixonados pela liberdade conquistada, alegam incessantemente que tal ideal ninguém pode lhes tirar, que, se assim acontecer, estarão perdendo a batalha para aqueles que são desprovidos de tal valor. Afinal de contas, não ter liberdade de expressão a partir de um perspectivismo daqueles que a têm é não ter razão, não



ser estético, não ter ideal de beleza.

No que pese o fato de que a tão propalada liberdade traz consigo uma outra – liberdade de expressão – faz-se necessário entender que ela não pode infringir outros valores também universais, porquanto não seria liberdade, mas ataque virulento, agressividade, quebra de alteridade. Portanto, o pressuposto da liberdade é não ser sua antítese, ou seja, o seu contrário – uma prisão, um dogmatismo, seja religioso ou secular contra outras formas de liberdades. A banalidade da agressividade mora aqui, no não reconhecimento do outro.

### 3 Considerações finais

Portanto, neste breve percurso apresentado, é possível correlacionar os fatos, a partir de suas pretensões com as ações que vêm configurando a estética em face do mundo civilizado: o belo perdeu-se dos seus princípios idealistas do passado grego, por exemplo? Ora, a resistência por parte dos que utilizam a violência, a existência de cosmovisões consideradas ofensivas é, sem dúvida, prenhe de ódio e violência, o que os levam a ataques de fúria, consumada com a vitimação do outro; tal ideologia, isto é, da anulação das diferenças, materializada em animalidades busca uma roupagem estética que confunde e engana os incautos, buscando-os para as suas fileiras. E tudo acontece friamente, com uma banalidade típica do medíocre, do fútil, de um desesperamento frustrante, patológico. Mas, isso é uma constante na história da humanidade, a frialdade da dor imposta ao diferente e, por fim, a festa, a comemoração, a celebração da crueldade efetuada registradas através da técnica (arte) da escrita, da pintura, do desenho e de outros recursos do outrora apenas inerente estético no sentido positivo do termo, do belo como um não-violento, isto é, em seu sentido genuíno de inocência, onirismo, utopia e devir necessários à existência hoje. Por sua ausência, por exemplo, os chargistas do Charlie Hebdo foram mortos sem misericórdia. Por sua ausência utiliza-se também de uma estética da violência para representar a estética da fé do Islamismo. Ora, na história humana, a misericórdia, por um longo tempo, era um sentimento desprovido de nobreza e, por outro lado, os considerados plebeus não a cultivavam em determinadas circunstâncias, por conta de um senso de justiça, de uma moral ressentida. O que isso nos mostra? Ao contrário da estética da violência o verdadeiro belo só poderá se manifestar por meio de uma atitude desarmada e franca em face do outro.

### Referências

DAVIS, Mike. *Late vitorian holocausts*. New York: Verso, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia da Letras, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. de Mario da Silva. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Trad. de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2008.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Trad. de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003.

PIRENNE, Henri. *Maomé e Carlos Magno: o impacto do Islã sobre a civilização européia*. Rio de Janeiro: PUC Editora, 2010.

SAID, Edward W. *Orientalism*. Phateon Bokks, New Yourk: 1978.

# AS INTERPRETAÇÕES MARXISTAS DE CAIO PRADO JR. E FERNANDO HENRIQUE CARDOSO

## THE MARXIST INTERPRETATIONS OF CAIO PRADO JR. AND FERNANDO HENRIQUE CARDOSO

Luísa Calvete Portela Barbosa †

**Resumo:** Este trabalho busca situar as análises de Fernando Henrique Cardoso e de Caio Prado Júnior dentro das perspectivas marxistas de interpretação do Brasil, destacando-se as especificidades de cada autor e suas obras. Assim, busca-se incorporar a discussão sobre as interpretações marxistas desenvolvidas no Brasil e as discussões que as permeiam, como o papel da industrialização, o desenvolvimento e a autonomia do país. Em um primeiro momento, delineiam-se as ideias de Prado Jr., um dos grandes autores da chamada Geração de 30, considerado o primeiro autor a trazer a dialética marxista para as análises da história brasileira, a partir de uma tentativa de retomar o marxismo clássico. Em seguida, traz-se o pensamento de Fernando Henrique Cardoso, o qual busca no marxismo uma inspiração para a criação de uma nova teoria da dependência, originando nova perspectiva ao entendimento da posição do Brasil no cenário internacional e do empresariado brasileiro nessa dinâmica. Nesse sentido, intenta-se traçar uma comparação de cada autor entre si e com as visões associadas à sua época, trazendo, assim, a inovação e colaboração de cada um para as interpretações marxistas brasileiras.

**Palavras-chave:** Marxismo. Caio Prado Júnior. Fernando Henrique Cardoso. Brasil.

### Abstract:

This paper seeks to situate the analyses of Fernando Henrique Cardoso and Caio Prado within the Marxist perspectives of interpretation in Brazil, highlighting the specificities of each author and their works. Hence, we seek to incorporate the discussion on the scope of Marxism in Brazil, and the discussions that permeate it, such as the role of industrialization, development, and autonomy of the country. At first, Prado Jr's ideas are outlined, one of the great authors of the so-called 1930s Generation, and regarded as the first author to bring the Marxist dialectic to the analyses of the Brazilian history, from an attempt to return to the classic Marxism. Subsequently, we bring the thought of Fernando Henrique Cardoso, which seeks in Marxism an inspiration for the creation of a new Dependency theory, providing a new perspective to the understanding of Brazil's position in the international scenario, and the Brazilian entrepreneurs

---

† Bacharel em Relações Internacionais pela ESPM-SUL. Mestre em Estudos Estratégicos Internacionais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGEEI/UFRGS). Membro do Grupo de Pesquisa do CNPq "Pesquisa Mundial de Valores (World Values Survey)".

in this dynamic. Innovative, both authors move away from many theses in vogue both in the academia and in the PCB [Brazilian Communist Party], creating a new interpretation of Brazil. In this sense, there is an attempt to trace a comparison between each of the authors, and with the views associated with their time, thus bringing the innovation and collaboration of each of them for the Brazilian Marxist interpretations.

**Keywords:** Marxism. Caio Prado Júnior. Fernando Henrique Cardoso. Brazil.

## 1 Introdução

Fazendo uso da dialética marxista, e dentro de contextos históricos distintos, Caio Prado Jr. e Fernando Henrique Cardoso expuseram interpretações sobre o Brasil relevantes até os dias atuais. O primeiro autor analisado é Caio Prado Jr., de maneira a trazer uma perspectiva histórica da evolução das visões marxistas brasileiras. Este autor será o primeiro a introduzir a dialética marxista clássica na análise histórica do Brasil. Negando as ideias de etapismo e valorizando a volta ao concreto, Prado Jr. se distancia do PCB, ao mesmo tempo em que se aproxima de Marx. Com ideias polêmicas à época, como negação da necessidade de reforma agrária para o desenvolvimento e valorização do papel das classes em detrimento das raças, este autor se posiciona de maneira bastante crítica às teses em voga.

Inspirado por Caio Prado Jr., na década de 1950, Fernando Henrique Cardoso, junto com Enzo Falleto, vai escrever a Teoria da Dependência criticando diretamente os adeptos da Teoria do Imperialismo. Dentro de um contexto histórico diferente, Cardoso tenta mostrar por que o Brasil crescia e ampliava seu parque industrial, apesar da flagrante dependência em relação aos países centrais. Assim como Prado Jr., Cardoso vai descrever o comportamento da burguesia nacional como incompatível com a ideia vigente do PCB de vocação histórica para liderar a revolução que tiraria o Brasil de sua condição feudal. Cardoso, assim como Caio Prado Jr., não vê o país como feudal, mas, diferente deste, vê na industrialização um caminho factível para o desenvolvimento do Brasil. Se, para Caio Prado, a autonomia do Brasil era condição essencial ao desenvolvimento da nação, FHC coloca o desenvolvimento econômico como principal fator relegando o princípio da autonomia ao segundo plano, já que o que deveria ser vencida era a condição de subdesenvolvimento.

Assim, a partir de duas perspectivas marxistas, criam-se duas vertentes de interpretações do Brasil as quais tentam resgatar a formação social e econômica do país. Cada uma insere-se dentro de seu contexto histórico de maneira clara, tentando responder às questões de sua época. Apesar de a primeira focar-se na construção do Brasil e a segunda, na modernização acelerada dos anos 1950, encontram-se convergências dentro dessas visões as quais possuem como contraponto a visão marxista do PCB.

## 2 A interpretação de Caio Prado Jr.

Caio Prado Jr. é um dos principais representantes da chamada Geração de 1930, inaugurando uma nova fase das interpretações do Brasil em meio à crise da hegemonia agroexportadora

e início do Estado Novo. Nesse contexto, a grande questão a ser desvendada era o destino do Brasil, se este seria mais próximo da Rússia de Stálin ou da Itália fascista. Conforme Antonio Candido (1978) descreve, *Evolução Política do Brasil* (1933), de Prado Jr., junto com *Casa-Grande e Senzala* (1933), de Gilberto Freyre e *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda, marcariam essa geração, havendo entre os livros um sentimento de completude de um com outro. Segundo Candido (1978), Freyre (1933) introduz a importância do negro a partir de uma análise influenciada pela antropologia norte-americana; Buarque de Holanda (1936), a partir de uma base weberiana, descreve a relação primária entre os brasileiros, impedindo a democracia; Prado Jr. (1942), por sua vez, inaugura o materialismo-histórico marxista, trazendo a perspectiva das classes (FONSECA, 2007).

Contudo, dentre esses autores, Caio Prado Jr. foi o que recebeu menos prestígio, sendo muito criticado pela sua análise de viés marxista – que perde fôlego pós-queda do muro de Berlim –, sendo acusado de “economicista” (RICUPERO, 1998). Entretanto, o marxismo de Caio Prado Jr. é o que lhe garante importância, dado que fora duramente criticado pelo próprio PCB e por um de seus maiores expoentes – Nelson Werneck Sodré –, sendo chamado de reacionário. Apesar de ser filiado ao Partido, Prado Jr. gozava de certa autonomia ante as visões leninistas que o Partido apoiava. O autor era crítico desta ideia muito defendida por Sodré, chamada por ele de etapista, rígida e vulgar (PRADO JR., 1966). Conforme lembra Reis (1999), o autor defende que “‘O marxismo brasileiro era stalinista’, desespera-se. Os fatos eram vistos não como são, mas como ‘deveriam ser’, à luz do que se passou em outros lugares e dos clássicos mal interpretados” (REIS, 1999, p. 3).

De acordo com Ricupero (1998), o marxismo e a América Latina possuíam quase um efeito de repulsão entre um e outro, dada a dificuldade de se destacar os traços fundamentais constitutivos da realidade latino-americana, causando confusão entre latinos e marxistas europeus. Pode-se dizer que havia duas possibilidades de interpretações do marxismo: a primeira, muito influenciada pela III Internacional, acreditava no sentido histórico pré-determinado das coisas, portanto, adaptações eram desnecessárias, dado que a teoria – supostamente – condizia com a realidade; já a segunda acredita nas especificidades e prima pela adaptação, correndo o risco de que a teoria clássica se perca. Caio Prado Jr. começa situando o Brasil dentro da teoria clássica, mas, já na década de 1960, frente ao golpe de 1964, o autor adapta o marxismo à realidade brasileira, “nacionaliza o marxismo” – conforme descreve Ricupero (1998). Abandona, assim, as teses sobre os países coloniais, semicoloniais e dependentes da III Internacional e, mais ainda, do PCB. Nesse sentido, o autor utiliza a dialética marxista de volta ao concreto, ao invés de tentar encaixar a realidade brasileira ao modelo. A relação do Brasil colônia com a metrópole é central na análise de Prado Jr. Uma das grandes discordâncias entre o autor e os marxistas do PCB se centrará no entendimento do primeiro de que o Brasil não está e nunca esteve em condição feudal. Para Caio Prado Jr., o Brasil estaria em transição de uma situação colonial e sociedade afim – não nacional – para o capitalismo. Isto é, o Brasil se encontrava em situação diferente dos países capitalistas desenvolvidos europeus, e dos coloniais e semicoloniais asiáticos e africanos. Isso significa que, ao contrário do PCB, Caio Prado Jr. acredita que o capitalismo sempre esteve presente no Brasil – chamado de grande empresa portuguesa. Para

o autor, o sentido do colonialismo foi um empreendimento comercial voltado para o mercado externo, baseado na economia agroexportadora de grande escala, fazendo uso de mão de obra escrava. O sentido aqui se encaixa na metodologia histórico-materialista, dado que é a partir desse entendimento que se compreende quem somos, ou seja, desvendando o sentido da nossa colonização, desvendamos o que éramos. É interessante destacar que o próximo autor a ser estudado, Fernando Henrique Cardoso, não concordará com essa ideia.

Prado Jr. lança mão da metodologia marxista para explicar a colônia e a grande exploração como totalidades – supremacia do todo sobre as partes. Isto é, o autor descreve como, a partir do sentido da colonização, o povoamento, a produção econômica, a sociedade, a política e a cultura do Brasil são organizados, demonstrando, entretanto, como a experiência brasileira é uma totalidade histórica, logo, um processo dinâmico (RICUPERO, 1998). Segundo o autor, a partir de 1808, se cria uma organização política própria do Brasil, desvendando a tensão entre a infraestrutura brasileira colonial e os aspectos políticos – a superestrutura da dialética marxista – que pressionam para se superar essa situação. Assim, a questão nacional aparece como central na análise do autor, podendo inferir-se que construir a nação e superar o colonialismo são o caminho para a revolução brasileira. Logo, colônia e nação não se dividem por traços temporais. Ainda, é interessante notar que o autor não coloca ambos os conceitos como antagônicos ou a colônia como um passado a ser esquecido, já que é a partir do passado que a nação será construída. Retoma-se a análise marxista de contradições e antagonismos, baseada em Hegel e a relação de tese-antítese, dado que a solução se encontra dentro do problema. Assim, apesar de criticar o passado colonial brasileiro, o autor não defenderá que este seja apagado pela revolução, uma vez que existem traços, ou seja, continuidades, na história brasileira deste colonialismo.

Quanto ao capitalismo, o autor segue a mesma metodologia já citada. Caio Prado Jr. não tentará adaptar o capitalismo de um país-modelo ao Brasil, já que essa perspectiva ignora os processos históricos que levaram à constituição do capitalismo. Segundo o autor, no Brasil, o capitalismo se desenvolveu de forma irregular e espasmódica, incapaz de ser acompanhado por todas as regiões do país, acarretando nas grandes distâncias (históricas) entre suas economias. Ainda, a questão da industrialização também distanciava Caio Prado Jr. e o Partido Comunista Brasileiro. Como o PCB defendia que as relações agrárias eram feudais – logo, sendo necessário quebrar essa estrutura para atingir nova etapa, mais próxima ao comunismo –, seus adeptos colocavam que o problema agrário era o grande inimigo da revolução, sendo a industrialização a solução. Contudo, Caio percebia que a industrialização só levaria o Brasil a uma nova forma de dependência, já que seria uma importação do modelo europeu de produção, não um desenvolvimento nacional. Dessa forma, o autor negava uma das principais bandeiras da esquerda brasileira, a necessidade de reforma agrária. Percebe-se uma clara aproximação do que o autor descreveu em 1966 com o que o Partido passa a defender a partir de 2005. A questão da industrialização será um ponto de convergência e divergência com relação à abordagem de Fernando Henrique Cardoso, o que será ensejado mais adiante dentro da análise desse autor.

Mais uma vez, em contradição com o PCB, mas em conformidade com Marx, Caio Prado Jr. nega o etapismo. Segundo o autor, de acordo com esta visão, o Brasil “haveria[m] necessariamente que passar através de estados ou estágios sucessivos de que as etapas a considerar,

e anteriores ao socialismo, seriam o feudalismo e o capitalismo” (PRADO JR., 1966, p. 33). Conforme já fora destacado, o autor negava a existência de feudalismo no Brasil, bem como a transposição da história europeia à realidade brasileira. Cabe lembrar aqui que Marx não utiliza a ideia de etapas, mas é associado a isso devido a sua parceria com Engels, o qual defende o etapismo no livro *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Mais tarde, este conceito é adaptado por Stálin, e, a partir daí, influencia o Partido Comunista Brasileiro (ANTUNES, 2007). De acordo com o PCB, a burguesia brasileira seria responsável pela revolução que desencadearia o capitalismo brasileiro, rumo ao socialismo – penúltimo estágio no desenvolvimento da formação comunista. Esta ideia foi vigente no PCB desde sua criação, em 1922, até 2005, quando se entende que o capitalismo brasileiro é maduro, atingiu a fase monopolista e a burguesia está associada e subordinada ao capital estrangeiro e ao imperialismo, estando impossibilitada de atuar em qualquer processo de transformação social.

A mudança ocorrida recentemente no PCB reflete o pensamento de Caio Prado Jr. em *Revolução Brasileira* (1966) e, guardadas as proporções, a de Trótsky. Ambos defendiam que a burguesia não realizaria a revolução e que o futuro seria um dos extremos: ou o socialismo ou o fascismo (ANTUNES, 2007). Com essa afirmação, Caio Prado Jr. traz clara crítica a Celso Furtado e sua ideia de desenvolvimentismo com social, e ao PCB, já que, segundo o autor, não haveria um papel histórico para a burguesia. De acordo com Prado Jr., o homem não consegue se afastar dos fatos para analisá-los e direcioná-los para o melhor caminho, indo contra a esquerda brasileira que acreditava ser capaz de impulsionar a revolução – seja ela de natureza socialista ou democrático-burguesa. Novamente, o autor retoma a ideia de que é impossível tentar encaixar uma teoria na realidade e, a partir daí, dirigir os acontecimentos para que se desenvolvam de forma similar. Segundo o autor, é preciso se entender “o que se passa” (PRADO JR., 1966, p. 15) para então arranjar soluções para os problemas do momento. Isto é, Caio Prado Jr. defende a volta ao concreto, retomando a metodologia marxista ao invés de adaptar a história europeia à brasileira. Nesse sentido, o autor defende que a verdadeira revolução brasileira não está em aperfeiçoar modelos para se aproximarem de outro pré-estabelecido (já que não há ritmo, nem realização prefixada), mas “[n]a interpretação da conjuntura presente e do processo histórico de que resulta” (PRADO JR., 1966, p. 19). Para Caio Prado Jr., a revolução brasileira ainda está em curso. Dado que o autor privilegia a análise do modo de produção – interpretação marxista –, nem mesmo a chamada Revolução de 1930 pode ser considerada uma revolução de verdade. Contudo, é também aqui que o autor se distancia de Marx, visto que Caio Prado Jr. lança mão da dialética marxista para destacar as continuidades, enquanto, para Marx, o destaque é a transformação. É importante destacar a maneira com que Caio Prado Jr. incluirá a questão das classes sociais. Diferente da discussão em voga sobre determinismo racial, esse autor não discutirá a situação do Brasil a partir da situação racial ou da miscigenação, mas a partir da análise das revoltas. Dessa forma, “o povo” é incluído na interpretação do Brasil, isto é, traz-se a massa em detrimento do negro ou índio a partir de uma perspectiva bastante marxista. Em comparação com o próximo autor a ser analisado, nem Fernando Henrique Cardoso, nem seu orientador Florestan Fernandes abordaram o papel do povo brasileiro na extensão que o faz Caio Prado Jr.

Por fim, destaca-se novamente a obra mais crítica de Caio Prado Jr. pela esquerda brasileira de então: *A Revolução Brasileira*, de 1966. Escrita após o golpe de 1964, Caio Prado Jr. parece responder ao PCB que chegou a ver no golpe uma aproximação com seu ideal de união da burguesia industrial nacionalista com a classe trabalhadora. Contudo, essa ideia se provou falha, já que a burguesia se aliou não aos trabalhadores, mas à burguesia “entreguista”. Essa obra, então, condensa as teses do autor sobre a verdadeira revolução burguesa no Brasil, em um misto de esperança com o futuro e denúncia. Ainda que Caio Prado Jr. acreditasse no socialismo, o autor aceitava que este seria construído ao longo de um processo de mudanças (LEMOS, 2009). Conforme já fora destacado, diferente do PCB, Caio Prado Jr. acredita que a industrialização não é a solução para os problemas brasileiros, uma vez que a elite brasileira se associaria à elite estrangeira. Para esse autor, a verdadeira “evolução” acontecerá na transposição de uma economia voltada ao exterior, herança colonial, em direção à uma economia voltada para o doméstico. Assim, abandonaríamos o capitalismo colonial, agroexportador para nos tornarmos um país capitalista nacional industrial, onde os interesses da nação se sobrepõem (FONSECA, 2007). O Brasil estaria ainda em fase de transição, ou seja, a revolução estaria acontecendo de forma lenta e gradual. Segundo Prado Jr., em retórica bastante marxista, o Brasil deveria avançar em suas forças produtivas através da tecnologia. É dentro desse aspecto que o autor pensava a reforma agrária como retrocesso, já que o que o país necessitava era incorporar os trabalhadores do campo no capitalismo produtivo como consumidores e produtores.

### 3 O marxismo em Fernando Henrique Cardoso

Fernando Henrique é considerado pupilo de Florestan Fernandes. Fez parte do grupo de estudos sobre *O Capital*, na USP e, assim como Florestan, vai utilizar ambos Marx e Weber, não percebendo contradição entre estes autores. Em conformidade com Florestan, funcionalismo e Weber são momentos do marxismo, o único com todas as etapas<sup>1</sup>. Cardoso será crítico do PCB e também criticado por esse partido, assim como da URSS, e mais tarde, da Cepal.

Situados em um contexto histórico diferente de Caio Prado Jr., a questão que norteava os teóricos nas décadas de 1950 e 1960 era o porquê da estagnação econômica. E Cardoso tentará responder fazendo uso das teses da Cepal e da Teoria da Dependência desenvolvida por ele e Falleto. Diferente do cenário da década de 1930, o Brasil já se estabelecia como uma nação industrializada, e os “50 anos em 5” de Juscelino Kubitschek abria espaço para a penetração de empresas multinacionais, ampliando o parque industrial brasileiro. Assim, a tese do PCB que defendia traços feudais na economia brasileira perdia crescentemente o sentido. Com o golpe de 1964, a outra grande tese marxista de aliança entre trabalhadores e burguesia se esvaziava de sentido (BRESSER-PEREIRA, 2010). Assim, dentro da formação de Fernando Henrique Cardoso, destaca-se a influência de Caio Prado Jr. e seu marxismo heterodoxo com relação ao PCB. FHC era admirador das ideias de Caio Prado Jr., sendo responsável por tentar recuperar

<sup>1</sup> Dentro do marxismo, o funcionalismo estaria situado na primeira etapa de análise do concreto, quando se buscam os fatos no ambiente caótico. A análise weberiana estaria na etapa de abstração, a partir do método compreensível de tipo ideal. Por fim, o marxismo seria a última etapa de volta ao concreto.



o prestígio deste, chegando a escrever uma tese sobre o autor. FHC chega a defender Prado Jr. acerca da não utilização de fontes primárias. Cardoso diz ser isso um preconceito, sendo que Prado Jr. teria dado vida e uma interpretação ampla aos dados de outras pessoas, chegando a uma nova visão sobre o Brasil, visão essa muito admirada por ele (REIS, 1999).

Muito em voga na época dentro das análises marxistas estava a Teoria do Imperialismo. Para Fernando Henrique Cardoso e Enzo Falleto, o imperialismo não explica a dependência, já que os países são afetados por ele de maneiras diferentes. Nesse sentido, surge a Teoria da Dependência, privilegiando os arranjos institucionais e tentando explicar o crescimento da economia brasileira, apesar da estagnação prevista pelos adeptos da Teoria do Imperialismo. A “Teoria do Desenvolvimento Dependente-Associado” ou Teoria da Nova Dependência, de Fernando Henrique, aparece como crítica as outras teorias da dependência em alta na década de 1960, principalmente a Teoria do Desenvolvimento do Subdesenvolvimento, de André Gunter Frank. Para tal, Fernando Henrique e Enzo Falleto irão reformular o conceito de subdesenvolvimento utilizado até então. De acordo com o autor, o subdesenvolvimento não é um estágio ou, simplesmente, um não desenvolvimento, mas uma estrutura socioeconômica consequente da integração na esfera dos países capitalistas mais avançados, o que não significava, necessariamente, que o país deveria ser primariamente agroexportador, já que Brasil e México, por exemplo, possuíam indústrias. Dentro da sua teoria, os países latino-americanos passavam a integrar o sistema internacional como economias industriais-periféricas (BRESSER-PEREIRA, 2010; LEMOS, 2009). Nesse ponto, a teoria de Falleto e Cardoso se aproxima do marxismo clássico, já que ambos admitem uma posição de subordinação de alguns países com relação a outros. Isto é, para os autores, o imperialismo é estrutural. Entretanto, diferente do marxismo, Cardoso e Falleto serão extremamente críticos à ideia de superexploração defendida pelo PCB e por Caio Prado Jr. (LEMOS, 2009). Segundo esses autores, a mais-valia absoluta não é possível desde a década de 1950, mas sim a relativa, sendo por isso que seu livro inicia sua análise a partir daí.

Se, para Lênin, o imperialismo era a fase monopolista do capitalismo, para Cardoso, o imperialismo estava em nova fase e não era necessariamente monopolística e expansionista. Há um capitalismo monopólico internacional, e há uma nova forma de dependência. Dentro dessa lógica, empresas internacionais influenciam mais nas decisões nacionais, e os governos, por consequência, perdem sua autonomia, resultando na criação do termo “internacionalização do mercado interno” – principal característica do novo imperialismo. Assim, as forças externas não mais condicionam o desenvolvimento da periferia como no passado, mas passam a ser parte integrante dessa, buscando solidariedade “não só nas classes dominantes, mas no conjunto de grupos sociais ligados à produção capitalista moderna: assalariados, técnicos, empresários, burocratas etc” (CARDOSO; FALLETO, 1970, p. 142). É importante destacar que estar na periferia do Sistema Internacional não significa estar excluído dele.

Essa ideia significou uma quebra com os marxistas clássicos e com a Teoria do Imperialismo, que colocavam o imperialismo das economias centrais como trava no desenvolvimento dos países mais pobres. Cardoso e Falleto vão defender que poderíamos ter desenvolvimento, mas isso não significava maior autonomia. Diferente de Caio Prado Jr., Fernando Henrique adéqua a visão do primeiro à sua própria ao afirmar ser possível o desenvolvimento dentro de um

contexto imperialista. Para Prado Jr., a soberania não deveria ser colocada em segundo plano em detrimento do desenvolvimento. Para este autor, o combate ao imperialismo exige intervenção do Estado na economia, afastando intervenção direta estrangeira e controlando contas externas, remessas de lucros ao exterior etc. O êxito levaria o Brasil a deixar sua posição colonial para a nacional (REIS, 1999). Aqui se destaca outra divergência entre os autores. Se, para Caio Prado Jr., o Brasil mantinha laços coloniais desde sua formação, para Fernando Henrique Cardoso, a dependência brasileira começa com a instalação de multinacionais no país. É importante destacar novamente que, para Cardoso, essa dependência que inicia em 1960 impulsionou a indústria brasileira. Em contrapartida, para Caio Prado Jr., o ingresso das multinacionais no Brasil trouxe um desenvolvimento limitado, confirmando sua tese de que o capitalismo no Brasil tende à estagnação ou ao subdesenvolvimento.

Em um primeiro momento, Cardoso terá uma concepção de desenvolvimento próxima a de Celso Furtado, no sentido em que defendia o desenvolvimento nacional autônomo. Em 1957, Cardoso já ligava a condição de superação do subdesenvolvimento de um país não apenas a índices econômicos, mas às condições políticas e sociais nacionais. O autor colocava a distribuição de renda no centro dessa discussão, já que, a partir dela, as massas tomariam consciência de sua situação nacional e internacional, ligando a superação do subdesenvolvimento à vontade dessas massas. Apesar de esta perspectiva ser bastante marxista, é interessante notar que, assim como Florestan, FHC é um marxista que exclui a participação do povo. Para estes autores, a elite é modernizadora, enquanto o povo é imediatista. Por exemplo, o povo considera que o salário mínimo e as férias são melhoria de vida, mas isso, segundo eles, é populismo, manipulação do capital. Para eles, em 1930, o capital sai vencedor, e, em 1964, novamente, há de se questionar, então, como pode o capital ganhar e perder ao mesmo tempo.

Sobre o desenvolvimento, em 1969, Cardoso, junto com Falleto, traz o processo de substituição de importações e o projeto nacional-desenvolvimentista – ambos os projetos tinham como objetivo o desenvolvimento nacional autônomo – para explicar o “dualismo estrutural” nas sociedades em transição, existente na América Latina, se afastando da ideia de imperialismo. A conclusão desses dois autores é a de que o desenvolvimento seria “o resultado da interação de grupos e classes sociais que têm um modo de relação que lhes é próprio e, portanto, interesses materiais e valores distintos, cuja oposição, conciliação ou superação dá vida ao sistema sócio-econômico” (CARDOSO; FALLETO, 1973, p. 22). Dentro desse contexto, torna-se claro que a dependência é resultado do contexto internacional e do papel que é relegado ao Brasil, bem como da opção política das elites e grupos ligados ao poder que se associam aos grupos monopolistas internacionais. Retira-se, assim, o Estado do papel de agente modernizador em clara crítica à análise de Celso Furtado (Cepal) e se afastando de Caio Prado Jr. Ainda, diferentemente da Cepal, Cardoso analisará o Brasil a partir da perspectiva das classes – se aproximando da dialética marxista, além de ser crítico da visão dualista cepalina. Enquanto Fernando Henrique defende que é possível aliar capital estrangeiro e poupança externa à quebra da dependência, Celso Furtado acredita que não, uma vez que modernização difere de desenvolvimento e não acaba com o subdesenvolvimento. É importante destacar que, dentro de uma visão marxista, Cardoso é mais coerente, já que o crescimento capitalista inclui desequilíbrios, logo, crescimento

e desenvolvimento se igualam (FONSECA, 2007).

O autor ainda acreditava que o setor industrial é o “núcleo dinâmico” da economia brasileira capaz de trazer o desenvolvimento se o Brasil oferecer ao mercado externo um produto indispensável e se o mercado interno for fortalecido nesse processo. O inovador em sua obra está no entendimento de que pode haver desenvolvimento com dependência; o que existem são tipos de desenvolvimento dependente. Cada tipo traz delimitações e adaptações aos setores industriais os quais mantêm ou reformulam seus projetos. Aqui, Cardoso acaba por se aproximar do PCB. Conforme já destacado, o PCB acreditava que o agrário era o problema, logo, a industrialização era a solução.

Quanto ao papel desses empresários nacionais na continuidade ou quebra da dependência (para a interdependência), Cardoso e Falleto (1970, p. 143) concluem: “depende em grande parte da ousadia dos que se propõem a agir em função de fins historicamente viáveis, [...] da ação coletiva motivada por vontades políticas que tornem factível o que estruturalmente é apenas possível”. Nesse sentido, é interessante destacar o papel do empresariado brasileiro. A partir de estudos sobre o empresariado brasileiro e a indústria automobilística, Cardoso entendeu que a burguesia brasileira não era homogênea nem possuía um plano de desenvolvimento para o país, diferente do que era defendido pelo PCB. Assim como Caio Prado já defendia, a burguesia brasileira não é homogênea e combativa. Logo, não existia um projeto de desenvolvimento, nem líderes desse movimento. Para Fernando Henrique, a classe dominante se acomoda à situação de dependência e a seus privilégios, o qual marcaria o fato de a burguesia não poder ser considerada nacional por Caio Prado Jr., mas o será por Cardoso (BRESSER-PEREIRA, 2010). Conforme o supracitado, FHC se distancia das análises marxistas em voga, afirmando que o empresariado brasileiro (ou burguesia nacional) não desempenharia o papel histórico que se esperava, mas seriam pragmáticos, e estariam satisfeitos com a associação ao capitalismo ocidental. Ainda, frequentemente, se aliava a elites estrangeiras, o que levou, inclusive, aos investimentos de países centrais em países periféricos, impulsionando a reorganização da indústria nacional no caso brasileiro. Retomando Caio Prado Jr. na formação de Fernando Henrique Cardoso, esse autor já defendia que não existiria no Brasil uma sociedade nacional, já que a elite brasileira é associada à metrópole (FONSECA, 2007).

## 4 Conclusão

Ambas as interpretações descritas acima possuem o objetivo de não só analisar a construção social e econômica do Brasil a partir de uma perspectiva histórica, como também buscam desvendar o rumo do país. Para Caio Prado Jr., quebrar com o marxismo pregado pelo PCB era necessário para que os rumos do Brasil fossem pensados, retirando, assim, a inevitabilidade histórica, tese principal do partido, de sua análise. Para esse autor, não existem etapas, nem papel histórico para classe alguma. O Brasil, país consolidado como capitalista, deveria preocupar-se em construir uma nação autônoma com relação aos países desenvolvidos, e não seria a burguesia o motor dessa mudança. O país teria de desenvolver-se dentro do sistema

capitalista ao qual faz parte, reformando o sistema, a fim de quebrar com a estagnação ou capitalismo subdesenvolvido que o imperialismo lhe relegava.

Já na década de 1950, Fernando Henrique Cardoso propõe uma teoria alternativa. Fazendo uso da dialética marxista e weberiana, muito usadas na USP, Cardoso não se atém à questão histórica, tanto quanto em provar que os conceitos e teses acerca do imperialismo e da dependência em voga na época deveriam ser revistas. Assim, o autor, junto com Enzo Falleto, descreverá um Brasil capitalista e dependente, dentro de uma estrutura internacional de fato imperialista. Entretanto, esse imperialismo, ao contrário de Caio Prado Jr., não bloqueará o desenvolvimento econômico brasileiro, fato esse embasado na situação econômica do Brasil de então. O rumo que o Brasil deveria tomar seria o de se encaixar no Sistema Internacional e usá-lo a seu favor, não se importando com a soberania, mas com a superação da condição de subdesenvolvimento, isto é, o contrário do que defendia Caio Prado Jr. com sua ideia de superação do colonialismo pela construção da nação.

Para ambos, não há espaço para uma revolução burguesa, sendo que a elite se associa ao capital estrangeiro. Contudo, aqui também os autores divergem. Esse motivo acaba com qualquer superação pela ação das elites no sentido marxista do PCB. Contudo, para Fernando Henrique, essa associação levou à ampliação do parque industrial nacional, apesar de a dependência ser mantida, o que caracteriza a dependência-associada.

## Referências

ANTUNES, Jair. *Marx e o último Engels: o modo de produção asiático e a origem do etapismo na teoria da história marxista*. Campinas: V Colóquio Internacional Marx - Engels, 2007. Disponível em: <[http://www.unicamp.br/cemarx/anais\\_v\\_coloquio\\_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao3/Jair\\_Antunes.pdf](http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao3/Jair_Antunes.pdf)>. Acesso em: 28 dez. 2013.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. As três interpretações da dependência. São Paulo: *Perspectivas*, São Paulo, v. 38, p. 17-48, jul./dez. 2010.

CANDIDO, Antonio. Prefácio. In: HOLANDA, Sérgio B. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1978.

CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTTO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1970.

\_\_\_\_\_. *Empresário industrial e desenvolvimento econômico no Brasil*. São Paulo: Difel, 1964.

\_\_\_\_\_. *A dependência revisitada*. As idéias e seu lugar: Ensaios sobre as Teorias do Desenvolvimento. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

FONSECA, Pedro Cezar D. O ecletismo inovador: Bresser-Pereira e o desenvolvimento brasileiro. Campinas, *Economia e Sociedade*, v. 16, n. 1 (29), p. 1-43, abr. 2007.

Conexão Política, Teresina v. 3, n. 1, 95 – 105, jan./jul. 2014

LEMOS, Alexandre P. *A formação histórica brasileira: perspectivas marxistas*. 2009. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/aedos/article/view/10583/6222>>. Acesso em: 11 nov. 2013.

PRADO JR. Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. Livraria Martins Editora, 1942.

———. *A revolução brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1966.

———. *Evolução política do Brasil e outros estudos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

REIS, José Carlos. Anos 1960: Caio Prado Jr. e "A Revolução brasileira". São Paulo, *Revista Brasileira de História*. 1999. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01881999000100012&lng=&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01881999000100012&lng=&nrm=iso)>. Acesso em: 23 nov. 2013.

RICUPERO, Bernardo. Caio Prado Jr.: o primeiro marxista brasileiro. São Paulo, *Revista USP*, v. 38, jun.ago. p. 64-77, 1998.

## Resenhas

SANTOS, Boaventura de Souza; AVRITZER, Leonardo. Para ampliar o cânone democrático. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). *Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

Diogo Pablos Florian<sup>†</sup>

Na Introdução da obra organizada por Boaventura de Souza Santos denominada *Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa* (2002), o autor, juntamente com Leonardo Avritzer, assinala para o papel fundamental que a democracia assume no século XX. Segundo os autores, o debate sobre a democracia coloca em evidência dois momentos: primeiro, sobre questão da deseabilidade da democracia, e, segundo, sobre a preferência de procedimentos eleitorais como característica legítima da democracia, em detrimento das formas de participação social.

Outro debate satélite se concentra nas condições estruturais da democracia, ou seja, sobre a tensão que existe entre democracia e capitalismo. De acordo com Santos e Avritzer (2002), esse debate aponta quais países estariam compelidos em maior grau com relação à democracia e quais não estariam. Nesse sentido, questões estruturais demonstrariam o alto ou baixo nível democrático de alguns países. A proposta, segundo Santos e Avritzer (2002), era revelar as causas que levavam um país a ser ou não ser democrático. A reboque deste debate, outra questão surgia: a das virtualidades redistributivas de democracia. Nesse debate, partia-se da ideia de que países democráticos adotariam um comportamento mais distributivo. Nesse sentido, camadas sociais mais baixas da sociedade passariam a ter ganhos significativos enquanto que surgiriam barreiras com relação à propriedade. A corrente marxista desconfia desse tipo de relação entre democracia e capitalismo e argumenta que, para haver um ganho real, era preciso descaracterizar a democracia e abolir um elemento fundamental do capitalismo: a relação capital e o trabalho. Foi a partir dessas tensões que se passou a discutir outros modelos de democracia.

O debate sobre a democracia na segunda metade do século XX ganha novos contornos. Experiências europeias e sul-americanas, principalmente em países em desenvolvimento ou países do Sul, nos anos 70 e 80, colocam em cheque as discussões acerca das condições estruturais da democracia e sobre o modelo distributivo da qual ela deriva. Outra questão se torna evidente: a

---

<sup>†</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina/Paraná. Participa do projeto de pesquisa "O combate às desigualdades nas suas muitas dimensões: as propostas dos Relatórios do Desenvolvimento Humano (RDHs) das Nações Unidas (ONU) entre 1990 e 2010" e "Os Poderes da Segurança Privada: Um estudo exploratório sobre a atuação dos profissionais regulares de segurança privada nas cidades de São Paulo e Londrina. Área de atuação: Ciência Política e Relações Internacionais. Atualmente pesquisa Intervenções Humanitárias e o relatório Report of the Internacional Commission on Intervention and State Sovereignty (ICISS) de 2001, sob a orientação do Professor Dr. Cléber da Silva Lopes. E-mail: diogopablosf@gmail.com.

saber, a questão da forma da democracia e de sua variação. De acordo Santos e Avritzer (2002), é o elitista Joseph Schumpeter que encabeça um modelo de democracia que será denominado de modelo hegemônico. Segundo Schumpeter, o que caracterizaria este modelo seria: contradição entre mobilização e institucionalização; apatia política, ou seja, o (des) interesse ou a (in) capacidade política do cidadão comum para decidir; processo eleitoral; pluralismo político e a resolução da participação. Todavia, este modelo de democracia do tipo liberal gerou, ao longo de seu desenvolvimento, uma dupla crise: a da participação, gerando um alto índice de abstenções e a crise da representação onde a representatividade política é cada vez mais vista como insuficiente pelos cidadãos. É o fenômeno da globalização que suscita reavaliar a questão da democracia liberal e a aposta de uma prática democrática mais local. Em suma, é possível definir o debate da democracia no século XX em dois momentos: sobre uma forma de democracia da primeira metade do século XX onde há um afastamento das práticas de mobilização e ação coletiva e uma forma hegemônica que privilegia a representação em detrimento da participação social. Este modelo, nas duas formas apresentadas pelos autores, pode ser definida como um modelo de democracia-liberal-representativa.

São duas visões de mundo que orientam o debate democrático na primeira metade do século XX e que influenciam a forma com que o debate se encaminhará. As concepções se concentram na perspectiva da liberal democracia e na corrente marxista da democracia. O debate entre essas duas correntes procuram, na medida do possível, responder a algumas questões fundamentais da democracia como: procedimento e forma; burocracia e inevitabilidade da representação.

No primeiro caso, do procedimento e da forma, os elitistas adotam a forma e não o conteúdo como pressuposto democrático. Mais adiante, o procedimentalismo é um recurso fundamental que a concepção hegemônica de democracia articula em oposição à ideia de soberania popular. Segundo Santos e Avritzer (2002), novamente Schumpeter dá uma resposta crítica a esta perspectiva. Para Schumpeter, os indivíduos em face de escolhas políticas eram irracionais. Sendo assim, o processo democrático se torna um método institucional, um procedimento. É o autor Norberto Bobbio que avança com essa concepção ao delegar o procedimento como regra para a constituição dos governos democráticos.

No segundo caso, é a burocracia o centro do debate. Max Weber é o primeiro a evidenciar a perda de controle dos processos políticos pelos cidadãos. A crescente complexidade da vida social levou em concomitância ao alto desenvolvimento da administração do Estado. É este fenômeno entre baixo controle social pelos governados e a burocracia como ferramenta de controle pelos governantes que criou problemas para a democracia. Novamente, Bobbio, ao tomar as ideias de Weber, afirma que o “cidadão, ao fazer a opção pela sociedade de consumo de massa e pelo Estado de bem-estar social, sabe que está abrindo mão do controle sobre as atividades políticas” (SANTOS; AVRITZER, 2002, p. 47). O problema, nesse caso, segundo Santos e Avritzer (2002), é que a burocracia, na perspectiva de Weber e Bobbio, administra as soluções de forma homogênea para diferentes tipos de problemas. Esse tipo de perspectiva torna-se engessada. Para ultrapassar essa barreira, as burocracias precisariam se articular no



sentido de conseguir dar respostas distintas a problemas distintos. É no bojo desse debate que se introduz a questão da participação.

O terceiro caso diz respeito à relação entre representatividade e extensão da unidade democrática. Santos e Avritzer (2002) assinalam que foi Robert Dahl que encabeçou essa perspectiva ao apontar que espaços territoriais menores comportariam um nível alto de participação nos processos políticos e baixa representatividade e, em espaços territoriais mais extensos, a participação se torna menor e aumenta-se o nível de representatividade política. Neste caso, o que está em jogo é a questão da autorização em dois níveis: do consenso como forma racional de se fazer política e da ideia de Stuart Mill, em que a representação é capaz de refletir os anseios de toda sociedade. Este último caso legitima o papel do sistema eleitoral como expressão do próprio eleitorado. Todavia, ao passo que a representação, segundo a corrente democrática hegemônica, facilita em territórios de grandes dimensões, ela também gera dois problemas: a dificuldade de prestação de contas e a (im) possibilidade de representação de grupos identitários. Ou seja, nada garante que grupos identitários minoritários serão representados na esfera política.

Dessa forma, é possível perceber que o debate da democracia vai encontrando barreiras que, no limite, colocam em questão o próprio modelo de democracia hegemônica. Assim, Santos e Avritzer (2002), em face de novos condicionantes sociais e políticos, lançam mão de um debate entre democracia representativa defendida pelos elitistas e a importância de se pensar uma democracia participativa com o objetivo de dar um norte aos problemas enfrentados pela própria democracia.

Os autores tomam a introdução da questão da participação no debate sobre a democracia como a tentativa de se criar um movimento contra-hegemônico, ou seja, um movimento que busca alternativas democráticas aos problemas enfrentados pela própria democracia no período pós-guerra. Nesse sentido, não se trata de eliminar um modelo de democracia pelo outro, mas sim articular o que os autores chamam de “uma nova gramática social e cultural e o entendimento da inovação social articulada com a inovação institucional” (SANTOS; AVRITZER, 2002, p.51). Em outras palavras, trata-se de articular democracia representativa e democracia participativa.

Santos e Avritzer (2002) apontam que foi Jurgen Habermas o primeiro autor a adotar o procedimento democrático não como método, mas sim como prática social. Para ele, duas características são fundamentais para a prática social: a publicização no espaço público das demandas sociais de grupos minoritários como exclusão e desigualdades; e a deliberação, que é a forma com que esses indivíduos ou grupos de maneira racional expressam suas problemáticas sociais. No caso da deliberação, a novidade é a inserção de um procedimento que revela qualidades sociais e de participação. De acordo com Santos e Avritzer (2002), essa concepção de democracia apresenta como principais características a pluralidade das formas de vida e a deliberação como processo racional de deliberação pública. Segundo Joshua Cohen, a democracia torna-se um “exercício coletivo de poder político cuja base seja um processo livre de apresentações de razões entre iguais” (COHEN, 1997, p. 412 *apud* SANTOS; AVRITZER, 2002).

Outra característica que os autores destacam no novo campo democrático que emerge é aquela sobre o papel dos movimentos sociais. Nas teorias sobre movimentos sociais, a política ou

o campo político torna-se um espaço de disputa de significações e ressignificações culturais. Nesse sentido, os movimentos sociais seriam responsáveis pela produção de demandas que disputam no campo da política espaços de expressão tentando vencer a barreira da exclusão. E é essa a questão que gira em torno das democracias ou das redemocratizações nos países do Sul.

Ao apresentar novos atores políticos, a própria democracia passou a ser discutida. Ao alterar o olhar para o modelo democrático, as questões suscitadas pelos autores como procedimento e forma, burocracia e representatividade passam a ser questionadas. No primeiro caso, o fato de os países do Sul possuírem uma grande participação da sociedade no processo democrático faz com que se pense uma nova gramática social que altere a relação entre a sociedade e a esfera do Estado. No segundo, os sucessos das práticas sociais procuram ser levados ao nível da administração estatal. E, por último, questiona-se o papel da representatividade quando se tem diversos grupos sociais adentrando a cena política. Mesmo grupos minoritários e desfavorecidos encontrando dificuldades de representação política, as articulações entre democracia representativa e democracia participativa parecem um avanço no que diz respeito à visibilidade de grupos excluídos, inclusão de novas agendas e aumento da participação a nível local.

Na sequência da introdução sobre a questão da participação, os autores Santos e Avritzer (2002) apresentam um quadro onde procuram demonstrar quais seriam as vulnerabilidades e/ou ambiguidades e as potencialidades da participação no processo democrático. Segundo os autores, a democracia representativa carregava uma noção que os autores elitistas chamam de sobrecarga democrática. Nesse caso, acreditavam que as inserções de novas demandas sociais dos grupos minoritários geravam um sobrepeso para a própria democracia. Para enfrentar esse tipo de excesso, muitas vezes as elites ou grupos favorecidos se utilizavam de dois instrumentos: integração e cooptação, e são esses dois elementos que caracterizam a vulnerabilidade do projeto de democracia participativa.

De acordo com os autores, ao citar exemplos dos países do Sul, como Índia, Portugal, África do Sul, Colômbia, Brasil e Moçambique que, enfrentaram esse tipo de problema, os autores procuram demonstrar de que forma houve um processo de descaracterização e desqualificação do processo de participação social através da integração e cooptação de grupos hegemônicos.

No que tange às potencialidades, Santos e Avritzer (2002) citam o caso brasileiro e indiano como aqueles que mais demonstram avanços na área de participação. Segundo Avritzer (2002), foi no Brasil, através das Assembleias Constituintes, que se notou um aumento de participação social por grupos sociais diversos. No caso do Brasil, ainda, os autores apontam que o caminho que mais possibilitou a participação social nos processos políticos, no contexto pós-ditadura militar, foram os orçamentos participativos (OP). De acordo com eles, “a motivação pela participação é parte de uma herança comum do processo de democratização que levou atores sociais democráticos [...] a disputarem o significado do tempo participação” (SANTOS; AVRITZER, 2002, p. 65).

O orçamento participativo apresenta três características: i) participação aberta ao cidadão e a sua comunidade em assembleias deliberativas; ii) articulação entre formas de democracia representativa e participativa; iii) combinação entre decisões estabelecidas pelos

participantes com limites técnicos definidos pela ação do governo, ou seja, criação de um processo que viabiliza a deliberação e negociação sobre questões específicas com o poder público local. Essa é, para os autores, a nova gramática social em questão: uma compatibilização entre democracia representativa e participativa.

Há também, no caso da Índia, as potencialidades da democracia participativa. Originadas nos movimentos de libertação, no final dos anos 1960, os movimentos políticos e sociais não são bem recebidos pelas elites adeptas da democracia liberal. Muitas são as dificuldades encontradas no contexto indiano para o desenvolvimento efetivo da democracia participativa, como por exemplo: hierarquização de raça, de sexo, de etnia, de religião e de castas. Tudo isso associado a tentativas de cooptação dos grupos hegemônicos sujeitando-os a um tipo de agenda particularista da sociedade política.

Desse cenário, surgem duas questões sobre a democratização: a primeira diz respeito à quebra da relação de exclusão de grupos. O princípio do associativismo é transportado para o nível local gerando maior participação e menor poder e cooptação de organizações dominantes. Em segundo, aborda a questão da mobilização e controle social por parte dos governados através de audiências públicas e tribunais populares. Nesse sentido,

8 Tanto na Índia quanto no Brasil as experiências mais significativas de mudança na forma da democracia têm sua origem em movimentos sociais que questionam a prática de exclusão através de ações que geram novas normas e novas formas de controle do governo pelos cidadãos (SANTOS; AVRITZER, 2002, p. 69).

Em suma, de acordo com Santos e Avritzer (2002), os casos dos países do Sul discutidos revelam a necessidade de se enfrentar um novo paradigma que ultrapasse as concepções hegemônicas de democracia representativa e que vá além do próprio debate entre representação e participação. Sendo assim, novas formas de democracia urgem em ser pensadas a ponto de se elaborar modelos alternativos de democracia.

Na parte final da introdução, Santos e Avritzer (2002) dividem este tópico em duas sessões: primeiro, procuram dar respostas a algumas questões colocadas pelas concepções de democracia, seja ela hegemônica ou contra-hegemônica; e, em segundo, formula algumas teses para fortalecer a via da democracia participativa.

Na primeira seção, quatro pontos são destacados: os autores apontam que a concepção de democracia liberal transformava a democracia em um modelo universal e, nesse sentido, suprimia formas e práticas políticas mais democráticas. Nesse caso e a nível global, a democracia perdia o que ficou conhecido como *demodiversidade*. A resposta dada por Santos e Avritzer (2002) coloca dois elementos em foco: primeiro, se a democracia é um valor e não um instrumento, o valor não pode ser universalizado. Ou seja, é preciso levar em conta grupos multiculturais ou o diálogo intercultural existente no mundo. Por existir e coexistir essa multiplicidade de agrupamentos culturais, não é possível universalizar um valor. Em segundo, na relação entre democracia como ideal e democracia como prática. Segundo os autores, essa separação justificava a existência de países que possuíam pouca adesão aos princípios democráticos. Ou seja, ao tornar

universal o modelo democrático, a concepção liberal de democracia se situa muito distante do ideal ao mesmo tempo em que a democracia como prática efetiva, de participação social na vida pública, torna-se caricata daquela almejada. Para os autores, os países do Sul, ao incorporarem o modelo de democracia com princípios de participação, procuram se aproximar das ideias de uma democracia e também de levar em consideração a prática democrática com o objetivo de aprofundar a participação política dos cidadãos, colocando em curso o modelo representativo e participativo.

A democracia liberal, quando não tenta suprimir a participação nos processos políticos, procura relegá-la ao isolacionismo de nível local. O movimento contra-hegemônico, da mesma forma que considera mais efetiva a relação próxima entre representação e participação, tem grande apelo a possível relação entre a prática democrática em nível local e nacional. É o que os autores chamam de “o local e o global”. Os autores creem que as articulações e a criações de redes a nível local dos processos de participações podem construir práticas democráticas em escalas maiores. Todavia, esse tópico não é desenvolvido a fundo por Santos e Avritzer (2002).

Outro ponto destacado pelos autores diz respeito à noção de perversão e cooptação. A ideia de perversão se concentra no retrocesso que a participação democrática, a baixa inclusão social de grupos minoritários e do reconhecimento das diferenças dos séculos XIX e XX foram se submetendo a um processo de descaracterização. Outras formas de perversão são a burocratização da participação, do clientelismo, instrumentalização partidária, exclusão e silenciamento de interesses e cooptação de interesses de grupos desfavorecidos por grupos hegemônicos.

Por último, os autores destacam a relação entre democracia participativa e democracia representativa. Segundo Santos e Avritzer (2002), existem duas maneiras de articular a democracia participativa e a democracia representativa: a nível de coexistência e de complementaridade. A coexistência é condição para a convivência sobre as dimensões dos procedimentos, organizações e desenho institucional. Por exemplo, a democracia representativa no seu âmbito nacional (formação de governos, constituição e burocracia estatal) coexiste com os efeitos da participação política em nível local. A complementaridade parte do pressuposto que o governo conhece e reconhece procedimentos participativos como legítimos e que esses processos podem substituir parte do processo representativo. É possível inferir que o modelo da coexistência é típico dos países centrais enquanto que o modelo da complementaridade fica a cargo de países periféricos. Neste caso, pode-se concluir que as mesmas características que configuram e aprofundam as democracias nos países centrais não são as mesmas que florescem nos países periféricos.

Para fortalecer os cânones democráticos, Santos e Avritzer (2002) elaboram três teses: A primeira fala de um fortalecimento da demodiversidade, ou seja, reconhece em primeira instância que o modelo de democracia possui diversas formas. A segunda tese fala de um fortalecimento entre o nível local e global. Primeiro, as democracias recentes necessitam de apoio de democracias já consolidadas para seu desenvolvimento. Segundo, as experiências bem sucedidas a nível local dos orçamentos participativos, por exemplo, precisam ser ampliadas para que se constituam possibilidades de atividade democrática. Ou seja, é uma via de mão dupla entre local e global que promove o fortalecimento da democracia participativa. E, por fim,

a terceira tese aponta para a necessidade de um aumento do experimentalismo democrático. Os experimentos das novas gramáticas ou composições sociais auxiliaram na formatação de democracias mais participativas. Assim, é através do experimentalismo que se possibilita o fortalecimento da democracia participativa.

**GALLOWAY, Alexander. *Protocol: how control exists after decentralization*. Cambridge: MIT Press, 2004.**

Rafael A. da L. Sanches<sup>†</sup>

Alexander R. Galloway é um especialista em estudos de mídia e literatura. Contudo, no presente livro, o autor procurou estabelecer uma análise interdisciplinar (filosofia, semiótica, ciência da computação, para citar alguns exemplos) sobre a tecnologia da informação digital em seus aspectos físicos, formais e políticos. Para realizar tal empreendimento, a obra se divide em três partes essenciais subdivididas em capítulos.

A primeira parte, denominada “Como o controle existe após a descentralização”, contém a introdução do livro e mais três capítulos: 1) Mídia física; 2) Forma; e 3) Poder. Nessa parte do livro, reside a maior contribuição do autor, que consiste em analisar as redes digitais de comunicação a partir de um ponto central, seus protocolos de funcionamento, a partir de três perspectivas: a forma física/técnica da mídia digital (internet); o aparato formal dos protocolos que reverberam socialmente (não somente tecnicamente) e, por último, o ponto central do livro: o protocolo enquanto tecnologia imanentemente política.

A segunda parte do livro, denominada “Falhas do protocolo” consiste na exposição das possíveis falhas da tecnologia protocológica devido às pressões impingidas pelas instituições que procuram delimitar as tecnologias da informação. Na terceira parte, denominada “O Futuro do protocolo”, o autor explora as possibilidades de táticas de resistência a partir da lógica protocolar da internet em três frentes distintas: o “hacking”, a mídia tática e a “internet art”.

Logo no primeiro capítulo (Mídia Física), Galloway determina seu tema: um novo aparato de controle composto por um diagrama, uma tecnologia e uma forma de administração/gerenciamento próprios. O diagrama é o da “rede distribuída”, a tecnologia é o computador e a forma de administração/gerenciamento é a do protocolo. A rede distribuída (diagrama) é uma estrutura descentralizada; o computador (tecnologia) é uma máquina abstrata que realiza o trabalho de qualquer outra – de um ponto de vista lógico –; e o protocolo (forma de administração) é o princípio organizacional original de computadores conectados em redes distribuídas (GALLOWAY, 2004, p. 3).

Em sequência, a definição de protocolo começa a ser delineada. No geral, protocolo não é uma palavra nova – é utilizada para designar qualquer tipo de comportamento correto

---

<sup>†</sup> É licenciado e bacharelando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina e pesquisador-colaborador do GETEPOL (Grupo de Estudos em Teoria Política). E-mail: [rafaelsanches@msn.com](mailto:rafaelsanches@msn.com). Este trabalho vincula-se ao projeto de pesquisa “Direitos humanos, cosmopolitismo, cidadania e teoria política: questões teóricas e problemas práticos II”, auxiliado pela Fundação Araucária de Apoio ao Desenvolvimento Científico e desenvolvido junto ao Grupo “Estudos em Teoria Política” (GETEPOL-CNPq).

no âmbito de um sistema de convenções. É bastante utilizada na diplomacia e nas relações internacionais, ao indicar as linhas gerais da forma correta de agir nesses âmbitos. Já no âmbito da computação digital, o termo “protocolo” se refere especificamente a padrões que regem a implementação de tecnologias específicas.

Diferentemente do protocolo diplomático, que rege as práticas políticas entre países, e, portanto, são questões de bom senso e considerações, os protocolos que regem as tecnologias da informação – isto é, os acordos que determinam como essas tecnologias podem ser adotadas, implementadas e, por fim, como elas são ou melhor devem ser utilizadas pelas pessoas ao redor do mundo – são uma questão de lógica e física. Em poucas palavras, protocolo é uma técnica para alcançar regulamentações voluntárias em um ambiente de contingências (GALLOWAY, 2004, p. 7).

A internet, por sua vez, é apresentada pelo autor como o mais amplo sistema de administração da informação digitalizada. Devido a sua amplitude, esse sistema não deixa transparecer facilmente o núcleo institucional de comando e controle, o que gera a impressão de que, com a internet, ou na internet, os núcleos de poder que exercem o comando e o controle, facilmente identificáveis em sociedades hierarquizadas e centralizadas, desapareceram.

O ambiente que emerge a partir da lógica protocolar é, do ponto de vista topológico, uma rede distribuída. Protocolos como o IP (*internet protocol*) não podem ser centralizados, argumenta o autor. Essas redes distribuídas são entendidas por Galloway (2004, p. 11) como o diagrama da atual formação social perpassada pelas tecnologias da informação. A noção de diagrama utilizada pelo autor é informada pelos escritos do filósofo francês Gilles Deleuze, que a define como uma espécie de mapa ou cartografia coextensiva ao campo social total.

O protocolo, em si, não pode ter uma natureza horizontal ou vertical previamente estabelecida, isto porque é um algoritmo, uma prescrição para estruturas cujo formato de sua aparência é variado. Há ao menos três formatos/diagramas: a) o centralizado; b) o descentralizado; e c) o distribuído.

Nas redes distribuídas, não há divisões entre eixos (*hubs*) e nós (*nodes*). Portanto, cada “entidade” é um agente autônomo, o que confere a esse tipo de rede uma característica rizomática. Inspirado em Deleuze e Guatarri, o autor utiliza a metáfora do rizoma para ilustrar as redes distribuídas em que cada nó pode/deve se conectar com qualquer outro nó sem a necessidade da intermediação de eixos, sendo que, nessa configuração, há tantos caminhos de conexão possíveis quantos nós existirem.

O diagrama do protocolo, por sua vez, transfigurou-se de centralizado (único centro e comando e controle) para descentralizado (diversos centros) e, agora, para distribuído (sem qualquer centro). Nesta última configuração, não há, portanto, cadeias de comando, mas agentes autônomos que operam de acordo com regras “científicas” pré-acordadas dentro do sistema (GALLOWAY, 2004, p. 38).

Contudo, os protocolos são determinados e oficializados pela comunidade científica através dos documentos denominados RFC’s (Request for comment). Há ao menos dois protocolos fundamentais para o funcionamento da internet: o TCP/IP (*Transmission Control Protocol/*

*Internet Protocol*) e o DNS (*Domain Name System*). O primeiro baseia-se em um organograma completamente descentralizado. Já o DNS funciona a partir de uma hierarquia centralizada. A conclusão dessa discussão física dos protocolos ressaltada pelo autor é que esses são baseados em uma contradição entre duas tecnologias opostas: uma distribui controle radicalmente em locais autônomos (TCP/IP) a outra foca o controle em estruturas hierárquicas rigidamente definidas (DNS).

No capítulo seguinte (Forma), Galloway procura tratar o funcionamento do protocolo do ponto de vista de um “aparato formal”. Duas perguntas norteiam esta seção: quais são as técnicas que permitem, através do protocolo, a criação de diversos objetos culturais? É possível definir o protocolo em um senso completamente abstrato?

Definir os protocolos de computador como um “aparato formal” significa afirmar que esses constituem uma totalidade de técnicas e convenções que afetam o protocolo em um nível social, além de seu nível técnico. A análise dos protocolos do ponto de vista físico se posiciona na perspectiva de um administrador de sistemas. Por outro lado, analisá-lo em seu ponto de vista “formal” é adotar a perspectiva de um administrador de websites, afirma Galloway (2004, p. 55).

Após considerar os aspectos físicos e formais dos protocolos, Galloway, no terceiro capítulo (Poder), se concentra em seus aspectos políticos fundamentalmente baseando-se nos escritos de Deleuze, Guatarri e Foucault. A primeira premissa teórica em que o autor se baseia é a deixada por Deleuze em seu *post-scriptum* sobre as sociedades do controle. Justamente porque essas sociedades são, antes de tudo, digitais e operam através de formas ultrarrápidas de um aparente fluxo livre de controle (apparently free-floating control) (DELEUZE, 1990, p. 178 apud GALLOWAY, 2004, p. 81).

A intersecção com Foucault se apresenta através da ideia de biopolítica, que, segundo Galloway (2004, p. 81), seria o resultado do movimento de “desinteresse” da política pelas almas e corpos que levam a política a se interessar pelo âmbito da vida em si mesma. A chave para pensar o protocolo como uma forma de poder reside justamente na intersecção entre “sociedade do controle” e “biopolítica”. Segundo o autor, protocolo é uma força afetiva e estética que tem controle sobre a vida em si mesma (GALLOWAY, 2004, p. 81).

Dentro do sistema protocológico, a vida se autoengendra e automolda em um tipo de escultura social. O protocolo nunca opera a nível geral, mas existe através de um material específico de administração que é visível na instituição da rede digital. Formas de vida não humanas, entendidas como “vida artificial” por artistas e cientistas, já estão presentes na rede digital. Desse modo, o objetivo deste capítulo, afirma o autor, é explorar o cenário político em que existem esses tipos de vida artificial.

Na segunda parte da obra (Falhas do protocolo), o autor se dedica a demonstrar quais são os entraves burocráticos e institucionais que permeiam historicamente os protocolos de internet. Tanto as forças institucionais quanto as burocráticas são, do ponto de vista do autor, o inverso da lógica de funcionamento do protocolo (distribuída/rizomática), o que consiste no núcleo argumentativo desta seção. Para demonstrar sua ideia, A. Galloway realiza uma



minuciosa descrição das instituições que regulam as redes de comunicação digital, estabelecem os protocolos e RFC's, ou seja, como se configuram as disputas políticas em torno da padronização da rede mundial de computadores.

Já na terceira e última parte do livro (Futuro do protocolo), A. Galloway apresenta três atividades que podem ser consideradas como ações de resistência no âmbito do que ele denomina *computer culture*, a saber: o *hacking*, a mídia tática e a internet art. Todas elas consideradas “táticas políticas” específicas da “era do protocolo”, isto é, surgidas da própria esfera protocológica, pois, de acordo com a tese de Galloway, o diagrama distribuído das redes controladas por protocolos é o diagrama organizacional das sociedades do controle baseadas nas redes digitais de comunicação.

A título de conclusão, consideramos que o livro de Galloway consiste em uma importante reflexão para aqueles/as que se interessam em compreender tanto os aspectos políticos quanto técnicos da internet. Isso principalmente devido à linguagem empregada pelo autor ao analisar os aspectos físicos e formais da tecnologia de comunicação digital, bastante especializada, porém acessível aos que se dedicam aos estudos das humanidades. Quer-se dizer com isso que Galloway realiza um bom trabalho ao traduzir questões do âmbito da ciência da computação para o âmbito das ciências humanas.



## DOSSIÊ: TEORIA E POLÍTICA: DILEMAS E PROBLEMAS

### **Apresentação**

Raimundo Batista dos Santos Junior

### **Multiculturalismo e direitos humanos**

Marcia Baratto

### **O vocabulário básico da construção habermasiana e sua semântica, a partir da ciência política**

Barbara Johas

### **Direito e desentendimento: considerações sobre a crítica de rancière às teorias do consenso democrático**

Álvaro Okura de Almeida; André Luiz da Silva

### **Pode a teoria normativa ter alguma contribuição na luta contra a injustiça?**

Raissa Wihby Ventura; Lucas Petroni

### **A face especular da violência e da estética**

José Londe da Silva; Wellington Amâncio da Silva

### **As interpretações marxistas de Caio Prado Jr. e Fernando Henrique Cardoso**

Luísa Calvete Portela Barbosa

### **Resenhas**

SANTOS, Boaventura de Souza; AVRITZER, Leonardo. Para ampliar o cânone democrático. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

Diogo Pablos Florian

GALLOWAY, Alexander. Protocol: how control exists after decentralization. Cambridge: MIT Press, 2004.

Rafael A. da L. Sanches

APOIO

