

17

Série Filosofia e Interdisciplinaridade

Fernando Danner  
Leno Francisco Danner  
Magnus Dagios  
Paulo Roberto Konzen  
(Organizadores)

**Democracia, política,  
representação:**  
*ensaios filosóficos*

$\Phi$  editora fi





A obra *Democracia, Política, Representação: Ensaios Filosóficos*, objetiva tematizar, a partir de uma abordagem plural, a dinâmica teórico-prática no que tange à evolução sociocultural contemporânea, seja a partir da reconstrução de fundamentos normativos advindos da história da filosofia ocidental ou mesmo de sua reatualização contemporânea, seja tendo por base a reflexão e a problematização de questões propriamente contemporâneas com base em uma perspectiva interdisciplinar. Em um e em outro caso, os textos aqui reunidos mantêm uma profunda imbricação entre teoria e prática, entre o foco na dinâmica do presente, de nossa contemporaneidade, e a reconstrução teórica, metodológica e normativa de elementos filosóficos e sociológicos necessários ao sustento dessas abordagens sobre a contemporaneidade. E este é um ponto importante da filosofia e das ciências humanas e sociais, mas também mais além, do próprio horizonte da ciência em geral: a correlação entre teoria e prática, a profunda vinculação prática da teoria, a constante revisão, crítica e atualização daqueles fundamentos teóricos, metodológicos e normativos, tendo em vista a permanente dinamização da prática de vida cotidiana, em seus múltiplos vieses (social, político, cultural, econômico, institucional, etc.).

$\Phi$  editora fi  
[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)



**Democracia, política,  
representação:**  
*ensaios filosóficos*

## **Comitê Científico da Série Filosofia e Interdisciplinaridade:**

1. Agnaldo Cuoco Portugal, UNB, Brasil
2. Alexandre Franco Sá, Universidade de Coimbra, Portugal
3. Christian Iber, Alemanha
4. Claudio Goncalves de Almeida, PUCRS, Brasil
5. Danilo Marcondes Souza Filho, PUCRJ, Brasil
6. Danilo Vaz C. R. M. Costa (UNICAP)
7. Delamar José Volpato Dutra, UFSC, Brasil
8. Draiton Gonzaga de Souza, PUCRS, Brasil
9. Eduardo Luft, PUCRS, Brasil
10. Ernildo Jacob Stein, PUCRS, Brasil
11. Felipe de Matos Muller, PUCRS, Brasil
12. Jean-Fraçois Kervégan, Université Paris I, França
13. João F. Hobuss, UFPEL, Brasil
14. José Pinheiro Pertille, UFRGS, Brasil
15. Karl Heinz Efken, UNICAP/PE, Brasil
16. Konrad Utz, UFC, Brasil
17. Lauro Valentim Stoll Nardi, UFRGS, Brasil
18. Michael Quante, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
19. Migule Giusti, PUC Lima, Peru
20. Norman Roland Madarasz, PUCRS, Brasil
21. Nythamar H. F. de Oliveira Jr., PUCRS, Brasil
22. Reynner Franco, Universidade de Salamanca, Espanha
23. Ricardo Timm De Souza, PUCRS, Brasil
24. Robert Brandom, University of Pittsburgh, EUA
25. Roberto Hofmeister Pich, PUCRS, Brasil
26. Tarcílio Ciotta, UNIOESTE, Brasil
27. Thadeu Weber, PUCRS, Brasil

Série Filosofia &  
Interdisciplinaridade

17

**Fernando Danner  
Leno Francisco Danner  
Magnus Dagios  
Paulo Roberto Konzen  
(Organizadores)**

**Democracia, política,  
representação:**  
*ensaios filosóficos*

Porto Alegre |  
2014

**Φ** editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco  
Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni  
Ilustração de capa: imagem de internet.



Todos os livros publicados pela  
Editora Fi estão sob os diretos da  
[Creative Commons 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/br/)  
<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/br/>

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 17

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco; DAGIOS,  
Magnus; KONZEN, Paulo Roberto.

Democracia, política, representação: ensaios filosóficos [recurso  
eletrônico] / Fernando Danner, Leno Francisco Danner, Magnus  
Dagios, Paulo Roberto Konzen (Organizadores) -- Porto Alegre,  
RS: Editora Fi, 2014.

276 p.

ISBN - 978-85-66923-41-4

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Democracia. 2. Moral. 3. Filosofia Política 4. Representação  
5. Giorgio Agamben. I. Título. II. Série.

CDD-172

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Ética política 172

## Apresentação à coletânea

A obra *Democracia, Política, Representação: Ensaios Filosóficos*, objetiva tematizar, a partir de uma abordagem plural, a dinâmica teórico-prática no que tange à evolução sociocultural contemporânea, seja a partir da reconstrução de fundamentos normativos advindos da história da filosofia ocidental ou mesmo de sua reatualização contemporânea, seja tendo por base a reflexão e a problematização de questões propriamente contemporâneas com base em uma perspectiva interdisciplinar. Em um e em outro caso, os textos aqui reunidos mantêm uma profunda imbricação entre teoria e prática, entre o foco na dinâmica do presente, de nossa contemporaneidade, e a reconstrução teórica, metodológica e normativa de elementos filosóficos e sociológicos necessários ao sustento dessas abordagens sobre a contemporaneidade. E este é um ponto importante da filosofia e das ciências humanas e sociais, mas também mais além, do próprio horizonte da ciência em geral: a correlação entre teoria e prática, a profunda vinculação prática da teoria, a constante revisão, crítica e atualização daqueles fundamentos teóricos, metodológicos e normativos, tendo em vista a permanente dinamização da prática de vida cotidiana, em seus múltiplos vieses (social, político, cultural, econômico, institucional, etc.).

A política permite exatamente essa correlação entre teoria e prática que colocamos como central para a maturação das posições teóricas e para uma consistente análise da dinâmica em termos de *Realpolitik*. Essa mesma *Realpolitik* é a base e o limite nas formulações teórico-normativas, na medida em que não existe um modelo

político que não seja prático, que não seja vivido (e determinante para a vida). Nesse contexto, a interação entre teoria e prática nos convida a localizarmos praticamente as abordagens teóricas, evitando uma sua completa abstração e, assim, seu desligamento da realidade da qual emergem e à qual pretendem abordar, bem como permitindo que essas mesmas abordagens possam de fato ter um impacto significativo na compreensão e na transformação das condições estruturais precárias que ainda demarcam a evolução e os processos de subjetivação e de socialização nas nossas sociedades democráticas e no próprio horizonte global. Com este trabalho, o Grupo de Pesquisa em Teoria Política Contemporânea, sediado no Departamento de Filosofia da Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR), dá um passo decisivo na consolidação de suas atividades de pesquisa e de formação, bem como na parceria – sempre necessária – no que diz respeito à construção e à difusão coletiva do conhecimento, à discussão e à problematização das condições sociais, políticas, culturais e econômicas de reprodução de nossas sociedades e mais além.

# Sumário

Nota introdutória sobre o conceito de democracia <i>Giorgio Agamben</i>	11
Democracia, teoria crítica e direitos humanos <i>Oneide Perius</i>	17
O desafio da política darwinista: algumas considerações sobre uma tendência da política hodierna <i>Leno Francisco Danner</i>	31
Território, inclusão-exclusão e abandono <i>Marcus Vinícius Xavier de Oliveira</i>	58
O que é justiça? <i>Christian Iber</i>	77
Procedimentalismo e Deliberação em Jürgen Habermas <i>Fernando Danner</i>	105
Uma fome de boi. Considerações sobre o sábado, a festa e a inoperosidade <i>Giorgio Agamben</i>	122
Uso político da religião e uso religioso da política: uma análise a partir de duas interpretações exemplares - Marsílio e Maquiavel <i>José Luiz Ames</i>	133

A representação dos conflitos de interesses na Saúde (COIs) <i>Márcia Cassimiro; Agemir Bavaresco</i>	157
A república mundial de Otfried Höffe <i>Diego Carlos Zanella</i>	175
A sociedade internacional e o pluralismo <i>Magnus Dagios</i>	192
Justiça e liberdade em Hegel <i>João Alberto Wohlfart</i>	208
Os conceitos de Estado, povo, diversidade, publicidade, liberdade de imprensa, opinião pública, <i>Bildung</i> , <i>Täuschung</i> e democracia em Hegel <i>Paulo Roberto Konzen</i>	231

*Democracia, política, representação:  
ensaios filosóficos*



# Nota introdutória sobre o conceito de democracia<sup>1</sup>

*Giorgio Agamben*<sup>2</sup>

O termo *democracia* soa uma nota falsa sempre que surge nos debates nos dias de hoje por conta de uma ambiguidade preliminar que condena [a] qualquer pessoa que o usa a não se comunicar. Do falamos quando falamos de democracia? Qual a lógica subjacente? Um observador atento vai logo perceber que, enquanto ouve a palavra, isso pode significar uma de duas coisas diferentes: uma forma de constituir o corpo político (neste caso nós estamos falando sobre direito público) ou uma técnica de governo (neste caso

---

<sup>1</sup> Traduzido da versão inglesa AGAMBEN, Giorgio. *Introductory note on the concept of democracy*, in AGAMBEN, Giorgio *et al*; MCCUAIG, William (Org). *Democracy in what State?*, trad. William McCuaig, New York: Columbia University Press, 2010, pp. 1-5.

<sup>2</sup> Giorgio Agamben nasceu em Roma, 1942, é um dos mais renomados e prolíficos filósofos contemporâneos. É formado em Direito pela Universidade de Roma, onde defendeu tese sobre o pensamento político de Simone Weil. Foi aluno de Martin Heidegger nos Seminários em Le Thor nos anos de 1966 (Heráclito) e 1968 (Hegel.) Foi responsável pela edição italiana da obra completa de Walter Benjamin. Foi professor de filosofia, tendo se afastado da docência superior no ano de 2010. É titular da cadeira Baruch de Spinoza na European Graduate School. Foi diretor do Collège International de Philosophie, Paris. Autor da série *Homo Sacer*, cujo último título acaba de ser lançado na Itália pela Editora Neri Pozza – **L’Uso dei Corpi** -, além de vários outros títulos como **Profanações, A Linguagem e a morte: Um seminário sobre o lugar da negatividade, Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani** etc. Atuou no filme de Pier Paolo Pasolini, *O Evangelho Segundo São Mateus*, no papel do apóstolo Felipe.

nosso horizonte é a prática administrativa). Para dizer de outro modo, democracia designa tanto a forma pela qual o poder é legitimado como a maneira pela qual ele é exercido. Uma vez que é perfeitamente claro que o último significado prevalece no discurso político contemporâneo - a palavra democracia é utilizada na maior parte dos casos para identificar a uma técnica de governo (algo que, *per se*, não é particularmente reconfortante) -, é fácil verificar porque quem continua a usá-la, de boa-fé, no sentido anterior pode experimentar certo mal-estar. Estes dois campos da conceituação (o jurídico-político e o econômico-gerencial) tem-se sobreposto um ao outro desde o nascimento da política, do pensamento político e da democracia na *polis* grega ou cidades-estados, o que torna difícil de separá-los. Um exemplo demonstrará o que estou dizendo. O conceito fundamental *politeía* pode não ser familiar a não ser para os leitores de grego, mas eles podem vê-lo traduzido como *A república*, o mais famoso livro dos diálogos de Platão. “República”, no entanto, não esgota a sua gama de significados. Quando a palavra *politeía* aparece nos escritores clássicos, geralmente é seguida por uma discussão sobre três formas distintas de *politeía*: monarquia, oligarquia e democracia, ou seis se você considerar três formas de *parekbaseis*, ou formas degeneradas. Mas os tradutores muitas vezes interpretam *politeía* como “constituição”, outros como “governo”. Em *A Constituição de Atenas* (capítulo 27), Aristóteles caracteriza a “demagogia” de Péricles dessa forma: “*demotikoteran synebe genesthai ten politeian*”, e [que n]a tradução *standard* do inglês registra “a constituição tornou-se ainda mais democrática”. Aristóteles continua com a afirmação de que “*apasan ten politeian mallon agein eis hautous*”, que o mesmo tradutor traduziu como “tomou todo o governo em suas mãos” [*brought all the government more into their hands*]. Para tornar sua tradução mais coerente, ele deveria ter traduzido “tomou toda a constituição em suas mãos”, o que, obviamente, criou dificuldades.

Quando o mesmo conceito político fundamental pode ser traduzido tanto como “constituição” quanto como “governo”, então nos aventuramos para além da ambiguidade e ingressamos no terreno inexpressivo da anfibologia (um termo da gramática e da retórica que significa a indefinição de [um] significado). Basta que olhemos duas outras passagens de dois clássicos do pensamento político ocidental, a *Política* de Aristóteles e o *Contrato Social* de Rousseau, no qual esta ausência de clareza manifesta-se com força particular. Na *Política*, Aristóteles declara a sua intenção de pormenorizar e analisar as diferentes “constituições” ou “formas de constituição” (*politeia*): “Desde que *politeia* e *politeuma* significam a mesma coisa, e que a *politeuma* seja o poder supremo (*kyrion*) na cidade, segue-se necessariamente que o poder supremo reside ou em um indivíduo, ou em poucos ou em muitos” (*Política* 1297a 25 ss.). As traduções em uso registram mais ou menos assim: “Desde que constituição e governo significam a mesma coisa, e uma vez que o governo é o poder supremo de um estado...”. Uma tradução mais fiel deveria manter separados os termos *politeia* (ação política) e *politeuma* (a consequência política [dela] resultante), mas, além disso, é claro que o problema essencial com essa passagem encontra-se na tentativa de Aristóteles se livrar dessa anfibologia usando o termo *kyrion*. Torcendo um pouco, a passagem pode ser parafraseada em termos modernos da seguinte forma: o poder constituinte (*politeia*) e o poder constituído (*politeuma*) unem-se em um poder soberano (*kyrion*), que parece ser aquilo que mantém unidos os dois lados da política. Mas porque a política é dilacerada por esta fissura, que a palavra *kyrion* tanto dramatiza como cicatriza [“*heals over*”]?

Quanto ao *Contrato Social*, Michel Foucault deu um curso em 1977-1978 no *Collège de France*, mostrando que o objetivo de Rousseau foi justamente o de conciliar os termos

jurídicos e constitucionais como *contrato*, *vontade geral* e *soberania* com a *arte de governar*. Para os nossos propósitos, a coisa mais importante é a distinção – fundamental para o pensamento político de Rousseau – entre soberania e governo e os modos [pelos quais] se interconectam. No artigo sobre “Economia Política” que os editores da *Encyclopédie* lhe atribuíram, Rousseau escreveu: “Peço a meus leitores que [façam uma] clara distinção entre o tópico deste artigo, que é a economia pública, que eu denomino governo, e a suprema autoridade, que eu chamo soberania. A distinção consiste nisso: soberania é o poder [*right*] de legislar (*le droit législatif*)... enquanto governo é tão-somente o poder executivo”.

N’O *Contrato Social*, a distinção entre a vontade geral e o poder legislativo (*legislative capacity*), de um lado, e governo e poder executivo, de outro, é reafirmada, mas Rousseau agora enfrenta o desafio de descrever esses dois elementos tão distintos, mas ainda assim articulados, unidos, entrelaçados. É isso que o compele, no exato momento em que ele postula a distinção, negar vigorosamente que não pode existir qualquer divisão na soberania. Assim como em Aristóteles, soberania, que é *kyrion* ou [poder] supremo, é ao mesmo tempo um dos dois termos a serem distinguidos e o liame indissolúvel entre constituição e governo.

Hoje nós vemos claramente a preponderância esmagadora do governo e da economia sobre aquilo que vocês poderiam denominar de soberania popular – uma expressão hoje destituída de qualquer significado. As democracias ocidentais estão provavelmente pagando o preço pela herança filosófica que elas não se preocuparam em olhar mais de perto por um longo tempo. Pensar o governo como simples poder executivo é um engano e um dos erros mais significativos cometidos na história do pensamento político ocidental. Isto explica por que o pensamento político moderno vagueia por abstrações vazias como direito, a vontade geral e a soberania popular,

enquanto [deixa] de abordar a questão central do governo e sua articulação, como dito por Rousseau, com a soberania ou [sobre] o *locus* da soberania. Em um livro recente<sup>3</sup> eu tentei mostrar que o mistério fundamental da política não é [a] soberania, mas [o] governo; não [a] lei, mas [a] polícia – ou melhor, a dupla máquina governamental que eles formam e impulsionam.

Nosso sistema político ocidental [é o] resultado da junção de dois elementos heterogêneos, uma racionalidade político-jurídica e uma racionalidade econômico-governamental, a “forma política” [*form of constitution*] e a “forma de governo”. Eles podem ser incomensuráveis, mas legitimam e conferem mútua consistência um ao outro. Por que a *politeía* ficou presa a essa ambiguidade? O que é que dá à soberania, *kyrion*, o poder de assegurar e garantir a legitimidade dessa união? E se fosse apenas uma ficção, uma tela criada para esconder o fato de que há um vazio no centro, [e] que não é possível [uma] articulação entre esses dois elementos, essas duas racionalidades? E se a tarefa em [nossas] mãos for a de desarticula-los e forçar a abertura desse “ingovernável e, simultaneamente, a fonte e o ponto de fuga de toda e qualquer política?”

Enquanto o pensamento se recusa a enfrentar este problema complicado e esta anfibia, qualquer debate sobre a democracia, seja a forma política, sejam as técnicas de governo, é provável que entre em colapso por retornar [como] mera tagarelice.

Tradutor: Marcus Vinícius Xavier de Oliveira<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> (N.t) Agamben faz remissão ao volume II.2 de sua série *Homo Sacer*: AGAMBEN, Giorgio. **II regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo.** *Homo Sacer* II.2, Vicenza: Neri Pozza, 2007.

<sup>4</sup> Professor Adjunto do Departamento de Direito da Universidade Federal de Rondônia. Bacharel em Direito pela mesma instituição.

Porto Velho (RO), novembro de 2014.

---

Especialista em Direito Público. Mestre em Direito Internacional pela Universidade Federal de Santa Catarina. Doutorando em Direito Penal pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Advogado. Tradutor. De sua autoria: DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier. **Guerra ao terror:** da biopolítica à bioguerra, Porto Velho: Edufro, 2013. E-mail [advmarcusvinicius@gmail.com](mailto:advmarcusvinicius@gmail.com) [marcusoliveira@unir.br](mailto:marcusoliveira@unir.br)

# Democracia, teoria crítica e direitos humanos

*Oneide Perius<sup>1</sup>*

*¿No es un insulto a la inteligencia y a la sensibilidad humanas seguir pensando que los derechos ya están suficientemente garantizados por aparecer en las declaraciones internacionales y los textos constitucionales, cuando esa 'revolución neoliberal' há cambiado el mundo sin tocar ni una coma lo contenido en tales normas?*

FLORES, J. HERRERA. 2005. p.184,185.

Pretendemos, neste estudo, fazer um experimento conceitual. Trata-se, no sentido clássico da teoria crítica, de colocar os conceitos em novas constelações para que se tornem visíveis e pensáveis pontos de vista alternativos. Ao aproximar alguns conceitos como democracia, teoria crítica e direitos humanos a partir de determinadas abordagens contemporâneas, esperamos problematizar o sentido tradicional da compreensão do problema dos direitos humanos. Nas sociedades contemporâneas, temos observado que, cada vez mais, a questão concreta da defesa de direitos das minorias ou grupos que veem seus direitos constantemente ameaçados e violados, parece se restringir ao ato da formalização jurídica de direitos. Isto é, há uma crença de que o problema é um problema de garantia jurídica

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela PUC-RS. Professor adjunto de Filosofia da UFT (Universidade Federal do Tocantins).

de direitos. Esta visão pressupõe uma eficiência e efetividade daquilo que é repetido à exaustão e celebrado ritualisticamente: o Estado Democrático de Direito. Em grande parte o estudo que ora empreendemos é a problematização desta concepção. Problematização exatamente por considerarmos que há uma distância enorme e caminhos muito tortuosos entre o mundo da lei e sua efetivação. Esquecer disso ou dissimulá-lo é compactuar com o uso ideológico do discurso sobre direitos humanos que serve de instância de legitimação de muitas coisas, entre elas as guerras preventivas de nossos dias.

### **Um conceito metodológico**

Em seu seminário do ano de 1979 no Collège de France, publicado posteriormente sob o título *O Nascimento da Biopolítica*, Michel Foucault desenvolve um conceito que, do ponto de vista metodológico, será extremamente importante para nós, qual seja, *regime de verificação*. O filósofo francês apresenta este conceito com as seguintes palavras:

Fazer a história dos regimes de verificação e não a história da verdade, e não a história do erro, e não a história da ideologia, etc... (...) A crítica que lhes proponho consiste em determinar em que condições e com quais efeitos se exerce uma verificação, isto é, mais uma vez, um tipo de formulação do âmbito de certas regras de verificação e de falsificação. (FOUCAULT, 2008, p.49,50).

Dessa maneira, Michel Foucault pretende estabelecer um método de análise de problemas filosóficos (mas também jurídicos, políticos, éticos, etc.) muito significativo. Não se trata de saber o que cada época pensou como sendo a verdade, o agir ético, as normas, pois isso significaria fazer uma história da verdade, da moral, etc. Ao invés disso, trata-se de perceber que tipo de sistema está na base de construção dos discursos aceitos como verdadeiros e corretos em uma

determinada época (sobre verdade, agir ético, normas, etc.). Em cada época histórica há um regime de veridicação, ou seja, um sistema capaz de legitimar e atribuir verdade a certos discursos, ideias, atos, e falsificar outros que em outra época, desde outro regime, eram aceitos e legítimos.

Um clássico exemplo deste método de leitura nos é oferecido pelo próprio Michel Foucault em seu livro sobre a *História da Loucura na Idade Clássica*. Trata-se, neste texto, de mostrar exatamente como, na Idade das Luzes, onde a razão passa a ser celebrada em seu triunfo sobre a desrazão, começam a emergir as condições sociais para entender o processo de enclausuramento destas figuras da desrazão. Ou seja, mais importante do que fazer uma simples história da loucura é perceber como determinados sistemas de organização social produzem uma visão específica sobre a loucura. Portanto, não poderia ser objeto da investigação de Foucault algo como a loucura *em-si* enquanto fenômeno pré-discursivo (ou seja, analisável como algo para além daquilo que se apresenta como loucura em determinada sociedade). Nas palavras do próprio filósofo francês, trata-se de “substituir o tesouro enigmático das 'coisas' anteriores ao discurso pela formação regular dos objetos que só nele se delineiam.” (2004, p.53).

## O Mercado

Este conceito metodológico que apresentamos tem uma potencialidade bastante interessante se utilizado em uma análise da questão dos direitos humanos nas sociedades contemporâneas. No entanto, estas considerações que fizemos são apenas um excuro que esperamos possa nos auxiliar metodologicamente a nos aproximar da nossa questão. Ou seja, como tal conceito de *regime de veridicação* pode ter interesse metodológico para nosso trabalho? Vejamos a

argumentação em torno desta questão do próprio Michel Foucault em seu livro *Nascimento da Biopolítica*.

Em meados do século XVIII se constitui, no âmbito do liberalismo, aquilo que o filósofo francês entenderá como a formação e o processo de fortalecimento de um novo regime de verificação: *o mercado como regime de verificação*. (FOUCAULT, M. 2008, p.39ss). Ou seja, “o mercado deve dizer a verdade, deve dizer a verdade em relação à prática governamental.” (2008, p.45). Isto é, é neste momento em que uma lógica política entendida como esfera autônoma que se ocupa de ideias, instituições e da identidade de certo povo, começa a ser colonizada por uma esfera econômica onde o Estado se torna Estado-Mínimo, ou seja, faz o papel de apenas assegurar o bom funcionamento do *Mercado*. A lógica política de fortalecimento dos Estados-Nações como instâncias soberanas de jurisdição se vê enfraquecida por um avanço da lógica econômica cujo centro de verificação é o Mercado. Essa lógica econômica é em si mesma transnacional e, portanto, seu fortalecimento significa também uma desagregação da lógica de autonomia dos Estados-Nações.

Não pretendemos, no âmbito deste nosso estudo, detalhar este percurso tal como Foucault o apresenta, mas sim tomá-lo como ponto de partida para pensar a questão atual dos direitos humanos neste contexto. Ou ainda, para dizê-lo de outra maneira, pensar as grandes questões (ou, pelo menos, algumas delas) relacionadas aos direitos humanos, a partir deste regime de verificação (*Mercado*) que emergiu em meados do século XVIII e continua, apesar de todas as transformações sociais, mais do que nunca, exercendo seu papel de centro de verificação. Quando análises atuais mostram a emergência de um modelo neoliberal estão apontando exatamente para isso. O neoliberalismo caracteriza-se, entre outras coisas, exatamente pelo declínio da lógica política e uma onipresença da lógica do mercado.

---

Este estado de coisas é apresentado e discutido de muitas maneiras e com diferentes conceitos por vários autores no cenário contemporâneo. A tradição da teoria crítica sempre se ocupou em mostrar a onipresença da racionalidade estratégico-instrumental – racionalidade manifesta, em sua forma pura, exatamente na economia – como critério para atribuir verdade e valor nos diferentes âmbitos do mundo da vida. Assim, por exemplo, a arte deixa de ser avaliada a partir de critérios técnicos que ela mesma, enquanto arte, estabelece e passa a ser avaliada pela sua capacidade de inserção no mercado (indústria cultural). Nesse sentido, Jürgen Habermas fala explicitamente de uma colonização do mundo da vida pela racionalidade sistêmica. É neste cenário que os desafios para a concretização dos direitos humanos devem ser pensados.

### **Os direitos humanos**

A primeira questão que devemos destacar, em consonância com a proposta metodológica acima explicitada, é o próprio estatuto conceitual disto que chamamos *direitos humanos*. Ou seja, também em relação a estes direitos parece-nos extrapolar a esfera de uma consideração filosófica qualquer tentativa de dizer, em essência, o que seriam tais direitos. Os direitos humanos são pensáveis a partir de processos concretos de lutas sociais. O nosso estudo pressupõe, em todos os momentos, tal visão não-essencialista dos direitos humanos. Nós os entendemos como produtos culturais.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Tal posição é muito bem desenvolvida pelo jurista espanhol Joaquín Herrera Flores, mundialmente conhecida por sua Teoria Crítica dos Direitos Humanos. Veja-se, especialmente, sua obra *Teoria crítica dos direitos humanos: os direitos humanos como produtos culturais* (2009).

Para além desta discussão em torno de uma definição filosófica deste conceito direitos humanos, no entanto, voltemos ao foco de nosso problema. Parece-nos que a questão central no que se refere ao processo de legibilidade da própria questão dos direitos humanos nas sociedades contemporâneas, necessariamente, precisa levar em conta o contexto anteriormente destacado, ou seja, a emergência do mercado como novo regime de verificação. Isto é, normalmente, quando se fala em direitos humanos, automaticamente pensamos em uma esfera jurídica onde são formalizadas garantias. O cenário anteriormente exposto, como pretendemos mostrar, dificulta este entendimento raso e imediato da questão. O que parece se impor como necessário é o caráter inoperante, não efetivo, de tais garantias.

Os direitos humanos, no interior dos sistemas jurídicos modernos, foram pensados como uma proteção (uma qualificação da vida, bios, em oposição à vida exposta, zoé) dos indivíduos. Essencialmente, ainda que na Declaração Universal dos Direitos Humanos apareça “direitos do homem”, são direitos ligados a uma nacionalidade. Hannah Arendt percebe muito bem este problema e escreve em seu texto *Origens do Totalitarismo* (1989, p.325):

A total implicação dos direitos do homem com os direitos dos povos no sistema europeu de Estados-Nações só veio à luz quando surgiu de repente um número inesperado e crescente de pessoas cujos direitos elementares eram tão pouco salvaguardados pelo funcionamento dos Estados-Nações em plena Europa como o teriam sido no coração da África. Os Direitos do Homem, afinal, haviam sido definidos como ‘inalienáveis’ porque se supunha serem independentes de todos os governos; mas sucedia que, no momento em que os seres humanos deixavam de ter um governo

---

próprio, não resta nenhuma autoridade para protegê-lo e nenhuma instituição disposta a garanti-los.

O que Hannah Arendt aponta aqui é justamente o declínio e insuficiência da lógica política dos Estados-Nações que, em última instância, são garantidores de direitos. O que fica exposto, desse modo, é que qualquer consideração destes direitos para além do âmbito concreto da constituição de um país revela-se mera abstração. No entanto, estas considerações da filósofa alemã nos interessam, sobretudo, por dar a entender que, se a defesa dos direitos não ocorre neste âmbito concreto da constituição de um país, não há outra instância onde essa defesa seja eficiente. Um dos primeiros atos que precedeu a solução final no regime nacional-socialista, por exemplo, foi retirar dos judeus a nacionalidade alemã. Dando continuidade a esta linha de raciocínio citamos aqui a oportuna consideração de Agostinho Ramalho Marques Neto em seu artigo *Neoliberalismo: o declínio do direito* (p.116):

*A soberania*, por exemplo, desloca-se cada vez mais do âmbito do Estado (ou do povo, ou da nação) para o domínio do mercado. O Mercado, esse ser metafísico, inatingível e indestrutível enquanto tal, é o verdadeiro soberano no mundo da economia globalizada. Destituído do lugar de soberania para o de simples garantidor do livre funcionamento do mercado, ou seja, da competição, o Estado contemporâneo se apequena, minimiza-se. Com isso, a noção de espaço público se contrai e vai diluindo-se rapidamente na medida em que é implicitamente reduzida ao espaço de garantia das relações negociais. A linguagem corrente nos veículos de comunicação de massa dá-nos um eloquente testemunho desse deslocamento: já quase não se fala mais, por exemplo, de “países em desenvolvimento”, como até há pouco tempo atrás, mas de “mercados

emergentes”. O que decai, aí, é a própria noção de país, de nação. E o que “emerge” dessa linguagem é a subsunção do político no econômico.

Estas considerações em torno do processo de emergência do mercado como regime de verificação e as consequências disso para a lógica política dos Estados-Nações, bem como a aceleração desta lógica com o processo de globalização remetem-nos à leitura ousada de Toni Negri e Michael Hardt em seu livro *Império*. Gostaríamos de situar aqui o modo como estes autores apontam para a emergência disto que denominam Império (que não é outra coisa que a lógica do capital que se desenvolve num sistema de mercado global) para em seguida mostrar como são pensáveis as lutas por direitos humanos no interior desta nova configuração. Apresentamos, aqui, a leitura destes autores por entendermos que sistematizam e sintetizam as análises anteriores sobre o mercado como regime de verificação e o conseqüente enfraquecimento da lógica política dos Estados-Nações. Vejamos o que os autores entendem por *Império*:

O império está se materializando diante de nossos olhos. Nas últimas décadas, a começar pelo período em que regimes coloniais eram derrubados, e depois em ritmo mais veloz quando as barreiras soviéticas ao mercado do capitalismo mundial finalmente caíram, vimos testemunhando uma globalização irresistível e irreversível de trocas econômicas e culturais. Juntamente com o mercado global e com circuitos globais de produção, surgiu uma ordem global, uma nova lógica e estrutura de comando - em resumo, uma nova forma de supremacia. O império é a substância política que, de fato, regula essas permutas globais, o poder supremo que governa o mundo. Muita gente sustenta que a globalização da produção e da permuta capitalistas é prova de que as relações econômicas tornaram-se mais independentes de

controles políticos, e, conseqüentemente, que a soberania política está em declínio. Há, ainda, quem comemore essa nova era como uma libertação da economia capitalista de restrições e distorções que as forças políticas lhe impunham. E não falta quem veja e lamente nisso o fechamento de canais institucionais que permitiam aos trabalhadores e cidadãos influenciar ou contestar a fria lógica do lucro. É fato que, em sintonia com o processo de globalização, a soberania de Estados-nação, apesar de ainda eficaz, tem diminuído gradualmente. Os fatores primários de produção e troca - dinheiro, tecnologia, pessoas e bens - comportam-se cada vez mais à vontade num mundo acima das fronteiras nacionais. Com isso, é cada vez menor o poder que tem o Estado-nação de regular esses fluxos e impor sua autoridade sobre a economia. (HARDT, M; NEGRI, A. 2001, p.11,12)

Portanto, podemos assim precisar o problema: em uma época de declínio da lógica política dos Estados-Nações em favor de um livre desenvolvimento da lógica transnacional do mercado como sistema atual de verificação dominante, quais os desafios para se pensar a efetividade dos direitos humanos?

O que se torna visível, a partir deste cenário, é um problema fundamental. Em primeiro lugar, podemos localizar literalmente um “ponto cego” na questão dos direitos humanos. Ou seja, há uma mercado *lógica* transnacional que não tem como foco os indivíduos enquanto sujeitos protegidos por garantias jurídicas. Aliás, o que vemos atualmente é uma defesa do crescimento econômico a qualquer custo. Neste processo, as contemporâneas formas de escravidão continuam alimentando este sistema. Essa nova roupagem do moderno mito do progresso não admite obstáculos, sejam eles o respeito à dignidade humana de trabalhadores ou questões

ecológicas cruciais para a humanidade. Por outro lado, existe a lógica política dos Estados-Nações profundamente enfraquecida, onde se promovem declarações, acordos, onde se criam mecanismos e instituições de defesa dos direitos humanos que têm algum significado, ainda que extremamente modesto. Isto remete, necessariamente, para um conceito benjaminiano que tem sido pensado insistentemente por Giorgio Agamben: *Estado de Exceção*. Ou seja, é necessário entender que neste cenário não há uma declaração explícita da exceção. Antes disso, esta exceção torna-se um dispositivo que mantém as garantias jurídicas exatamente pela possibilidade de suspendê-las. Estas garantias jurídicas são, em grande parte, celebradas e afirmadas exatamente pela sua não-aplicabilidade. Sustentam-se, giram em torno de si mesmas, sem efetividade. E, além disso, exatamente este caráter não-efetivo é que as faz serem tão celebradas. Não fosse este caráter inócuo, elas significariam uma ameaça para a legitimação de um determinado modelo de desenvolvimento social e econômico e quem as defendesse teria que expor as contradições da sociedade onde são pensadas.

Na sociedade atual essas questões traduzem uma urgência dramática. Grupos sociais vistos como entraves ao crescimento econômico têm seus direitos e garantias *sistematicamente* suspensos. A questão indígena, no Brasil, tem refletido muito bem esta situação. Uma racionalidade estratégico-instrumental de matriz eminentemente econômica – é esta racionalidade que move o mito do crescimento econômico a qualquer custo – é incapaz de entender a necessidade de demarcações de grandes áreas para os indígenas, por exemplo. Além da questão indígena, diversos outros movimentos sociais têm experimentado restrições de seus direitos e garantias exatamente pelo fato de serem vistos como obstáculos ao progresso. Nestes casos, ainda que haja garantias constitucionais que defendam estes grupos de um poder arbitrário, essas garantias pairam no ar

como instâncias de legitimação política ou mera letra morta jurídica.

Como foi ressaltado acima, neste cenário a soberania deslocou-se progressivamente da esfera política para a esfera econômica. E com isto queremos dizer algo muito preciso: a racionalidade que guia a política passa a ser eminentemente a racionalidade econômica. Os direitos politicamente garantidos através de lutas históricas veem-se ameaçados por uma lógica econômica que precisa eliminar tudo o que a atrapalha. “Es el mercado auto-regulado el que controla la aplicación y la misma formulación de los derechos, pues la efectividad de los mismos ya no se considera un deber público con respecto a la sociedad, sino que se considera como un alto coste económico que hay que reducir a toda costa para aumentar la eficiencia de los procesos de acumulación.” (FLORES, J. HERRERA, 2005. p.184). Neste cenário, em primeiro lugar, é preciso perceber que a luta pelos direitos humanos não é apenas uma luta pela sua formalização jurídica. Como apontou muito bem o jurista espanhol Joaquín Herrera Flores – trecho que usamos como epígrafe deste texto – “¿No es un insulto a la inteligencia y a la sensibilidad humanas seguir pensando que los derechos ya están suficientemente garantizados por aparecer en las declaraciones internacionales y los textos constitucionales, cuando esa ‘revolución neoliberal’ há cambiado el mundo sin tocar ni una coma lo contenido em tales normas?” (FLORES, J. HERRERA. 2005. p.184,185). Ou seja, se uma verdadeira transformação do mundo vem ocorrendo com a afirmação do mercado como novo soberano, como isso é possível sem que as garantias jurídicas que atrapalham este processo sejam retiradas de cena? Talvez a única explicação possível para isso seja exatamente a não aplicabilidade inerente a estas garantias, ou seja, a possibilidade de serem suspensas. Legalmente os direitos estão postos, são garantidos e inclusive celebrados para, na prática, serem suspensos e tornarem-se inacessíveis para

muitos dos grupos sociais que deles mais precisam. O problema dos direitos humanos é, portanto, um problema de efetividade e de aplicação.

Os verdadeiros desafios para pensar uma efetividade dos direitos humanos, desse modo, tornam-se claros: articular e fortalecer grupos e movimentos sociais em sua luta para concretização de direitos. Neste sentido, os maiores obstáculos postos aos direitos humanos talvez não sejam mais simplesmente os discursos que os negam e atacam, mas sim os discursos que os utilizam retoricamente. Estes discursos são os maiores obstáculos por desconsiderar a contradição existente entre a defesa dos direitos humanos e a lógica econômica capitalista e, além disso, por dissimulá-la. Os movimentos sociais em suas lutas históricas continuam sendo, neste sentido, aqueles que mantêm estas contradições expostas. São, desse modo, sujeitos concretos de luta pela efetividade e pela concretização dos direitos humanos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. (Trad: Henrique Burigo). Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

---

\_\_\_\_\_. *Estado de Exceção*. (Trad: Iraci Poleti). São Paulo: Boitempo, 2004.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad: Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de História. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política: Ensaios sobre Literatura e História da Cultura* (Trad: Sérgio Paulo Rouanet; Prefácio: Jeanne-Marie Gagnebin). 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

---

FLORES, Joaquín Herrera. *Teoria crítica dos direitos humanos: os direitos humanos como produtos culturais*. Trad: de Luciana Caplan, Carlos Roberto Diogo Garcia, Antonio Henrique Graciano Suxberguer e Jeferson Aparecido Dias. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

\_\_\_\_\_. La verdad de una teoría crítica de los derechos humanos. In: MOURA, Marcelo Oliveira de. (Org.) *Irrompendo no Real. Escritos de Teoria Crítica dos Direitos Humanos*. Pelotas: EDUCAT, 2005.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense. 2004

\_\_\_\_\_. *Nascimento da Biopolítica*. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HARDT, M & NEGRI, A. *Império*. Trad: Berilo Vargas. 2.ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MENDES, Alexandre. *Joaquín Herrera Flores e a dignidade da luta*. In: Revista Direito e Práxis. vol. 02. n. 01, 2011

NETO, Agostinho Ramalho Marques. *Neoliberalismo e Declínio do Direito*. In: FLORES, Joaquín Herrera; RÚBIO, David Sánches; CARVALHO, Salo de. (Org.) *Direitos Humanos e Globalização: fundamentos e possibilidades desde a Teoria Crítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

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

\_\_\_\_\_. *Os direitos humanos na perspectiva da teoria crítica*. In: Revista Filosofazer. Passo Fundo. n.43, jul/dez. 2013, p.49-58.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

ZIZEK, Slavoj. *Contra os Direitos Humanos*. In: Revista Mediações, Londrina, v.15, n.1, p.11-29, Jan/Jun. 2010.

# O desafio da política darwinista: algumas considerações sobre uma tendência da política hodierna

*Leno Francisco Danner<sup>1</sup>*

## Argumento geral

A partir da consideração do conceito habermasiano de *chauvinismo de bem-estar*, caracterizado como processo de consolidação de uma mentalidade darwinista, protetora do *status quo*, no seio das sociedades democráticas ocidentais, em que as camadas médias aferram-se em uma postura sociopolítica conservadora contra grupos marginalizados marcados pelo subemprego ou pelo desemprego estrutural, consolidados enquanto *subclasse*, construo o conceito de *política darwinista enquanto recusa do reconhecimento*, readequando o conceito honnethiano de reificação como esquecimento do reconhecimento para, com ele, analisar fenômenos sociopolíticos contemporâneos ao nível da sociabilidade e da organização da esfera política, nos quais grupos específicos da sociedade e forças políticas conservadoras assumem claramente o *darwinismo social* enquanto o mote a partir do qual as questões de justiça social, de inclusão cultural e de equalização econômica são avaliadas (e deslegitimadas). Defenderei, por conseguinte, que a política darwinista,

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela PUC-RS. Professor de Filosofia e de Sociologia na Fundação Universidade Federal de Rondônia. Contato: [leno\\_danner@yahoo.com.br](mailto:leno_danner@yahoo.com.br)

caracterizada como recusa do reconhecimento, deve ser levada a sério como potencial adversário de processos democráticos emancipatórios e cada vez mais inclusivos que põem em xeque situações gritantes de injustiça sociopolítica e cultural.

### Considerações iniciais

Neste artigo, desenvolverei, a partir da apropriação do conceito habermasiano de *chauvinismo de bem-estar*, uma reformulação genérica do conceito honnethiano de *reificação*, conceituando-o como *recusa do reconhecimento*, na medida em que considero a posição honnethiana sobre tal conceito, que o define como *esquecimento do reconhecimento*, um referencial teórico-conceitual que não consegue contemplar adequadamente *um fenômeno* que cresceu muito em força no que tange à *Realpolitik* de muitas sociedades democráticas atuais, a saber, o conservadorismo político-cultural, que realiza uma luta aberta contra as diferenças culturais e contra os grupos sociais economicamente mais marginalizados, em uma afirmação clara tanto de ideologias religioso-culturais racistas quanto do *status quo* calcado no individualismo possessivo e na meritocracia do trabalho, que conduzem, cada um a seu modo, a um combate aberto às noções de justiça política e social, de direitos sociais de cidadania, de igualdade substantiva e de reconhecimento cultural em particular.

Esse duplo aspecto do conservadorismo político-cultural contemporâneo leva à afirmação e à realização disso que chamarei por *política darwinista*, no sentido de efetivar uma luta aberta, como já disse, contra as diferenças culturais e contra as questões de justiça política e distributiva, fundamentando essa mesma luta a partir da superioridade de uma raça ou ideologia religioso-cultural específica e/ou a partir da defesa do *status quo* calcado no individualismo e na meritocracia do trabalho. A política darwinista, portanto,

consiste em uma defesa prática, em muitos casos teoricamente fundamentada, da inferioridade de certos grupos de crenças e *raças* e/ou de certas classes sociais, seja a partir da afirmação de um credo religioso-cultural hegemônico, seja a partir do posicionamento político conservador calcado no *status quo*. Essa visão, por exemplo, alcançou fundamentação filosófico-científica em trabalhos de Friedrich Hayek, que define a legitimidade das diferenças de *status* com base na meritocracia social, levada a efeito no âmbito econômico, taxando as reivindicações por justiça social como miragem dos mais pobres (cf.: DANNER, 2011b). Tomarei como base de meu argumento, no texto, esta explicação genérica de *política darwinista* como recusa do reconhecimento baseada na afirmação da meritocracia econômica e/ou no dogmatismo religioso-cultural. A partir disso, defenderei que um adequado conceito de reificação, que possa explicar consistentemente o fenômeno da política darwinista, precisa ser definido como recusa direta, aberta e publicizada do reconhecimento, e não, como quer Axel Honneth, como esquecimento do reconhecimento pura e simplesmente.

## **1. Habermas e a questão do chauvinismo de bem-estar**

A crise socioeconômica que, durante as décadas de 1980 e de 1990, abateu-se sobre as sociedades desenvolvidas de um modo geral e sobre a Europa ocidental em particular, caracterizada pela recessão econômica, pelo crescente endividamento público e pela consolidação do desemprego estrutural (cf.: VAN DER WEE, 1987; ARRIGHI, 1998; HOBBSAWN, 1995; O'CONNOR, 1977), foi o pano de fundo a partir do qual a posição teórico-política de Habermas, no que tange à retomada do projeto social-democrata de Estado de bem-estar social enquanto genuíno projeto teórico-político de uma esquerda ocidental não-

comunista, desenvolveu-se (HABERMAS, 1991; DANNER, 2012). Nessa retomada da social-democracia, com a reafirmação do Estado de bem-estar social, o alvo consistiria nas posições neoconservadoras ou neoliberais que, ganhando gradativa força política a partir de meados da década de 1970, tornaram-se hegemônicas em termos de *realpolitik* desde a década de 1980 (OFFE, 1984; DUBIEL, 1993; HABERMAS, 2005; DANNER, 2011a).

É importante, para entender-se a hegemonia neoconservadora e o enfraquecimento das posições de esquerda (a social-democracia europeia entre elas) nesse período, levar-se em conta a consolidação do desemprego estrutural enquanto um *pathos* das sociedades desenvolvidas e, como consequência, o surgimento de um fenômeno que Habermas, na época, havia chamado de *chauvinismo de bem-estar*, isto é, o arrefecimento de uma mentalidade cultural reacionária e conservadora, caracterizada por certa polarização da sociedade entre grupos detentores de um bom padrão social e ainda possuidores de trabalho, que constituiriam a grande maioria da população, de um lado, e, de outro, aqueles grupos marginalizados, afligidos pela chaga do desemprego estrutural ou do subemprego, e constituídos, além dos nativos do próprio país, também pelos imigrantes, perfazendo entre dez a vinte por cento da população do país (cf.: HABERMAS, 1997). Esta subclasse (*underclass*), inferior numericamente, é afastada da arena política pelos grupos majoritários constituintes das classes médias, em uma clara atitude de segmentação sociopolítica, cujo objetivo é a proteção do *status quo* por meio do arrefecimento do conservadorismo político e cultural (cf.: HABERMAS, 2002, p. 140). Para Habermas, conforme ele o expressa em uma entrevista nos primeiros anos de 1980, o caminho a ser tomado pelas sociedades desenvolvidas, no que se refere à resolução política da crise socioeconômica e, no caso, à própria hegemonia das forças políticas em disputa (por exemplo, os social-democratas e os neoliberais ou

neoconservadores), seria determinado, fundamentalmente, pela intensidade da polarização entre esses dois grupos, aqueles detentores de *status quo* e aqueles jogados à margem da sociedade, bem como, na verdade, *para o lado em que essa maioria* (na qual a possibilidade do chauvinismo de bem-estar arrebanhar simpatizantes seria maior) *pendesse politicamente* (cf.: HABERMAS, 1997, p. 127). Ou seja, a resolução da crise socioeconômica que, durante aquele período, perpassou as sociedades ocidentais de um modo geral e as sociedades desenvolvidas em particular acabaria, no entender do referido autor, sendo definida pela intensidade do conservadorismo político-cultural das camadas médias, que representavam a grande maioria do eleitorado votante. Elas, se por um lado ainda dispunham de razoáveis condições de vida e de trabalho, por outro lado sentir-se-iam as mais ameaçadas e as mais penalizadas, em termos de *status quo* e de postos de trabalho, bem como pela sobrecarga dos impostos, diante de crises econômicas e administrativas persistentes, como o foi a crise econômica que surge no Ocidente a partir de meados da década de 1970, decretando, por sua vez, a crise fiscal do Estado de bem-estar social.

Com o conceito de *chauvinismo de bem-estar*, o referido autor significava dois pontos basilares dessa mentalidade político-cultural conservadora então em gradativa ascensão: (a) a crescente degradação da cultura público-política de solidariedade e de matiz universalista que teria marcado a reconstrução das sociedades europeias de após a Segunda Guerra Mundial (afirmadora da universalização das políticas de inclusão sociopolítica e cultural) e, com isso, o fortalecimento do darwinismo social e da xenofobia; e (b) o acirramento do Estado policial, que, ao substituir, em poderosa medida, o papel de integração social levado a efeito pelo Estado de bem-estar social, passava a enfatizar uma postura repressiva desse mesmo Estado e de instituições a ele ligadas e por ele determinadas em relação àqueles

indivíduos e grupos jogados às margens da sociedade e, por causa disso, dependentes da assistência social pública (cf.: HABERMAS, 1991, p. 242-243; HABERMAS, 2002, p. 140). Ora, duas das características mais importantes dos governos neoconservadores que, a partir da década de 1980, tornaram-se hegemônicos em algumas das principais sociedades do Ocidente foram exatamente o aumento da repressão do Estado em relação ao social e a redução das políticas públicas destinadas à integração material, justificados por meio da retomada da ética do trabalho liberal-protestante (individualismo possessivo e meritocracia do trabalho) e do *laissez-faire* econômico, contra as supostas burocratização e ineficiência do Estado de bem-estar social (cf.: OFFE, 1984, p. 236-288; WACQUANT, 2001). Com isso, haveria um ataque direto aos direitos sociais de cidadania e mesmo ao conteúdo normativo que seria o fundamento da sociedade democrática enquanto *ethos* moral marcado pela cooperação e pela solidariedade social. Como dizia Hayek, a justiça social representaria uma miragem exatamente devido ao fato de que tal *ethos moral* seria uma fantasia, na medida em que a sociedade enquanto totalidade não existia, mas sim tão somente indivíduos e um processo espontâneo de evolução social em relação ao qual argumentos normativos e supostos interesses generalizáveis não encontrariam qualquer fundamento (mas sim tão somente a ética do trabalho e a meritocracia). Da mesma forma, ainda segundo o referido autor, devido à existência de um processo evolutivo espontâneo e dependente dos impulsos originados em termos de esfera econômica, não faria sentido uma política forte e centralizada, diretiva da evolução social e interventora em relação à esfera econômica, ao estilo do modelo representado e fomentado pelo Estado de bem-estar social (cf.: HAYEK, 1985).

---

## 2. Atualidade da questão

Essa postura político-cultural conservadora, emergente a partir dos anos 1980, reacionária no que tange à vinculação social da política e à ideia de democracia enquanto permitindo um universalismo cultural ampliado, é uma possibilidade, em nossas sociedades. De lá para cá, é bem verdade, importantes conquistas socioculturais e econômico-políticas foram conseguidas, erradicando-se muitas estruturas institucionais e focos de miséria material geradores de processos de pauperização, de marginalização, de violência social e de preconceito cultural, deslegitimando, inclusive, discursos conservadores calcados no *status quo* e na raça. Mas, por outro lado, os impactos posteriores dos governos neoliberais (que nós vivenciamos, hoje, nas mais variadas esferas da sociedade), conjugados, no que diz respeito à globalização econômica, a uma integração econômica mundial desigual e caótica, lançam luz ao fato de que o darwinismo político perpassa (não apenas como gérmen, mas como postura político-cultural objetiva, constatável empiricamente) a autoconstituição destas sociedades democráticas e mesmo de muitas relações internacionais, em particular no que diz respeito às forças políticas e às políticas públicas direcionadas à resolução da atual crise socioeconômica, bem como no que se refere às questões de integração cultural, que ainda geram tensões nas referidas sociedades e mundialmente (cf.: HONNETH, 2009, p. 249-274; DUGGAN, 2003, p. 01-21; BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009, p. 20-30). E, de um modo importante, o darwinismo político tem grande força de mobilização, que, se nem sempre é hegemônica, ainda assim pode causar sobressaltos e reformas institucionais nefastas social e culturalmente falando, devido às possíveis alianças governamentais das quais essas mesmas posições darwinistas (conservadorismo político, cultural e religioso) fazem parte,

próprias de regimes representativos nos quais a maioria legislativa é *conditio sine qua non* para o governo partidário, que, por isso mesmo, precisa conceder em certas questões para receber o apoio de tais grupos, apoio esse que não é gratuito (cf.: HOBSBAWN, 1995, p. 537-562; CHAUI, 1992, p. 71-84; BOBBIO, 1999, p. 141-174).

Alguns fatos do cotidiano parecem-me tornar atual a constatação e o diagnóstico de Habermas, exigindo que se leve a sério o chauvinismo de bem-estar e sua causa mais aguda, a saber, a *política darwinista* que o embasa. Entre outros exemplos, pudemos acompanhar, na eleição presidencial da França de 2012, a candidata Marine Le Pen, da Frente Nacional, um partido com ideologia ultradireitista, receber em torno de dezoito por cento de apoio do eleitorado votante, tendo por base uma programática calcada nesse nacionalismo xenofóbico contra os imigrantes e afirmador dos valores “puros” do país em questão (como se houvessem valores eminentemente franceses), defensor de um Estado ferozmente autoritário. No Brasil mesmo já vivenciamos casos de preconceito cultural, como o da estudante de São Paulo que, quando da eleição da Presidente Dilma, afirmou que o favor a ser feito ao referido estado era que se matasse nordestinos por afogamento, culpando-os pela eleição da candidata em questão – e é certo que tal posição está longe de ser própria de grupinhos isolados e de indivíduos com precária formação educacional (cf.: PINZANI, 2011, p. 83-111). Diga-se de passagem que de há longa data, no caso do Brasil, a meritocracia branca é a base de sustento e de fomento ideológicos do conservadorismo sociopolítico, que ataca pobres, negros, índios, nordestinos e nortistas como os responsáveis pelas mazelas sociais e como os legitimadores da decadência política. Esses grupos, com isso, não apenas não têm nenhum receio de invocar o retorno ao poder dos militares, senão que também enfrentam de maneira direta e preconceituosa pobres, negros, índios, nordestinos e nortistas. Além disso, outro

caso marcante é o de grupos religiosos específicos que, dotados de força de mobilização, elegem representantes que, uma vez no parlamento, politicam com base nos valores do referido grupo, mesmo que tais valores entrem em conflito direto com normas constitucionais calcadas na igualdade dos demais e no universalismo moral próprios das sociedades democráticas – pense-se, nesse caso, nas questões de gênero, etc. (cf.: CAVENAGHI & ALVEZ, 2012, p. 45-81).

Porém, o ponto mais importante do arrefecimento dessa mentalidade conservadora consiste na hegemonia política de lideranças e de partidos com um apelo claramente conservador, diante da atual crise socioeconômica que grassa em nível mundial e na grande maioria das sociedades democráticas hodiernas. Com efeito, é ponto comum nesses grupos e lideranças a defesa de um amplo leque de políticas de austeridade, cujo objetivo direto consiste exatamente em diminuir o âmbito de abrangência dos direitos sociais de cidadania e, por conseguinte, as funções interventoras e compensatórias enfiadas pelo Estado de bem-estar social, em favor de uma retomada de alguns princípios básicos do *laissez-faire* econômico, particularmente um afrouxamento dos controles públicos acerca da mobilidade dos capitais e uma diminuição das exigências, em termos de direitos sociais, levantadas pela massas dependentes do trabalho, incluindo-se a própria flexibilização das leis trabalhistas (cf.: DANNER, 2013). Com isso, esse tipo de política de austeridade objetiva fragilizar a força de trabalho de um modo geral e aqueles que dependem da realização de assistência pública em termos de direitos sociais de cidadania em particular, exatamente por entender e defender que um dos pontos nevrálgicos da atual crise socioeconômica consiste no excesso de obrigações públicas exigidas pela universalização de tais direitos sociais de cidadania, o que leva ao próprio fortalecimento do Estado e ao aumento de suas tarefas e de suas obrigações sociopolíticas (cf.:

KRUGMAN, 2009; BELLAMY FOSTER & MAGDOFF, 2009; LAFFER *et al*, p. 2008; GORZ, 1982).

Correlatamente, por conseguinte, a política darwinista objetiva uma retirada da política frente às questões de integração social, seja pela afirmação, conforme dito acima, da centralidade do *laissez-faire* econômico, seja pela ênfase na meritocracia e na ética do trabalho liberal-protestante enquanto critérios definidores da estratificação social e da distribuição da riqueza. Com isso, o Estado de bem-estar social, calcado em funções interventoras e regulatórias no âmbito econômico e compensatórias na esfera social, pode ser aliviado de suas funções, que, no primeiro caso, retornariam ao mercado e, no segundo, seriam determinadas a partir da compreensão de que a evolução social e, aqui, a definição do *status quo* dependem pura e simplesmente da meritocracia do trabalho. Neste caso, bastaria aquela definição de Estado sintetizada por Max Weber, ou seja, uma instituição caracterizada pelo monopólio da violência legítima, cujo objetivo é a defesa da ordem social conservadora moldada em termos de liberalismo clássico e reafirmada pelas posições neoliberais hodiernamente – aqui, tanto o Estado de bem-estar social quanto os direitos sociais de cidadania encontrariam poderoso freio e acirrada deslegitimação (cf.: HAYEK, 1995).

A política darwinista, assim, encontra o seu sentido a partir de dois pólos, que não necessariamente estão interligados, mas que definem grande parte das tensões sociopolíticas nas sociedades democráticas contemporâneas: (a) por um lado, trata-se, no seio dessas sociedades democráticas contemporâneas, de grupos religioso-culturais que, fechados em sua concepção de mundo, contrapõem-se publicamente a outros grupos e a outras concepções axiológicas, realizando uma *luta aberta e publicizada contra os mesmos* e, sempre que possível, utilizando-se do poder público para subjugar, impedir ou mesmo frear avanços em

termos de universalismo moral e de uma maior equalização entre todos (questões de gênero e de xenofobia podem ser enquadradas aqui); (b) por outro, trata-se da defesa, por parte de posições teóricas e de grupos políticos claramente conservadores, do *laissez-faire* econômico, do *status quo* e da meritocracia do trabalho e do individualismo possessivo, em uma atitude abertamente crítica seja do Estado de bem-estar social, seja dos direitos sociais de cidadania, que apontariam para a vinculação social da política e, obviamente, para a ênfase em uma política forte, diretiva no que tange à evolução social e dependente dos impulsos normativos e da participação cada vez mais efetiva dos movimentos sociais e das iniciativas cidadãos (que também são vistos, por tais posições conservadoras, como sendo inimigos do Estado de direito e, por isso, devendo ser combatidos pelo mesmo) (cf.: KATZ, 1989).

Trata-se, assim, de uma *política darwinista* por dois motivos: em primeiro lugar, porque, recusando critérios de igualdade substantivos tanto social quanto culturalmente, aponta para a primazia do *status quo*, do individualismo possessivo e da meritocracia do trabalho, que legitimariam hierarquias sociais cada vez mais agudas e, conseqüentemente, desigualdades sociais (cf.: HERRNSTEIN & MURRAY, 1994, p. 527 e seguintes); em segundo lugar, devido ao fato de que, em tais posições, o conflito aberto e publicizado contra outros indivíduos, grupos e posições tem um apelo claramente darwinista, no sentido de uma luta escancarada em que a força material ou ideológica, e não os argumentos normativos e as justificações morais universalistas, definem o fundamento dos conflitos, dos juízos racistas, segregacionistas e classistas, bem como das atuações belicosas ao nível da política e da cultura. Tais indivíduos e grupos, não obstante a constituição democrática da sociedade, os valores universalistas e os critérios de publicidade da mesma, escancaram, com base em credos

personais ou ideologias racistas e econômicas, tal superioridade e, com isso, atacam os demais indivíduos e grupos que não se adequam a suas ideologias. Como disse de passagem acima, parece-me que esse tipo de postura política e cultural darwinista está crescendo cada vez mais e tornando-se uma tendência cotidiana na política democrática hodierna.

### **3. Uma definição de política darwinista: recusa do reconhecimento**

Com base nesses argumentos, gostaria de propor um *conceito de política darwinista enquanto sendo caracterizada como recusa do reconhecimento*, exatamente por considerar que o significado do conceito de *reificação* desenvolvido por Axel Honneth, a saber, *esquecimento do reconhecimento*, não reflete o cerne da política darwinista, não conseguindo dar conta da interpretação da mesma em vários movimentos e patologias sociopolíticas e culturais hodiernas. Porque, neste caso, não se trata de um esquecimento do reconhecimento que seria esclarecido e, então, modificado por uma postura político-científica emancipatória, senão que tal situação caracteriza-se como uma *recusa direta* do reconhecimento social e da igualdade de direitos próprios às sociedades democráticas ocidentais, que apenas pode ter seus efeitos mais graves afastados na medida em que tais grupos são derrotados nas eleições, sendo afastados de maneira efetiva do aparato político-administrativo, para dizer-se o mínimo. Não se trata, aqui, por conseguinte, da necessidade de uma *práxis* esclarecida que iluminasse o obscurantismo do preconceito cultural e do conservadorismo em termos de *status quo*, senão da necessidade de uma luta aberta, em termos de dinâmica política democrática, com vistas a afastar-se permanentemente tais grupos e forças teórico-políticas da hegemonia política parlamentar, enfraquecendo-os cultural e politicamente. Aqui, o cerne de certas posições

sociopolíticas e culturais darwinistas e/ou xenofóbicas consiste em uma *postura consciente* de não-aceitação da igualdade dos demais, o que leva tanto ao aferrar-se firmemente ao *status quo* quanto, no nível da cultura, à reafirmação de teses ligadas à raça, à meritocracia, ao individualismo possessivo e à ética do trabalho liberal-protestante.

Primeiramente, penso ser acertada a afirmação de Honneth de que o abandono, na teoria social contemporânea da segunda metade do século XX, do conceito de reificação enquanto mote (empírico e normativo) para o estudo das patologias das sociedades de modernização capitalista, em favor da análise das insuficiências da democracia burguesa, corre o perigo de ignorar as lutas de classe que fazem parte dessa mesma sociedade, isto é, perdem de vista o fato de que tais patologias não são meramente caudatárias de *déficits* institucionais ou culturais que, uma vez sanados, modificariam (para melhor) as características dos processos de socialização e de subjetivação (cf.: HONNETH, 2007, p. 12-13). Ora, a ideia de conflitos de classe enquanto tendência estrutural dessas mesmas sociedades significaria, em primeiro lugar, que a luta entre grupos sociais no mais das vezes antagônicos é o *pathos* a partir do qual a *práxis* política emancipatória deve ser pensada e, por conseguinte, em segundo lugar, que tais conflitos são o horizonte norteador dos grupos sociopolíticos portadores de estímulos emancipatórios e de reivindicações normativas universalizáveis – como a esquerda teórico-política sempre assumiu. Nesse sentido, não são as deficiências institucionais e culturais da democracia burguesa que possibilitam a reprodução de grupos políticos e culturais reacionários e das lutas de classe, mas, ao contrário, são essas lutas de classe que levam ao surgimento de deficiências institucionais: as

fragilidades da democracia burguesa devem-se à existência de uma sociedade de classes, e não o contrário.

Isso significa, por conseguinte, que o conceito de reificação desenvolvido por Marx, por Lukács e por Adorno e Horkheimer, enquanto sendo caracterizado pelos fenômenos de instrumentalização e de mercantilização puras e simples dos seres humanos e das relações humanas, apontava diretamente para a existência de uma sociedade de classes que, na sua organização institucional e política, refletia os antagonismos existentes ao nível da produção e da cultura e, mais ainda, legitimava a reprodução destes antagonismos ao longo do tempo. Porém, na medida em que a teoria social e a filosofia política contemporâneas, *de um modo geral*, com sua recusa dessa tendência estrutural caracterizada pelos conflitos de classe, em termos das sociedades democráticas contemporâneas, têm como foco de estudo *déficits* institucionais da democracia burguesa, passa para primeiro plano a tendência reformista da política hodierna, que inundou boa parte dos partidos e das posições de esquerda ocidentais. Em nenhum momento, é bem verdade, teóricos e partidos de esquerda (por exemplo: Rawls, Habermas, a social-democracia europeia, o Partido dos Trabalhadores no Brasil) deixaram de enfatizar a necessidade de justiça social e de reformas institucionais como condição de viabilidade das sociedades democráticas; muito menos pode-se ignorar os sucessos políticos, sociais, culturais e econômicos do reformismo de esquerda. Porém, é exatamente no momento em que as reformas políticas deixam de levar em conta a existência real de conflitos de classe estruturais, no seio das sociedades democráticas hodiernas, que a conciliação dos interesses antagônicos passa para primeiro plano da *práxis* política, mas de um modo tal que os argumentos normativos e interesses generalizáveis oriundos do social ficam emperrados pela lógica autorreferencial da esfera econômica e pelo poder das forças políticas conservadoras, nos quais eles nunca podem

adentrar, mas tão-somente ser adequados de maneira precária.

Por isso, conforme penso, o reformismo, no mais das vezes, não consegue ser outra coisa que assistencialismo desbragado, o que leva, entre outras coisas, ao aumento dos gastos e da burocratização em termos de Estado de bem-estar social: ou seja, o Estado assume os ônus advenientes da luta de classes ao nível da esfera econômica, responsabilizando-se pelas tarefas de integração social e, direta ou indiretamente, blindando o âmbito das relações econômicas à transformação interna, estrutural, motivada a partir da normatividade adveniente do social e realizada com base em uma política forte e radical. Ora, em uma situação de crise desse mesmo Estado de bem-estar social, o verdadeiro foco da mesma, como acreditam os discursos neoconservadores, consiste no excesso de ampliação dos direitos sociais de cidadania, que aumentam consideravelmente os gastos do Estado com as questões de integração social. Por isso mesmo, uma *política de austeridade correta*, ainda de acordo com as posições neoconservadoras, leva a uma diminuição das exigências condensadas nesses direitos sociais de cidadania e à correlata redução do papel interventor e compensatório do Estado de bem-estar social, bem como ao combate aos focos de democracia de base instaurados pelos movimentos sociais e pelas iniciativas cidadãos oriundos da sociedade civil. Com isso, o reformismo – que julga poder conciliar capital e trabalho, sempre em favor do trabalho – acaba, de tempos em tempos, sendo posto em xeque exatamente pela reafirmação da luta de classes disfarçada de política de austeridade, como ocorre atualmente, inclusive com a perda de apoio político dos partidos de esquerda, que acabam sendo derrotados nas eleições por grupos conservadores, apoiados maciçamente por uma ampla camada de eleitores que, em momento anterior, apoiavam aqueles partidos de esquerda.

Na posição de Axel Honneth, a reatualização do conceito de *reificação* parte da tese de que o reconhecimento de si, dos outros e do mundo é prévio ao conhecimento de si, dos outros e do mundo, no sentido tanto de haver uma dependência prévia do processo de formação humana frente às relações morais e simbólicas a partir das quais nos subjetivamos e socializamos correlatamente quanto em termos de posterior intermediação das relações que assumiremos com os demais e mesmo com o mundo que nos cerca. Antes, por conseguinte, de nos defrontarmos cognitivamente com a realidade que nos circunda (seja ela humana ou natural), nós estamos relacionados com ela de um modo *afetivo, moral, simbólico*, que, no fim das contas, determinará poderosamente o modo como nos postamos frente a tal realidade enquanto sujeitos cognoscentes, objetivadores e neutros (cf.: HONNETH, 2007, p. 61-90). A ideia, aqui, é perfeitamente clara e sugestiva no que tange à formulação de uma posição normativa que sirva de base para a teoria social: nosso ato de postarmo-nos diante dos demais e do mundo enquanto sujeitos do conhecimento, que objetivam e instrumentalizam a partir da perspectiva do distanciamento do observador calcado na neutralidade axiológica (o que, no mais das vezes, é fatal para a teoria social, para não falar-se da sociabilidade de um modo mais geral), é precedido por uma postura moral frente aos mesmos, que determina o modo como nos posicionamos como sujeitos do conhecimento – ou, se essa afirmação for por demais forte, *o reconhecimento é tão original quanto o conhecimento*, em nosso processo formativo e nas relações que entabulamos com os demais e com o mundo.

Nesse sentido, conforme defende Honneth, a reificação tem o seu lugar enquanto um esquecimento no que tange a esse caráter anterior, ontogeneticamente falando, do reconhecimento frente ao conhecimento. Isto é, uma relação reificada surge sempre ali onde o sujeito cognoscente, em uma atitude instrumental, confere primazia

ao conhecimento e a uma atitude objetificantes dos outros e do mundo, esquecendo-se de que tal postura radica-se, primeiramente, em um processo formativo que *depende fundamentalmente* dos demais, do reconhecimento e do contato cooperativo com os outros seres humanos (cf.: HONNETH, 2007, p. 91-92; MELO, 2010, p. 241-242). Interações humanas reificadas, no dia a dia da vida cotidiana, das relações institucionais frente aos indivíduos e grupos sociais, etc., que os instrumentalizam, os ignoram e os alienam, têm seu sentido no fato de que desconsideram o caráter fundamental do processo de reconhecimento na formação da personalidade e da sociabilidade – e de uma personalidade e de uma sociabilidade sadias, íntegras, não-patológicas. Comentando tal perspectiva a partir de Adorno, Honneth faz sua a crença daquele de que “[...] a adequação e a qualidade de nosso pensamento conceitual dependem de em que medida este consegue preservar a consciência de sua união original com um objeto pulsional, isto é, com *pessoas ou coisas amadas*” (HONNETH, 2007, p. 92-93; grifo meu). O ponto de partida da reconstrução honnethiana do conceito de reificação, assim, situa-se nesta questão do esquecimento, da amnésia, como ele nos afirma, no que tange à primazia do reconhecimento frente à postura objetificante própria do conhecimento, que acaba levando à própria instrumentalização da *coisa* conhecida: na falta do reconhecimento, na não-percepção dele, começam as atitudes objetificantes, individual e socialmente (cf.: HONNETH, 2007, p. 93-94).

Como é possível, entretanto, que nos esqueçamos do reconhecimento? Como pode ocorrer esse tipo de situação em uma sociedade democrática? Se, nas regras sociais e na cultura herdada, bem como nos próprios processos de formação abrangente coordenados pelas instituições (e, por exemplo, pelas escolas de educação básica em particular), com base nos quais nos individualizamos e socializamos,

*aprendemos* acerca de princípios de convivência equitativa importantes para que a liberdade e a igualdade entre todos tornem-se possíveis, então é de supor-se que tal processo de esquecimento do reconhecimento é algo difícil de ser percebido e, mais ainda, de ocorrer. Como sugere Honneth, trata-se, na verdade, de uma diminuição e de um enfraquecimento gradativos da atenção dos indivíduos, grupos e instituições frente ao sentido do reconhecimento para com os demais, muito mais do que um esquecimento em sentido forte, no qual já não nos lembrariamos do caráter ontogenético deste mesmo reconhecimento em relação à postura objetivista, objetivadora e neutra frente aos demais e frente ao mundo. “A reificação, no sentido de um ‘esquecimento do reconhecimento’”, dirá Honneth, “significa, então, na execução do conhecer, o perder de vista a atenção para o fato de que este conhecimento somente é possível por causa de um reconhecimento prévio” (HONNETH, 2007, p. 96). E esta situação acontece, ainda segundo o referido autor, por meio de dois tipos distintos de processos, a saber: à realização de uma *práxis* unilateral no que tange à busca dos interesses pessoais e grupais, desconsiderando-se de tudo mais e, em particular, dos interesses dos outros seres humanos e do mundo; e aos preconceitos arraigados, que levam indivíduos e grupos a negarem a concessão de direitos e o reconhecimento aos demais (cf.: HONNETH, 2007, p. 96-98).

É nesse significado do conceito de reificação, afirmado por Honneth enquanto esquecimento do reconhecimento, segundo penso, que reside uma fraqueza no que tange ao diagnóstico e à proposição de ações políticas com vistas à superação dos processos de reificação, seja no nível individual, seja, que é o que me interessa sobremaneira aqui, no nível social – diagnóstico e proposição de ações que constituem o coração da teoria social crítica. Os conflitos sociopolíticos e culturais mais importantes, internamente às sociedades democráticas e mesmo nas relações

internacionais hodiernamente, têm seu lugar não por causa de um enfraquecimento das noções de reconhecimento no nível da sociabilidade ou mesmo no que se refere à postura de indivíduos específicos frente aos demais. Muito pelo contrário, os conflitos sociopolíticos e culturais mais tensos e potencialmente mais explosivos (inclusive pelos efeitos no longo prazo), nas nossas sociedades, dizem respeito à existência de lutas de classe e de grupos culturais conservadores e xenofóbicos para os quais, não obstante a clareza dos princípios jurídico-constitucionais e dos códigos de direitos humanos em nossas sociedades, a dignidade e os direitos de outros indivíduos e grupos são negados sistematicamente, em uma postura consciente e, sempre que possível, protegida institucionalmente – a própria democracia burguesa, sob muitos aspectos, ao blindar o âmbito econômico contra transformações estruturais fundadas em princípios normativos e interesses generalizáveis do social, bem como ao afirmar os conchavos de maiorias como base do poder partidário, acaba indiretamente permitindo que a negação do reconhecimento a um montante cada vez maior de indivíduos e grupos torne-se cada vez mais frequente e perene em nossas sociedades, na medida em que a democracia representativa depende dos grupos políticos e culturais conservadoras para sua sobrevivência. Ou seja, quero chamar a atenção para o fato de que a recusa do reconhecimento social e cultural, por parte de grupos sociopolíticos conservadores e de posturas culturais reacionárias é, na verdade, *um processo consciente, autônomo e publicizado de negação sistemática* – e nem sempre disfarçada ideologicamente – da dignidade e dos direitos dos demais, não obstante os códigos de valores universalistas afirmados pelas sociedades democráticas. Ora, a recusa do reconhecimento não é um caso isolado ou diminuto no que tange aos processos de reificação levados a efeito pela

política darwinista; na verdade, a recusa do reconhecimento é seu fundamento, seu mote e seu fim permanente.

Com isso, o conceito honnethiano de reificação como esquecimento do reconhecimento é fraco demais, em termos de diagnóstico e de proposição de ações políticas, para a compreensão e o combate da política darwinista, exatamente pelo fato de que esta, como venho enfatizando, constitui-se em uma aberta e publicizada postura racista, xenofóbica e calcada no *status quo*, em que indivíduos e grupos sociais e/ou culturais afirmam a superioridade de suas concepções e ideologias frente aos demais, negando-se a reconhecê-los em igualdade de condições e como merecendo igualdade de tratamento, e realizando luta direta e aberta contra os mesmos. No conceito honnethiano, por conseguinte, acaba reproduzindo-se aquela debilidade que o referido autor percebe na teoria social e política contemporânea que substitui o conceito de reificação pela análise das deficiências da democracia burguesa: no caso de Honneth, a reificação como esquecimento do reconhecimento parece sinalizar para a não-existência de conflitos de classe estruturais no seio das sociedades democráticas hodiernas, que têm um sentido claramente econômico (tal como Marx, Lukács e Adorno e Horkheimer compreenderam as lutas de classe), ou, ainda, para o fato de que tais posturas xenofóbicas e racistas constituiriam um desvio do padrão democrático de sociabilidade, quando, na verdade, tanto os conflitos de classe no âmbito econômico quanto essas posturas racistas e xenofóbicas ao nível da cultura são, no fim das contas, *o verdadeiro alvo* contra o qual as sociedades democráticas contemporâneas organizaram-se<sup>2</sup>. Por isso, evidentemente, os conflitos sociopolíticos e

---

<sup>2</sup> Estou pressupondo, aqui, a existência de *conflitos de classe*, no sentido de lutas por hegemonia econômica que adentram no âmbito político e que o buscam como forma de hegemonia exatamente no âmbito econômico, e de *conflitos ligados ao dogmatismo religioso-cultural*, no sentido de tentativa de hegemonia e de imposição política de dogmas e de princípios culturais

culturais dali originados não são desvios de uma normalidade democrática, *mas a própria normalidade democrática*, disfarçada, no mais das vezes, por ideologias ligadas à meritocracia do trabalho, ao individualismo possessivo, ao consumismo generalizado e à ética do trabalho, ou reinterpretados a partir de posições culturais e religiosas cada vez mais fechadas em si mesmas e em contraposição à alteridade.

A reatualização do conceito honnethiano de reificação, afirmada enquanto esquecimento do reconhecimento, pode ser complementada e robustecida, conforme proponho, pela ideia de que, hoje, uma teoria social crítica, que faça justiça aos ideais emancipatórios presentes nos conteúdos universalistas de nossas sociedades democráticas, deve levar em conta que o principal inimigo a ser combatido é essa política darwinista para a qual a negação sistemática do reconhecimento de indivíduos e grupos – por meio da afirmação das lutas de classe na esfera econômica e de posições xenofóbicas e racistas ao nível da cultura – dá a tônica da *práxis* teórico-política conservadora em sua tentativa de orientar a atividade das instituições públicas. E isso significa duas coisas. É que, em primeiro lugar, conforme penso, o principal acento ao conceito de reificação, hoje, na medida em que se o procura reatualizar para que ele tenha capacidade de diagnósticos da situação atual, é exatamente o fato de que *ele mantenha as suas características originais* (no sentido de Marx, de Lukács, de Adorno e Horkheimer), isto é, que seja reafirmado enquanto

---

específicos para a sociedade como um todo, como a tendência básica da dinâmica em termos de *realpolitik* democrática. Mas não desenvolverei com mais detalhes esta posição aqui. Não me parece que seja correto afastar as lutas por poder econômico que adentram na política, nem a influência do dinheiro na política. Essas lutas têm tanta importância quanto as lutas entre posições culturais e religiosas conservadoras para a definição das instituições e do caminho evolutivo a ser realizado em termos de uma sociedade democrática.

estando direcionado, de um lado e preponderantemente, aos conflitos de classe que reproduzem-se da esfera econômica para as esferas sociopolíticas e culturais e, de outro lado, agora sim fazendo justiça a Habermas e a Honneth, levando-se em conta o acirramento da xenofobia e dos racismos de variadas espécies no nível da cultura. A crise socioeconômica hodierna escancara um conflito de classes disfarçado de política de austeridade, na qual a necessidade de se degradar ainda mais as condições e as relações de trabalho em favor da retomada do *laissez-faire* econômico leva a uma luta direta dos grupos neoconservadores contra os direitos sociais de cidadania, contra o Estado de bem-estar e contra uma esfera pública, condensada nos movimentos sociais e nas iniciativas cidadãs, que é radicalmente crítica do poder e que recusa que o poder centralize-se na política parlamentar tão-somente. Em segundo lugar, então, o conceito de reificação, novamente enfatizado enquanto tendo seu foco nas lutas de classe e, por isso, sendo afirmado como recusa direta do reconhecimento, servindo como complemento desse mesmo conceito de reificação atualizado por Honneth, permitiria que se percebesse que a evolução democrática adquire seu sentido exatamente na luta teórico-política contra os grupos econômicos conservadores e contra as posições culturais xenofóbicas e racistas, já que foi contra eles que os movimentos sociais e as iniciativas cidadãs efetivamente reagiram no que tange à instauração das sociedades democráticas contemporâneas. O que é específico da democracia, por isso mesmo, não é o fato de que as lutas de classe teriam sido suprassumidas ou erradicadas, e sim que elas passaram do nível da guerra civil para o âmbito da política parlamentar e para os conflitos sociais, políticos e culturais que acontecem em torno dela (lutas por direitos sociais, culturais, políticos, etc.). Nesse sentido, uma teoria social crítica de caráter emancipatório apontaria para uma *práxis* teórico-política que, calcada nesse conceito forte de reificação, isto é, afirmador de que o

mesmo significa a ênfase, por parte de grupos conservadores, em uma política darwinista caracterizada como recusa direta do reconhecimento e como luta aberta contra a alteridade, leva a perceber grupos emancipatórios a partir dos quais a evolução democrática calcada no refreamento do poder das posições conservadoras tem condições de ser realizada, canalizando-se a *práxis* teórico-política emancipatória para a permanente busca por hegemonia política parlamentar com o objetivo de mantê-los o máximo possível afastados do domínio do poder institucionalizado e, com isso, de posse desse mesmo poder institucionalizado, realizar reformas estruturais substantivas que possam reduzir as desigualdades sociais e os racismos de diferentes espécies por meio da instauração seja da justiça social e da consolidação de processos de democracia radical, seja de formas de educação e de integração cultural calcadas efetivamente nos valores universalistas.

### **Referências bibliográficas**

ARRIGHI, Giovanni. *A Ilusão do Desenvolvimento*. Tradução de Sandra Vasconcelos. Petrópolis: Vozes, 1998.

BELLAMY FOSTER, John; MAGDOFF, Fred. *The Great Financial Crisis: Causes and Consequences*. New York: Monthly Review Press, 2009.

BOBBIO, Norberto. *As Ideologias e o Poder em Crise*. Tradução de João Ferreira. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

BOLTANSKI, Luc & CHIAPELLO, Ève. *O Novo Espírito do Capitalismo*. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

---

CAVENAGHI, Suzana; ALVES, José Eustáquio Diniz. “Desigualdades de Gênero na Política na América Latina e as Eleições Presidenciais do Brasil em 2010”, *Pensamento Plural*, Pelotas, v. 11, p. 45-81, jul./dez. de 2012.

CHAUÍ, Marilena. “Cultura Política e Política Cultural”, *Estudos Avançados (USP)*, 9 (23), 1992, p. 71-84.

DANNER, Leno Francisco. *Habermas e a Ideia de Continuidade Reflexiva do Projeto de Estado Social: da Reformulação do Déficit Democrático da Social-Democracia à Contraposição ao Neoliberalismo*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PUC-RS, 2011a.

\_\_\_\_\_. “Princípios de Economia Política em Rawls: Uma Crítica ao Neoliberalismo”, *Princípios*, Natal, v. 18, n. 29, jan./jun. de 2011b, p. 117-147.

\_\_\_\_\_. “Habermas e a Retomada da Social-Democracia”. *Veritas*, Porto Alegre, v. 57, n.º. 1, jan./abr. 2012, p. 71-91.

\_\_\_\_\_. “A Economia e o Social: da Tensão à Reforma Política das Sociedades Contemporâneas”, *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 04, n. 01, 2013, p. 173-207.

DUBIEL, Helmut. *Qué es el Neoconservadurismo?* Introducción y Traducción de Agapio Mestre. Barcelona: Editorial Anthropos, 1993.

GORZ, André. *Adens ao Proletariado: para além do Socialismo*. Tradução de Angela Ramalho Vianna e de Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

---

HABERMAS, Jürgen. *La Necesidad de Revisión de la Izquierda*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1991.

\_\_\_\_\_. *Ensayos Políticos*. Traducción de Ramón García Cotarelo. Barcelona: Ediciones Península, 1997.

\_\_\_\_\_. *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*. Tradução de George Sperber e de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Diagnósticos do Tempo: Seis Ensaio*s. Organização e Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

HAYEK, Friedrich August von. *Direito, Legislação e Liberdade: Uma Nova Formulação dos Princípios Liberais de Justiça e de Economia Política (Vol. II) – a Miragem da Justiça Social*. Tradução de Henry Maksoud. São Paulo: Visão, 1985.

\_\_\_\_\_. *Arrogância Fatal: os Erros do Socialismo*. Tradução de Ana Maria Capovilla e de Candido Mendes Prunes. Porto Alegre: Editora Ortiz, 1995.

HERRNESTEIN, Richard J.; MURRAY, Charles. *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. New York: Simon & Schuster, 1994.

HOBBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos: o Breve Século XX (1914-1991)*. 2ª Edição. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HONNETH, Axel. *Reificação: Un Estudio en la Teoría del Reconhecimento*. Traducido por Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2007.

\_\_\_\_\_. *Crítica del Agravio Moral: Patologías de la Sociedad Contemporánea*. Traducción de Peter Storandt Miller. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

KATZ, Michael B (1989). *The Undeserving Poor: from the War on Poverty to the War on Welfare*. New York: Pantheon Books.

KRUGMAN, Paul. *O Regresso da Economia da Depressão e a Crise Atual*. Tradução de Alice Rocha. Lisboa: Editorial Presença, 2009.

LAFFER, Arthur *et al.* *The End of Prosperity*. New York: Threshold Editions, 2008.

MELO, Rurion Soares. “Reificação e Reconhecimento: Um Estudo a partir da Teoria Crítica da Sociedade de Axel Honneth”. *Ethic@* - Florianópolis, v. 9, nº. 2, p. 231-245, 2010.

O’CONNOR, James. *USA: a Crise do Estado Capitalista*. Tradução de João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

OFFE, Claus. *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*. Tradução de Bárbara Freitag. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

PINZANI, Alessandro. “De Objetos da Política a Sujeitos da Política: dar Voz aos Pobres”, *Ethic@*, Florianópolis, v. 10, n. 03, p. 83-101, dez. 2011.

VAN DER WEE, Herman. *Prosperity and Upheaval: the World Economy 1945-1980*. Translated by Robin Hogg and Max R. Hall. New York: Penguin Books, 1987.

---

WACQUANT, Loïc. *As Prisões da Miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

# Território, inclusão-exclusão e abandono

*Marcus Vinícius Xavier de Oliveira*<sup>1</sup>

## 1. Considerações iniciais

Os conceitos políticos fundamentais que gizam a cultura ocidental parecem gozar de um estranho atributo quando analisados sob a perspectiva da história das ideias, a saber: a possibilidade de, em determinados momentos, serem solapados para fora do *locus* discursivo, como se [no sentido dado por Hans Vaihinger em sua filosofia do “como se”] houvessem perdido, por um gesto da fortuna, este seu *status*, e merecessem, quando muito, uma remissão no âmbito de algum léxico político-filosófico que registrasse o seu déficit.

Ora, é sabido que em política não existe acaso, sorte ou fortuna, esta deusa cujo humor é demasiadamente fugaz, e que, no pensamento político medieval, elevava e derrubava reis e soberanos a seu bel prazer, como, *e.g.*, deixou registrado o gravurista alsaciano Herrade de Landsberg nessa iluminura que compõe o *Hortus Deliciarum*<sup>2</sup>, cuja cópia está depositada na Biblioteca Nacional da França:

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto da Universidade Federal de Rondônia. Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Rondônia. Especialista em Direito Público. Mestre em Direito Internacional pela Universidade Federal de Santa Catarina. Doutorando em Direito Penal pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Advogado. Tradutor. E-mail [advmarcusvinicius@gmail.com](mailto:advmarcusvinicius@gmail.com)

<sup>2</sup> A gravura foi retirada do seguinte artigo: COSTA, Ricardo, ZIERER, Adriana. Boécio e Ramon Llul: a *roda da fortuna*, princípio e fim dos



Não, em política, o uso ou o déficit de um conceito político fundamental está condicionado, isto sim, pela capacidade que os grupos políticos hegemônicos detêm na forma de uma supradeterminação na esfera de dialogicidade do espaço público, substituindo um conceito por outro, como se, pelo simples fato da ocultação, ele deixasse de operar eficácia semântica e sintática na compreensão da realidade na forma de um *trompe-l'oeil*, como, ademais, é reconhecido por Giorgio Agamben ao discorrer sobre o caráter político-teológico da política moderna<sup>3</sup>.

Pois bem. A hipótese que guia o presente trabalho consiste em reconhecer que, apesar de todo esforço despendido pelo pensamento afirmativo da globalização no pós-1989<sup>4</sup>, com a sua construção de um mundo sem

---

homens. Disponível em <http://www.hottopos.com/convenit5/08.htm>, acessado em 20/05/2011, às 14:00:00.

<sup>3</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Il regno e la gloria**: per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II.2, Vicenza: Neri Pozza, 2007.

<sup>4</sup> Para uma análise crítica da globalização: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Os processos da globalização**. Disponível em <http://www.eurozine.com/articles/2002-08-22-santos-pt.html>, acessado em 20/02/2011, às 23:35:00.

fronteiras, de inclusão de todos os povos em uma nova ordem internacional com igual difusão das condições de vida boa, o que levaria, doutro giro, na negação do princípio da territorialidade, substituindo-se os Estados nacionais por uma comunidade internacional, *doxa* que foi e continua sendo repetida *ad nauseam* pelo discurso neoliberal ainda hoje, por uma clara influência dessa mesma globalização, a territorialidade, enquanto conceito fundamental do pensamento político moderno continua a orientar, de forma pragmática, este enorme e eficaz processo de inclusão e exclusão que sempre caracterizou as sociedades modernas, e muito mais no plano interno do que no internacional, na medida em que, para atender às demandas do mercado e da economia, o território passa a ser um princípio orientador da própria ação/omissão do estado, reconhecendo, em relação a alguns espaços, a necessidade de “investimento”, que tanto conota o emprego de recursos econômicos com fins exclusivamente exploratórios como o “desbancar” de políticas de exclusão de camadas subalternas na forma de sua expulsão do território (agora) valioso, e em relação a outros, de abandono.

Esta referência é importante porque, conforme o demonstra a realidade do sistema penal brasileiro, onde os sistemas de seguridade e assistência social falham, é o direito penal, em toda a sua ferocidade e violência que ingressa como forma de controle da pobreza e dos processos de exclusão operados política-economicamente.

E eles não “falham”, mais uma vez, por um acaso, por um gesto da fortuna, mas em razão de decisões orientadas pela polaridade investimento-abandono.

Conforme a feliz imagem de Davi Tangerino<sup>5</sup>, ao referir-se à expansão do direito penal *in terrae brasilis*,

---

<sup>5</sup> TANGERINO, Davi de Paiva Costa. **Culpabilidade**, Rio de Janeiro: Campus Jurídico, 2011, p. 155.

---

O Direito Penal se apresenta como Davi, mas se comporta como Golias; não apenas por sua compleição, mas também por querer ser um modesto, porém corajoso pastor e ser, em verdade, uma besta enfurecida, abusando-se da notória história bíblica.

Interessante: se ficarmos no discurso teratológico, Thomas Hobbes<sup>6</sup> assimila o Estado à figura do Leviatã – o monstro bíblico narrado em Jó capítulo 40 -, e o direito penal a seus músculos, sem os quais, como no corpo animal e humano, não poderá exercer a sua força e poder.

E não continua sendo o sistema penal este sistema muscular superexpandido com o qual o Estado, em especial o brasileiro, busca manter a todo custo uma legitimidade política há muito perdida, mediante controles territoriais de inclusão e exclusão que se guia não pela política – entendida como expressão humana por excelência – mas pela economia?

## **2 A territorialidade como espaço simbólico**

O princípio da territorialidade tem uma história, sendo ela, modernamente, originada naquilo que os historiadores do direito internacional denominam de sistema westfaliano do direito internacional, conceito que se reporta aos diversos processos que deram fim à Guerra dos Trinta Anos na Europa setecentista (1618-1648), ao fim dos quais surgiram, como instituições internacionais independentes, os modernos estados territoriais, regidos pelos princípios da igualdade soberana e o da não intervenção em assuntos de jurisdição interna, cuja primeira manifestação não poderia

---

<sup>6</sup> HOBBS, Thomas. **Leviatã**, trad. João Paulo Monteiro e Maria B. N. da Silva, São Paulo: Nova Cultura, 1997, pp. 223-250.

deixar de ser, dado o caráter religioso daquela guerra, o princípio “*cuius regius, eius religio*”.

Este caráter “religioso” dos estados territoriais fica mais evidente ainda quando se percebe que, no léxico político, surge um “novo” conceito fundamental para o nascente estado moderno e as suas constantes transformações até o atual modelo demoliberal: tolerância. Mas tolerar a quem? Aos grupos religiosos distintos daquele que o príncipe confessava<sup>7</sup>.

Estados territoriais, e não nacionais, porque a grande questão que se tinha à época não era a determinação territorial em favor de uma nação, mas sim em favor de um soberano, que até então se via submetido em sua autoridade quer à Igreja Católica Apostólica Romana quer ao Imperador do Sacro Império Romano-Germânico, período este conformado historicamente pelo nome de *Repubblica Christiana* e que viveu pelo longo período compreendido pela idade média.

A rigor, somente se pode falar em Estado Nacional quando, paradigmaticamente, em 1789 a Assembleia revolucionária francesa aprova a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, gesto com o qual, segundo Giorgio Agamben<sup>8</sup>, tem-se o nascimento do regime biopolítico moderno:

No sistema do Estado-nação, os chamados direitos sagrados e inalienáveis do homem aparecem desprovidos de toda tutela e realidade precisamente no momento em que não é possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado. Se bem visto, isso

---

<sup>7</sup> Nesse sentido, HABERMAS, Jürgen. *Intolerance and discrimination*, International Journal of Constitutional Law, vol. 1, n. 1, 2003, pp. 2-12.

<sup>8</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Política do exílio**, trad. Marcus Vinícius Xavier de Oliveira, in DANNER, Fernando, DANNER, Leno Francisco. **Temas de filosofia política contemporânea**, Porto Alegre: FI, 2013, pp. 33-50.

está implícito na ambiguidade que entranha o próprio título da declaração de 1789: *Déclaration des Droits de L'Homme et du Citoyen*, onde não resta claro se os dois termos nomeiam duas realidades autônomas ou formam, pelo contrário, um sistema unitário no qual o primeiro já está contido e oculto no segundo e, neste último caso, que classe de relação existe entre os mesmos [...] As Declarações de Direitos representam a figura original da inscrição da vida natural no ordenamento jurídico-político do Estado-nação. Aquela vida nua natural, à qual, no antigo regime, se era politicamente indiferente e pertencia, enquanto que criatura, a Deus e, no mundo clássico, era (ao menos aparentemente) claramente distinta como *ζωé* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e até se converte no fundamento de sua legitimidade e soberania [...] Um simples exame do texto da declaração de [17]89 mostra, com efeito, que é precisamente a vida nua natural, isto é, o mero fato do nascimento, o que aqui se apresenta como fonte e portador do direito. “Les hommes”, prescreve o artigo 1º, “naissent et demeurent libre et égaux em droits” [...]. Mas, de outra parte, a vida natural que, ao inaugurar a biopolítica da modernidade, vem assim a formar a base do ordenamento, se dissipa imediatamente na figura do cidadão, no qual os direitos “se conservam” (art. 2º: “Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme”). E precisamente porque há posto o natural no coração mesmo da comunidade jurídica, chegado a este ponto, a declaração pôde atribuir a soberania à “nação” (art. 3º: “Le príncipe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation”). Assim, como a nação, que etimologicamente deriva de *nascere*, fecha-se o círculo aberto pelo nascimento do homem.

Aqui, portanto, se encontra o ‘ovo de serpente’! O território, antes visto como espaço geográfico de domínio

do soberano passa a ser, por um gesto do direito, no espaço simbólico de inscrição e ingresso da vida humana na nação e no direito: não se trata mais de domínio, mas de pertencimento. A vida humana “pertence” simbolicamente à nação, que, assim como o território, passa a ser gerida em suas mínimas expressões, como as demais riquezas que demarcam a pujança ou a pobreza de um estado<sup>9</sup>.

É na obra de Michel Foucault que esta transformação se torna mais evidente quando ele discorre sobre a conversão do Estado territorial, orientado pelo paradigma diplomático militar de inspiração maquiavélica, em estado de população, orientado pelo pensamento político-econômico da “*polizeiwissenschaft*” (o Estado de Polícia) alemã, no qual, homens e coisas são geridos de conformidade com parâmetros econômicos, e não políticos<sup>10</sup>, segundo um cálculo contábil-econômico em que fato e vida se misturam nos créditos e débitos da gestão estatal.

Mas se homens e coisas são geridos é porque, a rigor, as ideias-norte de sacralidade da vida humana, de direitos inalienáveis, de igualdade formal e controle do poder são sempre relativizadas em razão dos princípios econômicos que orientam a razão de estado no regime biopolítico.

Michel Foucault sintetizou esta compreensão na famosa inversão do regime da soberania em a *História da sexualidade I: a vontade de saber*: “do fazer morrer ou deixar viver” para “deixar viver ou fazer morrer”<sup>11</sup>, em outras palavras, se antes o soberano detinha o poder de vida e morte na defesa de sua soberania, hoje o poder de vida e

---

<sup>9</sup> FOUCAULT, Michel. **A governamentalidade**, in **Microfísica do poder**, 23 ed., trad. Roberto Machado e Angela Loureiro de Souza, Rio de Janeiro: Graal, 2007, p. 281-282.

<sup>10</sup> AGAMBEN, **Il regno e la gloria...**, *passim*.

<sup>11</sup> FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, 16 ed., trad. Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, 2005, pp. 129-130.

morte se exerce em nome e a favor da sociedade, sabendo-se, entretanto, que para Michel Foucault, morte não consiste só na eliminação física, mas também no abandono, na abstenção das ações necessárias para que a vida humana alcance as condições mínimas de sobrevivência, como também na expulsão política e no exílio.<sup>12</sup>

Este caráter biopolítico fica mais evidente se ele for compreendido segundo o próprio paradigma utilizado por Michel Foucault. Se a lepra e a peste se manifestam como os dois paradigmas com os quais ele compreendeu a passagem do estado territorial para a sociedade disciplinar na forma daquilo que ele denomina de poder disciplinar<sup>13</sup>, ou, em outras palavras, exclusão e inclusão, respectivamente, o problema da população enquanto elemento político do estado é compendiado a partir do paradigma da vacinação contra a varíola<sup>14</sup>.

Sendo o enfrentamento dos problemas de segurança, em sentido lato (qualquer evento, humano ou natural, que pusesse em risco a pujança econômica da sociedade, incluído aí as doenças) e estrito (a criminalidade), temas que tocavam o cerne do pensamento econômico liberal, cabia ao governo, numa tentativa de dar respostas a estes problemas, a adoção

---

<sup>12</sup> FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**, trad. Maria E. Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 305-306.

<sup>13</sup> Como já afirmado alhures: “O paradigma da lepra, segundo **FOUCAULT**, é o da exclusão, ato pelo qual o contaminado era expulso de sua comunidade como forma de purificação. Já a peste tem como parâmetro não a exclusão, mas a inclusão, isto é, a concentração de toda a população de uma cidade que se põe sob quarentena, e sobre a qual se exerce um controle individual por intermédio de uma cadeia hierárquica de agentes estatais.” OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier de. **Guerra ao terror: da biopolítica à bioguerra**, Porto Velho: Edufro, 2013, p. 24.

<sup>14</sup> FOUCAULT, Michel. **Seguridad, territorio, población**, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 26-33.

de atos de gestão orientados não pela certeza, mas pela experimentação. Temas como a ordenação das cidades, adoção de políticas econômicas – o enfrentamento, *v.g.*, das carestias -, ou o enfrentamento dos crimes que viessem a ocorrer, a política governamental se regia pela experimentação, pela assunção de riscos quanto à (in)certeza de seu acerto.

Assim, quando o Estado, numa viragem biotanatopolítica, adota uma política sanitária no enfrentamento da epidemia de varíola mediante a inoculação de seu vírus em estado de latência no processo de vacinação, tanto o governo como a ciência médica não sabiam, de fato, a eficácia do tratamento. Experimentou-se, pondo em risco a toda população que foi objeto desse ato de gestão sanitária.

Assim, exclusão e inclusão se conformam nas formas de experimentação através das quais o estado, na gestação do espaço territorial e da população, busca dar soluções econômicas aos problemas inerentes ao próprio sistema econômico que o corrói, como um câncer, desde as entranhas.

E experimentação nesse caso não pode ser encarada como uma simples metáfora, mas também como uma possibilidade latente e concreta.

Em audiência pública realizada na Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa, realizada em 31 de maio de 2006, no Senado Federal, foi apresentado o caso ocorrido na comunidade de São Raimundo de Pirativa, na cidade de Santana, Amapá, em que os moradores foram cooptados por pesquisadores brasileiros e americanos para servirem como cobaias humanas para o estudo da malária, com o financiamento de universidades brasileiras e americanas.

Os testes consistiam na exposição daqueles que “aderiram” ao programa ao contágio da doença, que se sabe, é endêmica na região, “trabalho” pelo qual receberiam R\$ 7,00 (sete reais) ao mês. Narrou-se o caso de um morador

que pegou mais de dez malárias num único mês, e que desenvolveu cegueira e cirrose hepática por conta dos tratamentos a que teve de se submeter.<sup>15</sup>

Seria possível esta experimentação não fossem os residentes de São Raimundo de Pirativa um dos tantos rincões desse enorme território brasileiro excluídos do espaço de visibilidade?

Assim, se o território não se constitui no espaço geográfico delimitado por latitudes e longitudes, mas o *locus* de inscrição da vida humana no seio da política governamental de cariz econômico-político, não o povo, mas a população, enquanto elemento essencialmente demográfico, caracteriza a moderna sociedade política.

Esta inscrição, apesar de todo discurso em sentido oposto, não se guia pelos direitos e garantias fundamentais insertos nos textos constitucionais e internacionais, mas nas planilhas, leis orçamentárias, estatísticas policiais e sanitárias que a burocracia produz como forma de dar uma ordenação racional à irracionalidade e anarquia que se constitui o governo dos homens e das coisas.<sup>16</sup>

Território, portanto, não é o lugar delimitado juridicamente para a ação do estado, mas o símbolo de um pertencimento: da vida humana ao poder soberano, que nos dias atuais se guia não pela ordem legal, mas pelo estado exceção, pela suspensão querida e consentida das leis na *exceptio* decidida por um governo submetido, em suas mínimas atuações, ao poder do mercado, razão pela qual,

---

<sup>15</sup> Este fato estarrecedor, ocorrido na comunidade de São Raimundo de Pirativa, na cidade de Santana, Amapá, foi amplamente relatado na 4ª Reunião Extraordinária da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado Federal, in <http://www.senado.gov.br/web/cegraf/pdf/31052006/suplemento/0407.pdf>, acessado em 10 de fevereiro de 2005, às 22:00:00.

<sup>16</sup> AGAMBEN, **Il regno e la gloria...**, p. 83 *et seq.*

conforme Giorgio Agamben, não a normalidade, mas a crise é o signo da atuação governamental<sup>17</sup>.

Crise orçamentária, crise na segurança pública, crise econômica... crise. Onde a crise, enquanto conceito aberto e indeterminado que é, se estabelece como parâmetro do governo, é a vida nua do *homo sacer*, e não o cidadão dos direitos, que aparece na cena: uma vida insacrificável, porém matável<sup>18</sup>.

### 3 Inclusão e exclusão territorial

Assim, nada mais se parece a um grande laboratório de experimentação do que as grandes metrópoles de nosso tempo, na qual o viver bem ou o morrer não dependem mais de um gesto com o polegar para baixo do soberano, com o qual se determinava a morte do acusado. Não, hoje o gesto se transmudou na inação, na omissão, com a qual o soberano abandona parte da população à sua própria sorte, deixando aquela vida que deveria ser tutelada, guardada, protegida ao acaso; ou, quando age, fá-lo para dar uma resposta não à vida, mas ao mercado, este ser incorpóreo que a cada espirro põe (mantém!) a vida contemporânea sob o signo da crise.

---

<sup>17</sup> “Crise” e “economia” atualmente não são usadas como conceitos, mas como palavras de ordem, que servem para impor e para fazer com que se aceitem medidas e restrições que as pessoas não têm motivo algum para aceitar. “Crise” hoje em dia significa simplesmente “você deve obedecer!”. Creio que seja evidente para todos que a chamada “crise” já dura décadas e nada mais é senão o modo normal como funciona o capitalismo em nosso tempo. E se trata de um funcionamento que nada tem de racional. AGAMBEN, Giorgio. “*Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro*”, trad. Selvino Assmann, Instituto Humanistas Unisinos, 30 de agosto de 2012. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>, acessado em 30/08/2012, às 23:30:00.

<sup>18</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I, trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

*Ban(d)ido*<sup>19</sup>, e não cidadão, é o título a ser envergado pelo homem contemporâneo em sua busca, infrutífera e desarraigada, pela vida boa. Numa sociedade em que o espetáculo, o consumo e a opulência **são** os (únicos) parâmetros de vida boa, não causa estranheza que qualquer ameaça ao *status* social, à comodidade, à segurança de uns poucos em detrimento de muitos se constitua no único fator relevante para determinar a ação ou inação do estado. E por isso, também, no regime de inclusão/exclusão territorial que dirige a ação policial nas cidades, amplamente legitimado pela *mass media* que se alimenta e se sustenta do medo que ela mesma incute.

Nas cidades de hoje, ninguém é mais estranho do que o seu próprio habitante, preso aos territórios que lhe são impostos por serem ou não possuidores de bens e, conseqüentemente, de *status* social, territórios estes que, para os afortunados, não obstante a promessa de felicidade (*shoppings*, prédios de apartamentos com aparatos de segurança de última geração, condomínios fechados e hermeticamente encerrados para a vida que corre fora de seus muros), lhes assegura somente o estranhamento<sup>20</sup>, o *banimento* em relação a seu semelhante.

---

<sup>19</sup> Ou “estranho”, como o afirmar Nilo Batista: “O estranho, ou seja, aquele que não é conhecido, que não integra as estruturas familiares e grupais da organização social germânica ou foi delas removido, é o grande alvo de suas práticas penais”. BATISTA, Nilo. **Matrizes ibéricas do sistema penal brasileiro – I**, 2 ed., Rio de Janeiro: REVAN, 2002, p. 36.

<sup>20</sup> Para ficarmos em Agamben, mais uma vez, estes “territórios de felicidade” mais se aparentam ao purgatório, que na teologia tomista, teria um caráter punitivo mediante a privação, enquanto o inferno possuiria uma punição de caráter aflitivo. Privação de quê? Da perpétua visão de deus. (AGAMBEN, Giorgio. **La comunità che viene**, Torino: Bollati Boringhieri, 2001, p. 11.) Mas como, em essa sociedade pós-metafísica (?), Deus não morreu, tornou-se dinheiro (um meio sem fim),

Já no caso dos despossuídos, aquela luta diária pela sobrevivência, na qual segurança pública é sinônimo de UPP – pacifica-se não para que lhe seja prestado serviço público de qualidade e cidadão, mas para que as empresas de serviços e as concessionárias públicas possam “cobrar” pelos serviços dantes desviados pela “pirataria” e pelos “gatos”, e para que o mercado imobiliário possa se apropriar, por todos os meios possíveis, desses rincões que, com a pacificação, se tornam atrativos ao investimento privado, nacional e ou internacional.

Assim, as cidades se constituem em grandes máquinas antropológicas de inclusão e exclusão, no qual o princípio da territorialidade permite aquela distinção importante e necessária para o regime econômico: consumidores e não consumidores; ricos e pobres; espaços de (pseudo)segurança e espaços de sobrevivência, apesar ou mesmo contra o Estado.

#### 4 Conclusões

Que a territorialidade, apesar de seu propagado *deficitum*, ainda seja eficaz na conformação includente-excludente da sociedade contemporânea se deve, primeiramente, a seu caráter perene enquanto princípio político fundamental do pensamento ocidental, mas também pelo papel que ele joga no aspecto de planejamento governamental.

A divisão do território de uma cidade em diversos setores – produtivos, de moradia, de comércio, governamental etc. – implica numa decisão política sobre o como, o quem e o de que forma um determinado espaço pode e deve ser ocupado, o que, *per se*, não é ruim; o problema é quando esta conformação territorial é decidida

---

os territórios de felicidade nada mais são do que espaços de **pura** privação. (AGAMBEN, **Deus não morreu...**).

apesar ou contra a própria sociedade; que espaços não ordenados sejam encarados como *locus* naturais de ocupação da miséria, nas quais seus moradores são abandonados até que a necessidade de ‘pacificação’ se faça presente para atender às demandas do mercado. Mas também, que espaços públicos – e serviços públicos – sejam privatizados, sem que este fato, em si mesmo maléfico, seja encarado como uma decorrência natural.

De naturalizações em naturalizações, inclusão e exclusão territorial continuarão a ser o que são: dispositivos políticos segundo os quais a vida é incluída ou excluída da esfera de proteção do direito; e, onde o direito e as garantias fundamentais não operam eficácia, soberana é a polícia que exerce o seu poder-violência<sup>21</sup> de acordo com as decisões (im)políticas próprias ao estado de exceção<sup>22</sup>.

Giorgio Agamben<sup>23</sup>, analisando este aspecto sob o signo da metrópole, orientado pelos léxicos foucaultianos **dispositivo, subjetivação e sujeitamento**, faz algumas afirmações importantes para o enfrentamento do tema:

Afirmo que a cidade é um dispositivo, ou um grupo de dispositivos. A teoria referida anteriormente era a ideia sumária de que se pode dividir a realidade em, de um lado, os humanos e os seres vivos, e de outro, os dispositivos que continuamente os capturam e os retêm. No entanto, o terceiro elemento fundamental que

---

<sup>21</sup> BEJAMIN, Walter, BARRENTO, João (Org.). “*Sobre a crítica do poder como violência*”, in **O anjo da história**, trd. João Barrento, Belo Horizonte: Autêntica, 2012, pp. 59 *et seq.*

<sup>22</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Means without end**: notes on politics, trd. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, pp. 103-108.

<sup>23</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Metropolis**, trd. Vinicius Nicastro Honecko, disponível em [http://www.academia.edu/4463203/Metropolis - Giorgio Agamben](http://www.academia.edu/4463203/Metropolis_-_Giorgio_Agamben), acessado em 10/11/2008, às 13:14:00.

define um dispositivo, creio que também para Foucault, são os processos de subjetivação que resultam do corpo a corpo entre o indivíduo e os dispositivos. Não há dispositivo sem um processo de subjetivação; para falar de dispositivo é necessário que exista um processo de subjetivação. Sujeito quer significar duas coisas: o que leva um indivíduo a assumir e atar-se a uma individualidade e uma singularidade, mas também significa a submissão a um poder externo. Não há processo de subjetivação sem estes dois aspectos: assunção de uma identidade e sujeição a um poder externo.

O que muitas vezes falta, inclusive para os movimentos, é a consciência desta relação, a consciência de que, cada vez que alguém assume uma identidade, alguém também é subjugado. Obviamente, isto também é complicado pelo fato de que os dispositivos modernos não somente auxiliam na criação de uma subjetividade, mas também, e na mesma medida, nos processos de dessubjetivação. Isto pode ter sido sempre assim, pensem na confissão, que deu forma à subjetividade moderna (a confissão formal dos pecados), ou a confissão jurídica, que todos experimentamos hoje. A confissão sempre supôs tanto a criação de um sujeito como a negação de um sujeito, por exemplo, na figura do pecador e do confessor, sendo claro que a assunção de uma subjetividade vai junto com um processo de subjetivação. O ponto, então, é que atualmente os dispositivos são cada vez mais dessubjetivantes, de forma que é difícil identificar os processos de subjetivação que eles criam. Mas a metrópole é também um espaço no qual um tremendo processo de criação de subjetividade tem lugar. Sobre isto não sabemos muito. Quando digo que necessitamos conhecer estes processos, não somente me refiro à análise, muito importante por certo, sobre a natureza sociológica ou econômica ou social destes processos de subjetivação; refiro-me ao nível ontológico, à questão spinoziana da

capacidade para agir dos sujeitos; isto é, o que, no processo através do qual o sujeito de alguma forma resta atado a uma subjetividade, leva a uma mudança, a um aumento ou diminuição de sua capacidade de agir. Carecemos desse conhecimento e, provavelmente, isso faz com que os conflitos metropolitanos dos quais somos testemunhas sejam bastante opacos.

Creio que uma confrontação com os dispositivos metropolitanos somente será possível quando penetrarmos de uma forma mais articulada, mais profunda nos processos de subjetivação que a metrópole implica. Porque creio que o resultado dos conflitos dependerá da capacidade de agir e intervir nos processos de subjetivação, com o fim de alcançar esse momento que eu denominaria de ingovernabilidade, do ingovernável que pode fazer naufragar ao poder em sua forma de governo, o ingovernável que, creio, é sempre o começo e a linha de fuga de toda política.

Nilo Batista, ao apresentar o livro de Davi Tangerino, afirma a necessidade de o pensamento crítico ao direito (sistema) penal – no caso encarnado pelo autor – assumir a subjetividade do rei verotestamentário e mirar bem na testa do monstro, pois “[...] o gigante um dia cairá”<sup>24</sup>.

Haveria uma tarefa mais urgente para o pensamento crítico contemporâneo do que, derrubando o gigante, tornar ingovernável a máquina antropológica de inclusão e exclusão, na qual o sistema penal é o principal dispositivo e, assim, dar lugar à política que vem?

---

<sup>24</sup> TANGERINO, **Culpabilidade**, *Apresentação*, s/p.

---

## 5 Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Means without end: notes on politics**, trd. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **La comunitàche viene**, Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

\_\_\_\_\_. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**, trd. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

\_\_\_\_\_. **Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II.2**, Vicenza: Neri Pozza, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **Metropolis**, trd. Vinicius Nicastro Honecko, disponível em [http://www.academia.edu/4463203/Metropolis -  
\\_Giorgio\\_Agamben](http://www.academia.edu/4463203/Metropolis_-_Giorgio_Agamben), acessado em 10/11/2008, às 13:14:00.

\_\_\_\_\_. “*Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro*”, trd. Selvino Assmann, Instituto Humanistas Unisinos, 30 de agosto de 2012. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>, acessado em 30/08/2012, às 23:30:00.

\_\_\_\_\_. **Política do exílio**, trad. Marcus Vinicius Xavier de Oliveira, in DANNER, Fernando, DANNER, Leno Francisco. **Temas de filosofia política contemporânea**, Porto Alegre: FI, 2013, pp. 33-50.

BATISTA, Nilo. **Matrizes ibéricas do sistema penal brasileiro – I**, 2 ed., Rio de Janeiro: REVAN, 2002.

BENJAMIN, Walter, BARRENTO, João (Org.). “*Sobre a crítica do poder como violência*”, in **O anjo da história**, trd. João Barrento, Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

COSTA, Ricardo, ZIERER, Adriana. Boécio e Ramon Llul: *a roda da fortuna*, princípio e fim dos homens. Disponível em <http://www.hottopos.com/convenit5/08.htm>, acessado em 20/05/2011, às 14:00:00.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**, trd. Maria E. Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade I**: a vontade de saber, 16 ed., trad. Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, 2005.

\_\_\_\_\_. **Seguridad, territorio, población**, trd. Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

\_\_\_\_\_. **A governamentalidade, in Microfísica do poder**, 23 ed., trad. Roberto Machado e Angela Loureiro de Souza, Rio de Janeiro: Graal, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Intolerance and discrimination*, International Journal of Constitutional Law, vol. 1, n. 1, 2003, pp. 2-12.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**, trd. João Paulo Monteiro e Maria B. N. da Silva, São Paulo: Nova Cultura, 1997.

OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier de. **Guerra ao terror**: da biopolítica à bioguerra, Porto Velho: Edufro, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Os processos da globalização**. Disponível em

<http://www.eurozine.com/articles/2002-08-22-santos-pt.html>, acessado em 20/02/2011, às 23:35:00.

SENADO FEDERAL. COMISSÃO DE DIREITOS HUMANOS E LEGISLAÇÃO PARTICIPATIVA. Ata da 4ª Reunião Extraordinária da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado Federal, *in* <http://www.senado.gov.br/web/cegraf/pdf/31052006/suplemento/00407.pdf>, acessado em 10 de fevereiro de 2005, às 22:00:00.

TANGERINO, Davi de Paiva Costa. **Culpabilidade**, Rio de Janeiro: Campus Jurídico, 2011.

# O que é justiça?

*Christian Iber<sup>1</sup>*

Minha contribuição divide-se em duas partes. Na primeira parte analisarei, primeiramente, a representação geral de justiça vigente em nossa sociedade. Aqui procedo em três momentos: inicialmente, delinheio o problema da justiça, o qual consiste no fato de que todos a desejam, mas ninguém a alcança. Em seguida articularei minha crítica à justiça através de dois exemplos, igualdade de retribuição de mérito e distribuição equitativa. Por fim, apresento que o princípio da justiça tem sua proveniência do direito da sociedade capitalista de troca. Com isso critico, com Marx, a igualdade de tratamento dos homens e voto pela fórmula de Marx do comunismo: “a cada um conforme suas capacidades, a cada um conforme suas necessidades”. Na segunda parte, ocupar-me-ei com a teoria filosófica da justiça, em que apresento, primeiramente, uma amostragem de diversas definições da justiça e, por fim, discuto criticamente a teoria da justiça de Axel Honneth.

*Primeira parte: A representação corriqueira da justiça*

1. *Nota preliminar. O problema: todos desejam a justiça, mas ninguém a alcança*

Trato da questão “O que é propriamente a justiça?” Para tratar a questão da justiça não dependo, em primeira instância, de teorias filosóficas da justiça, mas da

---

<sup>1</sup> Berlim (FU)/Porto Alegre (PUCRS)– Bolsista CAPES/Brasil –

representação corriqueira de justiça em nossa sociedade. O que é, portanto, a justiça?

Cada um propriamente tem uma representação geral daquilo que é a justiça, mesmo que não possa torná-la explícita. Conforme esta representação, um elemento principal da justiça é que *todos os homens* na sociedade *são avaliados de acordo com os mesmos critérios*, que, portanto, não há nenhum tratamento especial. Quando a justiça prevalece, então tudo se equilibra. Se é assim, então o justo espera que cada um receba aquilo que lhe compete, já que não há nenhum tratamento preferencial.

O princípio onipresente da justiça é que entre desempenho e contraprestação tem que existir um *do ut des* (eu dou para que tu dê), ou seja, na prática, a um desempenho tem que corresponder uma compensação *equivalente*. À justiça serve de base a igualdade da troca. Quando a justiça prevalece, então prevalece o equilíbrio e a harmonia em vez de discórdia e oposição.

Também se exige justiça onde nenhuma troca é realizada; por exemplo, exigem-se impostos justos ou se sai em defesa de penas justas. Mas impostos não são desempenhos aos quais correspondem contraprestações, mas contribuições obrigatórias para com o Estado. Da mesma forma, exigem-se penas justas para criminosos, como se o crime tivesse seu preço.

A justiça é simbolizada por *Justitia*. Esta figura oriunda da mitologia romana personifica a justiça. *Justitia* é apresentada como uma mulher com uma venda nos olhos, segurando uma balança com dois pratos na mão esquerda. Esta balança representa o equilíbrio. E nestes pratos da balança tudo se pesa. *Justitia* é uma instância imparcial. Para garantir a imparcialidade tem-se a venda. Ela significa que a justiça é pesada e administrada sem acepção de partidos. Na mão direita ela segura a espada, simbolizando que a sentença é imposta com a rigidez que é necessária.

---

O problema é o seguinte: todos desejam a justiça, mas ninguém a alcança. Como isso deve ser compreendido?

1. Onde quer que se levante uma crítica em nossa sociedade, ela ocorre em nome da justiça, cuja ausência é sentida. Muitos empregados acham injustas as renumerações exorbitantes dos gestores. A maioria dos quadros executivos tomam essa reclamação por injusta, porque eles, de fato, seriam os responsáveis pela economia expressa no lucro das empresas, que eles, portanto, merecem a remuneração que recebem. Pessoas idosas avaliam os cortes nas pensões que recebem do governo como uma injustiça, porque elas se veem enganadas com relação ao rendimento do trabalho realizado ao longo da sua vida e de suas contribuições aos fundos de pensões. Muitos jovens tomam esses cortes por um imperativo da justiça, porque o Estado lhes pede sempre descontos maiores da sua renda para a aposentadoria dos idosos. No Brasil, a classe média se queixa de que é injusto que ela tenha que suportar todo o imposto do Estado e, então, o dinheiro é gasto em programas sociais para os pobres, enquanto nas favelas os pobres lamentam que na distribuição da renda eles sejam os últimos a serem considerados.

2. Se, então, críticos que se vêm prejudicados nos seus interesses se tornam praticamente ativos e levantam exigências, isso se sucede de novo em nome da justiça que deveria ser imposta. As classes menos favorecidas são fortemente penalizadas com a ocorrência da crise financeira, os grandes escapam relativamente ilesos – assim os sindicatos e os grupos de esquerda os veem e se manifestam a favor uma redistribuição, quer dizer, por uma distribuição honesta dos ônus entre pobres e ricos. De modo algum se ambiciona alguma vantagem a mais. Em vez disso, negocia-se *o equilíbrio adequado das perdas* que se está disposto a admitir. *A justiça* parece, portanto, estar acima do próprio *interesse*: o

próprio prejuízo se torna tolerável quando o prejuízo alheio é aumentado um pouco.

3. Isso já é esquisito: o que para uma pessoa é justo, para outra é injusto, e a boca do povo sabe também que a efetivação da justiça se iguala à quadratura do círculo: “Fazer justiça a todos os homens é uma arte que ninguém alcança”. Todos querem o mesmo, a justiça, e, todavia, eles estão incessantemente em um litígio a este respeito, isto é, sobre aquilo que constitui o conteúdo da justiça. O que torna a justiça tão flexível, a tal ponto que ela preste à legitimação de objetivos tão diversos, quando não opostos? O que a torna tão atrativa, se, de fato, todos se zangam com isso, isto é, com aquilo que a constitui? Em todo caso, vale dizer: prende-se na justiça como princípio válido. Ninguém chega a pensar que, se não se pode entrar em comum acordo sobre a justiça, que se tente, então, com a injustiça. A injustiça ninguém quer.

4. Antecipado seja o seguinte: a justiça é uma representação moral a respeito do que cabe legitimamente a cada um em nossa sociedade, que tem sua base real no direito, com o qual o Estado organiza a sociedade capitalista da concorrência com seus interesses opostos. O conteúdo da justiça e sua finalidade é a autolimitação dos interesses opostos, para que eles possam subsistir conjuntamente. Que isso apenas pode ser o ideal irrealizável em uma sociedade da concorrência parece ser indeclinável.

5. Mas não se deveria de forma alguma gastar a energia com a questão de como se chega a uma justiça proveitosa a todos. A própria justiça é um erro, e precisamente também um erro nocivo, no qual é muito melhor não se envolver, porque a igualdade de tratamento de indivíduos diferentes é sempre uma desigualdade de tratamento.

## 2. Igualdade de retribuição de mérito na economia

A representação que cada um relaciona com a igualdade de retribuição de mérito diz que, em toda posição na escala da renda hierarquicamente estruturada na economia, a renda corresponde ao desempenho que é fornecido. Há trabalhadores que vão à fábrica e montam carros. Há gestores que organizam este trabalho. Há professores de sociologia que na universidade proferem lições sobre a justiça. Sempre é dito que o salário, que é pago para estas atividades diferentes, corresponde ao serviço que é prestado.

Gostaria de explorar esta representação com relação aos trabalhadores, gestores e professores. Os conteúdos das atividades que são realizadas nos diversos segmentos da sociedade são de espécie inteiramente diferente, sim, e frequentemente de natureza oposta, o que não permite de forma nenhuma sua comparação. Eles não são compatíveis uns com os outros. Como deve ser comparada uma hora de lição de um professor de sociologia com uma hora de trabalho do trabalhador da *Volkswagen* (VW)? Essas são atividades que não têm nenhum denominador comum. O único comum efetivo destas atividades é a *forma preço do seu rendimento*. E quem defende a ideia de igualdade de retribuição de mérito supõe, para cada desempenho, um rendimento de dinheiro que deve justificar o mesmo.

A justificação da posição de que a renda corresponde ao desempenho apresentado tem a lógica de um preconceito: algo diferente do desempenho não é, de modo algum, levado em consideração naquilo que fundamenta o rendimento de dinheiro. O professor universitário recebe R\$ 6.000,00 por mês, o trabalhador R\$ 2.000,00 para sua atividade. Então, o desempenho do professor tem que valer três vezes mais do que o do trabalhador. O desempenho deve fundamentar o rendimento. A repreensão sobre as remunerações

demasiadamente altas dos gestores não desvirtua esse princípio da justiça, mas o confirma.

Quando se trata do discurso da igualdade de retribuição de mérito, tem-se sempre a aparência de um silogismo. Na verdade, não é inferido de forma nenhuma do desempenho ao rendimento de dinheiro, mas sim do rendimento de dinheiro ao desempenho que está por trás do rendimento. Diz-se que o rendimento triplo do professor é condizente a um desempenho triplo. Isso é uma representação incorreta da igualdade de retribuição de mérito. Ela não resiste, assim afirmo, a uma prova nem um segundo.

Esclareçamos o problema em dois casos distintos: (i) no salário dos trabalhadores e (ii) na remuneração dos gestores. Para o trabalhador é dito que o desempenho corresponde à renda. Contudo, na verdade, para o trabalhador é o inverso: o desempenho é a pressuposição do pagamento do salário. Ele apenas recebe em geral seu salário se ele já prestou o serviço para o empreendimento, portanto, no fim do mês. Isso se afirma também como exigência franca: justamente na crise se diz: agora significa desempenhar mais por um salário menor. Nesse caso, a economia se põe novamente em movimento etc. O crescimento capitalista do dinheiro se baseia no desempenho, e precisamente vale o princípio que para o máximo possível de desempenho seja pago o menor salário possível. Nesta disparidade entre o desempenho do trabalhador e seu salário pago se baseia o lucro do empreendimento.

A forma do salário não invalida essa afirmação. Paga-se ao trabalhador por uma hora de trabalho, por exemplo, R\$ 10,00. Mas pagar conforme as horas trabalhadas não é o mesmo que remunerar o desempenho do trabalho de uma hora. O trabalhador recebe R\$ 10,00 por hora, o que quer dizer R\$ 80,00 a diária. Nesta multiplicação, a mensuração de tempo é, com efeito, objetiva. Mas os R\$ 10,00, que o

trabalhador recebe por hora, estão relacionados com o rendimento do empreendimento. A equiparação 60 minutos = R\$ 10,00 não é nenhuma lei objetiva, mas reside no cálculo do empreendedor que quer, com isso, auferir um lucro. A objetividade da remuneração do trabalhador reside no cálculo do empreendedor, com o qual o trabalhador nada tem a ver. No cálculo do empreendedor, o trabalhador não tem nenhuma competência.

Entretanto, a representação da justiça do salário se conserva contundentemente. Remete-se à hierarquia do salário. Há um escalonamento do salário, uma diferenciação do salário. Mas por que exatamente isso existe? Do desempenho do trabalhador, o empreendedor quer tirar mais rendimento de dinheiro do que ele remunera. Por que existem diferenças de salário? Isso tem sua origem no fato de que as empresas competem por forças de trabalho qualificadas pagando salários mais elevados. Elas pagam, então, por exemplo, prêmios não inclusivos na convenção coletiva. A partir disso, o progresso tecnológico avança nas empresas, o que torna algumas delas supérfluas em qualificação das forças de trabalho. À racionalização da produção nas empresas está associada uma desqualificação das forças de trabalho, o que tem por consequência uma desvalorização do trabalho. E com isso a situação dos salários elevados tem de novo um retrocesso, já que as empresas são capazes de pagar salários menores mesmo para trabalhadores qualificados.

No capitalismo vale o seguinte paradoxo na hierarquia do salário: aqueles que fazem o trabalho mais pesado e mais difícil ganham muito menos. Por quê? Porque é mais fácil obter forças de trabalho simples. Que os sindicatos se reportem à hierarquia produzida pelos empreendedores de modo afirmativo não torna a coisa melhor. Com o reconhecimento sindical da hierarquia do salário, esta tem definitivamente subsistência. Assim os

sindicatos consideram a hierarquia do salário na seguinte frase: ao perfil de exigência do trabalho corresponde um salário determinado.

Tomemos o outro extremo, a remuneração de gestores. Também aqui vale o princípio: o desempenho determina a renda. Também aqui a equiparação não está correta. O trabalhador ganha em um ano R\$ 20.000,00. Um gerente top de uma grande empresa ganha R\$ 2.000.000,00 [dois milhões] em um ano. Um gerente ganha, portanto, cem vezes mais do que um trabalhador normal. Isso é um tal aumento exponencial, que mesmo também os gestores consideram como anormal. Não obstante, há também aqui a tentativa de deduzir este aumento exponencial na remuneração tirada do desempenho. Pode-se ler nos jornais de que forma isso se dá.

Também a jornada de trabalho de um gerente tem meramente 24 horas. É a força a medida que fundamenta a diferença? O emprego de um gerente é cem vezes maior do que o de um trabalhador normal? O gestor é cem vezes melhor formado? Ele sabe cem vezes mais do que o trabalhador? O trabalhador na VW sabe lidar com o ferro de soldar. O gerente não sabe lidar com o ferro de soldar. O trabalhador e o gestor dispõem de áreas de conhecimento díspares que não são comparáveis entre si. A indicação sobre a formação não leva a um fim. O fim que prevalece é a responsabilidade. O gerente tem responsabilidade sobre mil homens, conforme se diz. Levemos isso a sério. A enfermeira no hospital tem, todavia, também responsabilidade sobre muitos homens, mas ela não ganha nada comparável ao gestor. Os políticos também têm responsabilidade por milhões de homens, mas não ganham o múltiplo do gestor.

Do já discutido resulta o seguinte: a partir do desempenho não se deixa deduzir a remuneração do gestor. A fundamentação verdadeira para a remuneração do gestor é a seguinte: o que é remunerado ao gestor é sua função para

o capital. Com a organização da exploração do trabalho, ele cuida para que o movimento multibilionário da empresa se realize.

Resumindo: nem os trabalhadores nem os gestores são pagos por seu desempenho real, mas por seu desempenho ligado ao capital. Nesse aspecto encerra-se uma diferença. O desempenho de trabalho do trabalhador é a fonte para o lucro do empreendedor. O desempenho do gestor consiste em tornar o salário do trabalhador a fonte do lucro. Isso é seu desempenho para o capital. Ele organiza a exploração dos trabalhadores para o capital. Para isso ele recebe, nas vendas do empreendimento, a sua parte com alguns milhões.

Nem nos trabalhadores, nem nos gestores se deixa aplicar a representação da igualdade de retribuição de mérito. O que esta representação, contudo, desempenha, não é sem significado. O pensamento da justiça com seu erro consegue transformar as posições opostas do gestor e do trabalhador em um comunhão. Justifica-se uma oposição, uma hierarquia da remuneração como se ela fosse uma coisa comunitária. Faz-se de conta que a sociedade de classes é um exercício de colaboração. Se assim fosse, então as diferenças do ordenado seriam absurdas. Necessárias são ambas as atividades, a do trabalhador e daquele que organiza o trabalho. Mas disso não se conclui que eles tenham que ser remunerados de modo diferente.

### *3. Do exigir em nome da justiça e da distribuição equitativa*

Aqueles que veem segundo o ponto de vista da justiça não têm uma atitude meramente contemplativa da sociedade, mas eles se tornam ativos também na prática. Eles não consideram tudo isso assim a fim de justificar algo, mas a justiça é também um título de apelação para as exigências dos prejudicados. Descobre-se tanta quantidade de injustiça. Por exemplo, exige-se um salário igual para trabalhos iguais,

como para homens e mulheres que fazem o mesmo trabalho. Em nome da igualdade de retribuição de mérito é exigido um reajuste do salário.

Para isso gostaria de dizer o seguinte: reportar-se à justiça é um caminho inteiramente ruim, se se pretende fazer algo para a melhoria de suas condições materiais. Mas por quê? Aquele que reclama por justiça o faz, primeiramente, porque ele se vê prejudicado em seu interesse. Faltam-lhe meios. Para ele e suas necessidades, os meios dos quais ele dispõe são insuficientes. Mas, ao mesmo tempo, ele desvia do ponto de vista do interesse prejudicado se ele *compara* os seus meios com os dos outros. A diferença dos meios em comparação a outros se torna critério.

E, então, não é mais lamentada a própria perda, mas a desvantagem, a desvantagem *em comparação a outros*. Este é um argumento perigoso. Pois, se eu tiro de qualquer forma algo do outro, então deixa de existir o fundamento da minha queixa. Isso não é apenas uma reflexão teórica daqueles que exigem, mas isso é também o método com o qual os empreendedores enfrentam aqueles que protestam. Se em nome da justiça é exigido mais dinheiro, vem a retaliação: em outro lugar se ganha ainda menos. Logo, vocês têm que se contentar com aquilo que vocês recebem.

Imagine-se uma sorveteria na qual uma família com duas crianças compra sorvete: uma criança tem uma bola de sorvete, a outra, duas. Agora é dito: isso é injusto, porque uma das crianças tem mais. Isso é um mau argumento. Porque talvez, de fato, para a outra criança uma bola de sorvete seja suficiente, mas talvez pudessem ser oportunas também três bolas de sorvete. Justiça é um procedimento ruim em que se faz justiça às necessidades e interesses dos homens. Quem atua em nome da justiça nunca alcança efetivamente um patamar de êxito.

A comprovação de que meu diagnóstico é verdadeiro está na representação da distribuição equitativa. Na Alemanha e em outros países, todo ano há o relatório oficial

da pobreza e da riqueza do governo. Neste relatório lamenta-se que a disparidade entre ricos e pobres aumenta por aí a fora. É efetivamente verdadeiro que a disparidade entre ricos e pobres “aumenta por aí afora”? A disparidade entre ricos e pobres “aumenta”. As frestas das portas do céu aumentam e começa a chover. Isso é uma circunstância à qual se está, de fato, exposto.

Mas não se está puramente exposto à disparidade entre ricos e pobres, ela nasce da ação, e precisamente da contabilidade dos empreendimentos capitalistas, que aumentam o seu êxito ao depauperarem outros que eles deixam trabalhar para si. Aqueles, cuja avaliação parte do aumento da disparidade entre ricos e pobres separam, a situação de sua causa. Esta separação entre a situação e a causa tem consequências. Em nenhuma circunstância se questiona a causa por que existe e se mantém a disparidade entre ricos e pobres. A situação é admitida como dada por natureza, se, por exemplo, é exigida uma redistribuição dos ricos aos pobres ou uma distribuição mais justa é minimamente ambicionada. A redistribuição dos ricos aos pobres pressupõe uma situação ruim.

Em termos econômicos existe aqui um equívoco a respeito de como, no capitalismo, a riqueza é produzida. No capitalismo não há nenhuma distribuição retrospectiva dos bens antes produzidos. Com este modo de produção já *está* precisamente *decidido* sobre a distribuição da riqueza. Com o pagamento dos trabalhadores, cujo resultado para a empresa parte de seu cálculo de rendimento, está decidido sobre a distribuição. Seria uma revogação completa do sistema inteiro dizer que, no primeiro ato, é pago o menor salário possível, a fim de, então, exigir uma redistribuição num segundo ato. Se assim fosse, já se poderia ter poupado o primeiro ato.

Os ativistas da redistribuição honesta têm levado ao extremo esta ideia: na crise do Estado social é exigida uma

distribuição do ônus a fortes e fracos, sobretudo pelos sindicatos e grupos de esquerda. É a redistribuição uma ação racional? Contra a redistribuição falam as seguintes reservas: no primeiro ato da crise financeira, cujas causas não quero discutir aqui, os empreendedores passaram a recuperar seus lucros, na medida em que eles repassaram seus ônus aos seus empregados. No segundo ato deve ser constatado que as filas dos desempregados nos serviços de assistência social aumentam. Então, vem o Estado, que alerta para a situação tensa do caixa social, que não gostaria de gastar mais dinheiro em medidas sociais. Ele corta, portanto, os benefícios sociais que, por outro lado, sempre se tornam mais necessários.

Agora vem um movimento social que exige uma redistribuição: por exemplo, um imposto dos mais ricos, ou seja, uma cobrança dos mais ricos. Aqui o ponto de vista não é de forma nenhuma mais o de querer alcançar vantagem própria. Pelo contrário, negocia-se em torno da *medida justa do detrimento*. Além disso, o imposto dos mais ricos não é revertido em proveito dos pobres, mas o Estado o recebe e pode decidir livremente sobre o que ele faz com o dinheiro. Os ativistas querem impor a certeza de que todos são culpados. Como disse: aqui é desmentido que com o argumento “justiça” se trate de uma vantagem material, pelo contrário, se trata da distribuição dos danos.

O serviço não reside no rendimento material, mas em algo ideal. Trata-se de uma satisfação moral. Se cabe a todos a ocorrência da crise, então, a solidariedade se torna um evento. Aqui a justiça não é mais um tipo qualquer de meio falso, uma fundamentação falsa para o próprio interesse, mas aqui o interesse é que a justiça seja experienciada coletivamente. Trata-se do sentir comum da justiça em vez de reivindicar o interesse prejudicado.

4. *O princípio da justiça e sua proveniência do direito da sociedade capitalista de troca*

*(i) Crítica à igualdade de tratamento*

Agora gostaria de voltar a falar sobre a observação principal já anunciada à justiça e sua proveniência do direito da sociedade capitalista de troca. Nós vimos que a representação geral da justiça é de que todos são mensurados sob os mesmos critérios. A igualdade de tratamento vale como rótulo de excelência. Primeiramente levanta-se a seguinte objeção lógica: a igualdade de tratamento não significa um bom tratamento. Poder-se-ia também decapitar todos os homens, também aí se trataria de uma igualdade de tratamento. O eco da expressão “igualdade” e a afirmação de que a igualdade de tratamento seria boa não estão fundados de forma nenhuma pelo conceito de igualdade de tratamento.

Marx critica a representação geral da justiça apresentada por mim na *Crítica do Programa de Gotha* de 1875. Aqui Marx põe em evidência que a igualdade de tratamento é sempre também uma desigualdade de tratamento. Os socialistas daquele tempo exigiam um salário diário justo para um trabalho diário justo, quer dizer, um salário igual para um mesmo trabalho. Marx criticava essa exigência profundamente.

Na sua *Crítica do Programa de Gotha*, Marx aponta que o direito “por sua natureza [...] só pode consistir na aplicação de um padrão igual de medida”.<sup>2</sup> E conclui: “Mas os indivíduos desiguais (e eles não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais) só podem ser medidos segundo um padrão igual de medida quando observados do mesmo ponto de vista, quando tomados apenas por um aspecto *determinado*, por exemplo, quando, no caso em questão, são

---

<sup>2</sup> Karl Marx. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 31

considerados *apenas como trabalhadores* e neles não se vê nada além disso, todos os outros aspectos são desconsiderados” (idem).

No direito, os indivíduos são mensurados em um padrão igual de medida, em um aspecto igual. O pensamento de salário igual para um trabalho igual e de que esta igualdade de tratamento é também sempre uma desigualdade de tratamento pode – no núcleo – ser facilmente identificado. Pois para os pequenos e fracos, o desempenho igual é muito mais cansativo e custoso do que para os grandes e fortes. Mas se eu relaciono o rendimento com meu desempenho, eu abstraio destas diferenças.

Tomemos um pai de família de uma família numerosa e um solteiro como exemplo. Ambos recebem um pagamento igual para um mesmo desempenho. Este rendimento igual significa para o estilo de vida de ambos algo muito desigual. Isso ocorre porque igualdade de tratamento é uma abstração do indivíduo. A igualdade de tratamento significa uma abstração das diferenças dos indivíduos. Precisa-se de um aspecto igual no qual se mensurem os indivíduos que, contudo, são muito diferentes.

Na sociedade moderna e contemporânea, os indivíduos são considerados como *máquinas de desempenho*, são “considerados *apenas como trabalhadores*” e todos os outros aspectos são abstraídos – como em nosso texto é dito por Marx. Isso é o aspecto igual que é aplicado a eles. Mas isso é uma abstração de todas as outras determinações do indivíduo. Todavia, isso deve ser o padrão igual de medida, no qual os diversos indivíduos são mensurados.

Minha afirmação é a seguinte: reclamar da justiça, da igualdade de tratamento não é nenhum meio racional sobre o próprio interesse prejudicado. Queremos nos tornar efetivamente servos dessa categoria “justiça” e idosos e doentes não receberem mais o que comer porque eles não desempenham nada? Um outro exemplo: na escola, as crianças, com pressuposições muito desiguais, conforme a

situação social e a vocação individual, são submetidas a uma igualdade de tratamento. Todas as crianças de uma turma têm que realizar em um espaço de tempo predefinido a matéria de ensino igual, obtendo para isso os resultados, as notas.

A classificação com a qual esta igualdade de tratamento das crianças na escola se estabelece conduz para que as crianças sejam progressivamente excluídas do saber social, porque algumas podem se apropriar melhor, outras pior da matéria de ensino naquele espaço de tempo predefinido. Através do êxito escolar se sucede a distribuição dos adolescentes na hierarquia das profissões na sociedade de classes. Há que se dizer, portanto, que uma desigualdade de tratamento seria o modo adequado do tratamento de homens com pressuposições diferentes no que diz respeito à situação social e à vocação individual, e não uma igualdade de tratamento pura e simplesmente.

(ii) *A fórmula de Marx do comunismo*

Na *Crítica ao Programa de Gotha* Marx formula a seguinte tese da justiça: “a cada um conforme suas capacidades, a cada um conforme suas necessidades!”.<sup>3</sup> Considero esta fórmula como o único princípio apurado que deveria dominar socialmente. Poder-se-ia ser induzido a ver esta fórmula do comunismo como uma definição da justiça. De fato, o princípio expressa como se poderia fazer justiça efetivamente aos homens. Mas isso nós não compreendemos como justiça, a qual sempre tem a ver com uma igualdade de tratamento. A fórmula de Marx do comunismo é, pelo contrário, um princípio da diferença, trata-se do reconhecimento da diferença dos indivíduos na

---

<sup>3</sup> Karl Marx. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 32.

sua particularidade, que teria que servir de base a um bom tratamento dos homens.

(iii) *O direito como base da representação da justiça*

A partir da análise da representação da justiça gostaria de tirar uma conclusão: a solidez desta ideia de que a justiça é um meio apto para se alcançar o próprio interesse e, portanto, o fato de que esta ideia ocorra assim contundentemente em nossa sociedade, tem outras fontes. Os homens não escolheram a igualdade de tratamento, mas são passíveis a ela, precisamente àquela do direito que o Estado moderno e contemporâneo impõe com sua força. O direito torna verdadeiro que todos os homens são iguais perante a lei.

Os blocos constitutivos básicos elementares desta igualdade de tratamento jurídica são os seguintes: (i) o *reconhecimento da pessoa*. Cada um é reconhecido como uma vontade livre. Em nossa sociedade não há nenhum escravo ou servo. Cada um é uma pessoa livre. Isso é o primeiro padrão de medida. Um outro padrão de medida é: (ii) tudo o que uma pessoa tem ou não, ela possui como *propriedade*. Para a atribuição da propriedade, para que cada um tenha algo com que possa se governar, para isso o Estado, contudo, não é competente. Ele garante apenas a propriedade como tal.

Com a propriedade juridicamente garantida, isto é, com a exclusão da riqueza, vem uma relação de extorsão no mundo. Aqueles que dispõem da propriedade objetiva podem extorquir outros para que trabalhem para sua propriedade, a fim de aumentá-la, se eles querem receber salário para seu sustento. Esta igualdade de tratamento é posta em vigor pelo Estado. Conta-se com vencedores e perdedores. O Estado governa a oposição social. A finalidade desta igualdade de tratamento pelo Estado está clara: o Estado quer forçar a cooperação do capital e da força de trabalho, e precisamente disso resulta um crescimento

econômico nacional. Para isso o direito é posto. Nesse padrão de medida todos são medidos. Esta igualdade de tratamento pelo direito os homens não escolheram para si, mas a ela são passíveis.

Os homens aceitam o direito, na medida em que eles o consideram como seu meio. Sob as condições do direito eles perseguem seus interesses particulares. Se não alcançam êxito, então os homens tiram a conclusão de que o direito não corresponde à sua finalidade e, portanto, não satisfaz sua determinação. A posição de que ao direito teria que caber uma utilidade é o ponto de partida para a representação moral da justiça. Se a utilidade do direito falta, isso é atribuído à injustiça.

Cada um que é demitido de um emprego, diz que precisamente sua própria demissão é injusta. Mas uma demissão não é nenhuma infração penal. Todavia é assim alguém entende sua situação, denunciando sua demissão como injusta, e reivindica o direito (inexistente) a um trabalho. Pela sua demissão não é violado o direito real, mas sua *representação* do direito; ele entende que seu direito incluiria sua utilidade. Esta representação errada do direito é a fonte da queixa contra a injustiça. Há tantos interesses prejudicados, como há tantos diversos padrões de medida para a justiça.

Uma máxima da tributação estatal reza: iguais alíquotas de imposto são levantadas para rendas iguais. Famílias numerosas têm isso por injusto. Construtoras de moradias consideram os subsídios para a construção de casas pelo Estado como justos, não construtoras de moradias, como injustos. Não-fumantes consideram os subsídios de saúde para fumantes como totalmente injustos, porque estes, com seu pulmão intoxicado, geram muitos custos aos serviços de saúde. Fumantes tomam isso por injusto, pois eles abdicam, sim, mais cedo da sua vida. Porque os interesses são diferentes, também os padrões de medida do

que é justo são muito diversos. Conforme o interesse prejudicado, algo diferente é julgado por justo. Porque os interesses são opostos, também os padrões de medida para a justiça se excluem reciprocamente, e não pode haver um padrão válido de medida para a justiça. A justiça também não pode fundar nenhuma harmonia, justamente porque os padrões de medida da justiça estão situados em oposição (cruzada em forma de quiasmo), como os interesses opostos o estão.

A justiça não serve de nada para o interesse próprio. Ela não serve também para estabelecer harmonia e equilíbrio na sociedade. O justo é precisamente um amador do poder, e precisamente do poder do Estado. O justo exige o poder estatal justo contra os outros. Os interesses próprios não são de forma nenhuma o padrão de medida para a justiça. Os justos querem receber honrados os sacrifícios que eles fazem, na medida em que eles reclamam do Estado os sacrifícios dos outros.

Agora se sabe também porque a figura da *Justitia* não é apenas cega, mas sim também armada, isto é, ela tem uma espada. E quem tem vizinhos sabe do que estou falando.

Resumindo:

1. Todos defendem a justiça. Dependendo disso para examinar se o pensamento da justiça é convincente. A justiça é a representação falsa de que, nesta sociedade, o desempenho e o rendimento combinam conforme o princípio do *do ut des*. O fundamento da representação da justiça é o direito posto pelo Estado. Este direito tem que ser apto para a utilidade que os homens ambicionam. Se esta utilidade não adentra, então somente a injustiça pode existir. A representação moral da justiça se baseia no erro de igualar o direito com a utilidade própria. O direito, contudo, não coincide com a utilidade dos homens.

2. A igualdade de tratamento do Estado pelo direito tem a finalidade de manter as oposições sociais. As oposições são de natureza social. Moradia, por exemplo, se decide a partir de um locador oferecendo-a para venda e o locatário dispondo de dinheiro suficiente para compra-la.

3. A justiça não é um ideal que se deveria aspirar e que mereça ser realizado. Marx aponta que a igualdade de tratamento sempre inclui uma desigualdade de tratamento. A sociedade deveria, pelo contrário, ser organizada de forma que as necessidades diferentes dos indivíduos fossem bem atendidas e as suas diferentes capacidades levadas em consideração. Critico, portanto, o padrão de medida da justiça. Não se trata de poder realizar a justiça ou não. Parto da certeza de que a justiça também não pode, de forma nenhuma, ser algo que se deixaria realizar, pois ela é um ideal moral, e não uma finalidade efetiva que alguém busque em nossa sociedade.

4. Questiono de novo: o que há de mau em dizer que os homens são desiguais, diversos? Se se olha para o vizinho, se ele tem o suficiente para comer, então, questiona-se se, de fato, ele tem o suficiente e o correto para comer. Não se precisa de nenhum padrão igual de medida. Sou contra a comparação. A justiça apenas faz esta comparação. Exige-se tratar todos de modo igual. Mas o interesse prejudicado não sofre de forma nenhuma na diferença dos meios em comparação a outros. A própria situação não melhora se se trata os outros ainda pior. Ao contrário, a proposição “todos os homens são iguais” pode servir como piada. Ao representante dessa posição gostaria de dizer: olhe uma vez à sua volta!

*Segunda parte: Para a teoria filosófica da justiça no exemplo da teoria da justiça de Axel Honneth*

*1. Na selva das definições filosóficas da justiça*

Recapitulemos: evidentemente, não há nenhuma justiça em nossa sociedade, mas apenas a ausência desta. Pelo contrário, há tocaias de injustiça em toda a parte e isso tem que ser combatido. A justiça é um ideal inacessível, comparável com o pote de ouro no fim do arco-íris. Ao mesmo tempo, justiça é uma palavra que na aplicação perene deixa como herança apenas pessoas frustradas. Justiça é um taco de baseball no debate político. Injustiça, pelo contrário, é nosso dia a dia e parece inextirpável.

O conceito de justiça oferece uma selva impenetrável de definições. Ele se deixa dividir em justiça de distribuição, justiça de gerações, justiça de meio ambiente, justiça de sexos, justiça de troca, igualdade de retribuição de mérito ou igualdade de oportunidades. Há ainda a justiça comutativa, justiça política, justiça jurídica, justiça subjetiva, justiça celestial e divina e justiça preservativa e justiça social. Desde tempos imemoráveis filósofos cismam com esse conceito básico da filosofia política. Eis aqui uma amostragem:

- Confúcio (551-479 a. C.): “Não faça aos outros aquilo que tu não gostarias que fizessem para ti”.
- O filósofo chinês Mo Ti (480-360 a. C.): Justiça seria “a própria vida”, ele diz. “Onde domina injustiça, aí está a morte”.
- Platão (427-347 a. C.): A justiça estaria alcançada naquele estado, no qual “cada um faz o próprio e o seu”.
- Aristóteles (384-322 a. C.): distingue a justiça “aritmética” da troca e a distribuição “equitativa”. Esta não é nenhuma distribuição igualitária, mas segue o princípio de que iguais são tratados igualmente e desiguais, de forma desigual. Injustiça seria a fonte de má disposição e de convulsão.

- São Tomás de Aquino (ca. 1224-1274 d. C.): Justiça é uma doutrina cristã da virtude, melhor implementada por um príncipe justo.
- Immanuel Kant (1724-1804 d. C.) tinha a opinião de que justiça não seria nenhuma virtude individual, mas o “princípio formal da possibilidade do estado jurídico entre os seres humanos”. Ele provém do imperativo categórico: “aja sempre de tal modo que tu ao mesmo tempo possas querer que a máxima da tua ação se torne uma lei universal”.
- Karl Marx (1818-1883): “A cada um conforme suas capacidades, a cada um conforme suas necessidades!”.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831): A constituição do Estado “é a justiça existente como efetividade da liberdade no desenvolvimento de todas as suas determinações racionais”.
- John Rawls (1921-2002): A riqueza social tem que ser governada por quotas por todos os cidadãos. Por causa disso todos têm que também participar disso. Os ricos devem apenas tornar-se mais ricos se também os mais pobres se aproveitarem disso.
- Otfried Höffe (1943 - ): “A justiça consiste [...] na negação do auto-interesse e do reconhecimento de um interesse universal definido de modo mais preciso”.

## 2. *A teoria da justiça de Axel Honneth: uma resenha crítica*

Por fim gostaria de fazer algumas considerações sobre a teoria da justiça na obra de Axel Honneth: *Das Recht der Freiheit [O direito da liberdade]*, Berlin: Suhrkamp-Verlag, 2011, p. 628. Partimos do seguinte raciocínio: o que é justiça? Cada um a quer, mas ninguém a consegue. O que é justiça,

se todos a querem, mas ninguém a consegue? O que Axel Honneth tem a dizer sobre nosso problema? Antes que eu entre de modo mais preciso na teoria da justiça de Axel Honneth, queria dar duas indicações sobre a atualidade das teorias da justiça.

1. A questão pelo estabelecimento justo do Estado e da sociedade tem atualidade à medida que os impactos do capitalismo se manifestam e aprofundam mundialmente as oposições sociais. Consequentemente, também as teorias filosóficas da justiça se colocam em primeiro plano.

2. Com referência às teorias da justiça, minha tese principal é a seguinte: as teorias da justiça normativas contemporâneas coincidem em imputar às instituições sociais uma finalidade que elas não têm na efetividade. Todas as teorias da justiça se relacionam de algum modo com os ideais da sociedade burguesa: liberdade (propriedade privada), igualdade e solidariedade. Ou então se diz: a justiça é equivalente à liberdade (liberalismo) ou a justiça é equivalente à igualdade (igualitarismo) ou a justiça é equivalente à comunidade solidária (comunitarismo). É correto que esses ideais sejam ao mesmo tempo princípios da dominação do Estado de direito democrático moderno e contemporâneo. Contudo, eles apenas se tornam em princípios da justiça com a transformação dos princípios postos estatalmente em *princípios morais* sem validade, mas meramente “desejáveis”. A partir daqui se torna possível dar uma apresentação crítica de diversas teorias contemporâneas da justiça.<sup>4</sup>

Voltemos a falar agora da teoria da justiça de Axel Honneth:

---

<sup>4</sup> O panorama aproveitável e crítico sobre as teorias atuais da justiça dão: Heinz-Jürgen Dahme/Norbert Wohlfahrt. *Ungleich gerecht? Kritik moderner Gerechtigkeitsdiskurse und ihrer theoretischen Grundlagen* [Desigual justo? Crítica aos discursos modernos e contemporâneos da justiça e seus fundamentos teóricos]. Hamburg: VSA Verlag, 2012

1. Para Axel Honneth, a justiça não é equivalente à igualdade, mas à liberdade. Diferente do que Nancy Fraser, Honneth pleiteia para o reconhecimento em vez de uma redistribuição de bens materiais.<sup>5</sup> O objeto da teoria da justiça não é mais a redistribuição dos bens básicos para corrigir a desigualdade social, mas sim o reconhecimento da liberdade. Isso combina com o espírito do neoliberalismo e com a reforma do Estado social. Não obstante, Honneth tem a reputação de ser de esquerda. Contudo, sobressai que ele não se envolve numa crítica do capitalismo.

2. O princípio normativo da justiça de Honneth é o reconhecimento mútuo como forma da geração social da liberdade. Ele afirma o conceito de justiça normativo, o direito da liberdade, como *finalidade comum válida* nos diversos “sistemas de funções” da sociedade e quer, com isso, chegar aos resultados concretos do conceito de justiça. À diferença das teorias abstratas normativas da justiça, como, por exemplo, a teoria da justiça de John Rawls, Honneth gostaria de reencontrar uma conexão com a realidade social.

3. Para isso deve ser dito o seguinte: *na sociedade moderna e contemporânea da concorrência não existe de forma alguma a finalidade comum de se reconhecer mutuamente como pessoas*. Pois os indivíduos como proprietários privados estão em uma oposição fundamental um ao outro. Porque na concorrência os indivíduos estão em uma oposição social um ao outro, *o Estado com seu direito tem que forçar o reconhecimento mútuo das pessoas*. Sobre esse estado de coisas Honneth não dá nenhuma indicação. Com certeza, é correto que haja lutas pelo reconhecimento, não porque o reconhecimento seria uma finalidade comum da sociedade moderna e contemporânea, mas porque uma posição social apenas

---

<sup>5</sup> Cf. Fraser, N./Honneth, A. *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* [Redistribuição ou reconhecimento? Uma controvérsia político-filosófica]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, p. 7.

pode fazer-se valer como legítima pela luta do reconhecimento moral de outros e, por fim, pelo reconhecimento do Estado.

4. Conforme as formas do reconhecimento, Honneth distingue diversas formas da liberdade. Se eu vejo corretamente, são cinco formas da liberdade: a liberdade jurídica, pessoal, moral, social e política. Nesse caso, ele sempre parte da relação de um indivíduo para com outro indivíduo social, de um “nós” social global como sujeito e fundamento do desdobramento da liberdade e, com isso, da justiça.

Com Hegel e Durkheim, Honneth distingue três esferas diferentes da realização da liberdade: a esfera das relações pessoais (família), a esfera da economia e a da política. Nesse caso, vale como regra geral que a norma do reconhecimento constituído pelo direito coloca a família, a economia e a política em um curso inexorável no progresso na modernidade e na contemporaneidade. Com efeito, há retrocessos, mas em princípio o progresso é irresistível. Em princípio tudo está em ordem. Cada estado de coisas social que Honneth considera assume a figura do material da norma do reconhecimento e seu desdobramento.

- A peculiaridade da família moderna não consiste, como Honneth supõe, no reconhecimento intersubjetivo das pessoas que se amam reciprocamente, mas sim na configuração juridificada de um relacionamento afetivo funcionalizado pelo Estado. Sem dúvida, Honneth percebeu que a ausência de cuidado e amor dos pais para com seus filhos não pode ser resolvida pelas intervenções jurídicas do Estado.

- Honneth também desconhece a peculiaridade da economia capitalista. Nela não se trata de relações de reconhecimento, mas de relações de utilização e subordinação que jamais teriam existência real no mundo sem a garantia estatal da propriedade privada. O sentido e o objetivo da análise normativa do mundo do trabalho de

Honneth é sua sobrelevação moral como meio principalmente apto de *um equilíbrio de interesses do trabalho assalariado e do capital*. Naturalmente Honneth repara que isso não se realiza na efetividade. Então, tanto mais vale a afirmação normativa que o mundo do trabalho teria que tratar disso. Desta maneira, o *moralismo afirmativo* de Honneth (o mundo do trabalho já está estruturado de modo muito harmônico) se torna um anti-neoliberalismo apoiado por um hegelianismo de esquerda (mas sem redistribuição social).

5. Seu caminho de Hegel a Durkheim, omitindo de Marx, não é por acaso. A análise de Marx das posições de finalidade políticas e econômicas no capitalismo não diz nada para Honneth. Marx não combina simplesmente com o *design* teórico que elogia o capitalismo organizado democraticamente como projeto do esclarecimento da modernidade e da contemporaneidade.

6. A teoria da justiça de Honneth é, no fundo, uma filosofia da história teleológica que está na sequência de Hegel. Ele transfere a fórmula relacionada ao mercado por Adam Smith da “astúcia da razão” operante por detrás no Estado de direito democrático. Com seu princípio do reconhecimento este coloca com a razão astuta a história do mundo no trem na direção do progresso e do esclarecimento. O processo de progresso ocorre, mesmo que, nesse caso, na “empíria” se assinalem retrocessos.

7. Cada oposição social e política da sociedade capitalista é transformada por Honneth em uma comunhão de um para com o outro idealmente pensada. A “efetividade da liberdade” se desdobra aí onde a dependência mútua das pessoas privadas, que perseguem interesses opostos, é compreendida como relação de condição e complementação mútua. Desta maneira em Honneth resulta o ideal harmônico de que a realização da liberdade própria brota pelo cooperar com outros, de modo que a experiência da liberdade nunca é individual, mas apenas emerge da

interação (Habermas) de, pelo menos, dois sujeitos: a liberdade intersubjetiva. Honneth desenha a imagem da efetivação da liberdade como comunidade moral ideal, na medida em que ele transforma o antagonismo dos interesses sociais em um exército de colaboração.<sup>6</sup>

Resumindo: o lema de Axel Honneth reza: para que eu me sinta melhor neste mundo áspero, basta que eu seja reconhecido. Um pouco de reconhecimento é preciso para cada homem, para que ele possa preencher ativamente e com sentido seu espaço de margem da liberdade concedido pelo direito. As mensagens da teoria da justiça de Honneth não são muito mais avançadas. Mas com essa imagem idílica do principal, isto é, do direito à liberdade, muito está de cabeça para baixo. Em primeiro lugar, Honneth não pode conceber de forma nenhuma que homens desdobram seus interesses, sem que isso esteja permitido por uma regra jurídica. Em segundo lugar, ele não vê que na sociedade de interesses privados concorrentes não se realiza nenhum interesse comum em reconhecer outros e que, portanto, o Estado, com sua força jurídica, tem de forçar o reconhecimento mútuo dos indivíduos como pessoas livres. Isso vale também para os interesses de prestar ajuda a outros homens prejudicados nas suas circunstâncias de vida. Precisa-se de uma intervenção forçada do Estado moderno (na sua função de Estado social) na concorrência, para que a utilidade dos prejudicados na figura dos trabalhadores assalariados não seja destruída.

Quem em presença dos insucessos e das diversas formas de fracassar no mundo da concorrência insiste em reclamar tão-somente o reconhecimento da sua pessoa desistiu do juízo e da procura pelas razões que devem ser encontradas para o fracasso na competição. Na aspiração

---

<sup>6</sup> A moral, diz Marx, é a “comunidade ilusória” da sociedade burguesa. Marx, Karl/Engels, Friedrich. *Die deutsche Ideologie [A ideologia alemã]*. In: MEW 3, p. 33.

pelo reconhecimento como ser humano em geral, ele executa a separação dos seus interesses e pede compensação, reclama para si compreensão dos outros como ser humano. Esta separação do reconhecimento e da liberdade, por um lado, e dos interesses materiais, por outro, serve de base como princípio à teoria da justiça de Axel Honneth.

### *Bibliografia*

Dahme, Heinz-Jürgen/Wohlfahrt, Norbert. *Ungleich gerecht? Kritik moderner Gerechtigkeitsdiskurse und ihrer theoretischen Grundlagen* [*Desigual justo? Crítica aos discursos modernos e contemporâneos da justiça e seus fundamentos teóricos*]. Hamburg: VSA Verlag, 2012.

Fraser, Nancy/Honneth, Axel. *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* [*Redistribuição ou reconhecimento? Uma controvérsia político-filosófica*]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

Honneth, Axel. *Das Recht der Freiheit* [*O direito da liberdade*], Berlin: Suhrkamp-Verlag, 2011.

Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke 39 Bde., 1. Erg. Bd. In 2 Teilen, 2 Verzeichnisse. Berlin (DDR): Dietz-Verlag, 1956ff. (= MEW).

Karl Marx. *Crítica do Programa de Gotha*. Seleção, tradução e notas Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

Marx, Karl/Engels, Friedrich. *Die deutsche Ideologie* [*A ideologia alemã*]. In: MEW 3.

Marx, Karl/Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano

---

Martorono. Apresentação de Emir Sader. São Paulo:  
Boitempo, 2007.

# Procedimentalismo e Deliberação em Jürgen Habermas

*Fernando Danner<sup>1</sup>*

## I

A democracia deliberativa se caracteriza como um paradigma da teoria democrática contemporânea que defende a tese de que a deliberação pública e livre entre cidadãos iguais constitui o fundamento da legitimidade política. As concepções deliberativas da democracia se voltam contra o paradigma agregativo da democracia (em particular, as concepções elitistas, as teorias da escolha racional e os modelos pluralistas da democracia), na medida em que fazem repousar a legitimidade política no *discurso público*, tendo em vista o bem comum dos cidadãos. O paradigma agregativo da democracia, voltando-se contra a idéia de *autodeterminação* dos indivíduos, afirma que o processo político democrático deve ser organizado em torno de instituições que articulem os interesses privados dos indivíduos, de um lado, com o bem comum da comunidade política, de outro, por meio do mecanismo de *agregação de preferências*, particularmente por meio do voto. Por seu lado, a democracia deliberativa parte do pressuposto de que o processo de tomada de decisão deve ser o resultado da deliberação dos cidadãos mediante o uso público, livre e

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia/UNIR/CNPq.

inclusivo da razão, com o objetivo de chegar à decisão que melhor realiza a justiça na sociedade política.

Com efeito, a democracia deliberativa faz com que as deliberações sobre questões políticas de interesse geral não resultem de um processo mecânico de agregação de preferências fixas e de antemão existentes ao processo político, mas que sejam o resultado de um processo de formação e de mudança de preferências/interesses particulares, tomando como parâmetro decisões político-públicas que carregam um grau mais satisfatório de racionalidade, de legitimidade e de justiça. Ora, disso resulta que a legitimidade do processo político é o resultado de um amplo processo deliberativo entre cidadãos livres, racionais e iguais, de modo que os cidadãos só alcançam a autonomia plena “*enquanto* sujeitos de direito a partir do momento em que eles mesmos são os autores dos direitos aos quais querem submeter-se enquanto destinatários” (AUDARD *apud* HABERMAS, 2005, p. 90). Portanto, como ideal normativo de legitimidade política, a democracia deliberativa baseia-se em três ideias fundamentais, a saber, a de legislação racional, a de política participativa e a de autodeterminação dos indivíduos.

Neste ensaio, procuro analisar a teoria procedimental da democracia proposta por Jürgen Habermas. Em primeiro lugar, eu apresento alguns argumentos centrais da concepção deliberativa da democracia, em especial a idéia da necessidade de se criar espaços amplos de deliberação e de tomada de decisão em que interesses conflitantes poderiam ser resolvidos por meio da discussão pública entre todos os cidadãos. Em um segundo momento, eu apresento as principais características dos modelos de democracia liberal e republicano, a saber, o conceito de cidadão, o conceito de direito e o processo político. Em terceiro e último lugar, eu apresento os principais argumentos contidos no modelo procedimental-deliberativo da democracia de Habermas. A partir disso, eu argumento que (I) o procedimento

deliberativo de Habermas permite a criação de espaços amplos e inclusivos de deliberação e de tomada de decisões sobre problemas de interesse geral; (II) o procedimento deliberativo exige (e permite) que os indivíduos justifiquem racional e comunicativamente seus argumentos frente aos outros indivíduos, melhorando, diante da grande quantidade de informações levantadas, a qualidade da justificação pública e os resultados das decisões produzidas; (III) a participação no processo de justificação pública exige a *igualdade*, ou seja, o igual direito no que concerne à exposição de suas razões e argumentos diante dos outros indivíduos; (IV) os processos comunicativos de deliberação e de tomada de decisões garantem a *publicidade* dos resultados obtidos, na medida em que os assuntos problemáticos de interesse geral são apresentados e discutidos por todos os participantes, e isso garante a publicidade das decisões; (V) a democracia procedimental de Habermas é uma concepção formal de democracia, que tem, como característica normativa principal, a ampliação da participação dos cidadãos nos processos de deliberação e de tomada de decisão, e o fomento de uma cultura política democrática; (VI) a concepção procedimental deliberativa de Habermas centra-se em procedimentos formais que indicam *quem* participa do processo deliberativo, *como* fazê-lo (a justificativa e a legitimidade do processo), mas não indica *o que* deverá ser decidido (o conteúdo e o resultado do processo). O meu argumento principal é o de que a legitimidade das normas é totalmente dependente da descoberta de um processo adequado de justificação, ou, ainda, da descoberta de uma base pública de justificação de questões políticas de justiça em sociedades complexas e plurais. Eis, parece-me, a principal contribuição da teoria procedimental da democracia de Habermas.

## II

A teoria procedimental da democracia, de Habermas, tem influenciado decisivamente os autores da chamada teoria da deliberação pública, principalmente porque ele enfatiza a necessidade de articular dois processos que até então eram tomados como antagônicos: o “discurso institucional” e a “conversação cívica entre os cidadãos”: “a deliberação deveria estabelecer formas de comunicação capazes de garantir a legitimidade das políticas públicas, ao criar articulações discursivas entre o discurso institucional e a conversação cívica entre os cidadãos, a qual se constitui nos espaços públicos parciais que integram as redes comunicacionais periféricas no espaço público político” (MARQUES, 2009, p. 12).

A teoria da deliberação pública, nesse sentido, nos permite pensar na necessidade de se criar espaços e procedimentos de comunicação capazes de garantir a legitimidade das políticas públicas destinadas a atender interesses conflitantes, sem, contudo, deixar de levar em conta as diferentes posições/opiniões dos indivíduos envolvidos no processo discursivo. Habermas concebe a deliberação pública como um processo discursivo ideal a partir do qual os indivíduos são capazes de elaborar coletivamente um problema como uma questão de interesse de todos, cuja compreensão e solução exigem uma ação comunicativa recíproca (sem constrangimento). Além disso, a participação na deliberação exige que os participantes tenham capacidade de formular razões e justificativas próprias passíveis de serem aceitas e compreendidas pelos outros participantes. O processo deliberativo permite que os indivíduos deliberem sobre suas diferenças ou opiniões conflitivas, a fim de obterem uma melhor compreensão de um problema e de sua solução. Desse modo, o processo deliberativo, cujo objetivo é encontrar as melhores estratégias para a resolução de problemas, ao invés de

pressionar os indivíduos a chegarem a soluções, “deve encorajar os indivíduos a encontrar razões e argumentos com os quais os outros possam concordar” (COHEN, 1997, p. 431). A deliberação é identificada, portanto, “como uma rede de múltiplos espaços de formação e de disseminação de opiniões, associadas de maneira não coercitiva e que se interceptam em dinâmicas de comunicação livres e espontâneas” (BENHABIB, 1996, p. 74).

A deliberação pública deve ser vista, portanto, como um procedimento discursivo que envolve um processo de *argumentação racional*, cuja finalidade é justamente a tentativa de resolução de conflitos políticos e/ou problemas de interesse geral: “ela funciona como uma instância de justificação na qual as propostas devem ser defendidas ou criticadas a partir de razões” (WERLE, 2004, p. 138). Habermas argumenta ainda que a deliberação é também “um processo de aprendizado que se estabelece de forma reflexiva”, que auxiliaria os indivíduos na compreensão dos problemas de interesse geral (HABERMAS, 1997, p. 347). O ponto-chave da democracia deliberativa é que ela permite que a fundamentação das normas seja feita no debate público entre indivíduos livres e iguais, levando sempre em conta a força do melhor argumento (WERLE, 2004, p. 139).

### III

Com sua concepção procedimental da democracia, Habermas procura desenvolver uma teoria da democracia que se colocaria como uma alternativa a outras duas concepções de democracia que haviam dominado o debate teórico-político nos Estados Unidos: a tradição liberal (Locke) e a tradição republicana (Rousseau). Para Habermas, a principal diferença entre ambas as teorias estaria na ênfase atribuída ao “papel do processo democrático”. A tradição liberal afirma que “o processo democrático cumpre a tarefa

de programar o Estado no interesse da sociedade, entendendo o Estado como o aparato de administração pública e a sociedade como o sistema, estruturado em termos de uma economia de mercado, de relações entre pessoas privadas e do seu trabalho social” (HABERMAS, 1995, p. 39). Isto é, a ênfase recairia sobre o caráter impessoal das leis, bem como na proteção das liberdades individuais, de modo que o processo democrático cumpre efetivamente a tarefa de proteção dos direitos individuais, que possibilitam a cada um buscar sua própria realização pessoal (ARAÚJO, 2010, p. 129). Já na tradição republicana, o processo político democrático é entendido “como uma forma de reflexão de um complexo de vida ético (no sentido de Hegel)”. A política, ainda segundo essa tradição, conduz a uma situação em que os membros de comunidades solidárias se dão conta de sua dependência recíproca, instaurando, por conseguinte, relações de reconhecimento mútuo e transformando essas comunidades em verdadeiras associações de “portadores de direitos livres e iguais” (HABERMAS, 1995, p. 39-40). A liberdade humana, nesse sentido, não estaria assentada na busca de preferências privadas, mas sim em um processo de autolegislação que se dá mediante a participação em uma comunidade política-cultural que se determina a si mesma, de forma que, para formarem sua identidade pessoal e social, os indivíduos precisam de um horizonte de tradições comuns e de instituições políticas e sociais reconhecidas (ARAÚJO, 2010, p. 129-130).

Com efeito, Habermas argumenta que a tematização liberal do Estado e da sociedade sofre uma importante mudança, ou seja, além da instância de *regulação hierárquica representada pela juridificação do Estado* e da instância descentralizada de *regulação representada pela lógica do mercado*, surge um terceiro tipo de integração social: *o sentimento de solidariedade e a orientação pelo bem comum*. A autodeterminação dos indivíduos exige uma *base de sociedade civil autônoma*, fora tanto do espaço ocupado pela esfera administrativa, como

também do intercâmbio privado do mercado, base essa capaz de proteger a comunicação política da absorção pelo aparato estatal ou de sua assimilação pela estrutura interna do mercado. Na concepção republicana da democracia, o espaço público e político e a sociedade civil (infraestrutura) desempenham um papel estratégico de garantia da “força integradora e a autonomia da prática de entendimento entre os cidadãos”, de modo que desse “desacoplamento entre comunicação política e sociedade econômica corresponde um reacoplamento entre o poder administrativo e o poder comunicativo que emana da formação da opinião e da vontade” (HABERMAS, 1995, p. 40).

Para esclarecer melhor os argumentos até agora elencados, procurarei delimitar as principais teses liberais e republicanas a respeito (i) do conceito de cidadão, (ii) do conceito de direito e (iii) do processo político, a fim de pontuar os elementos fundamentais do modelo *procedimental-deliberativo* da democracia, tal como elaborado por Habermas.

(i) *O conceito de cidadão.* Para a tradição liberal, “o *status* dos cidadãos define-se pelos direitos subjetivos que eles têm diante do Estado e dos demais cidadãos” (HABERMAS, 1995, p. 40). Por conseguinte, esses direitos subjetivos devem ser protegidos contra as intromissões dos outros indivíduos e do próprio Estado. Esses direitos subjetivos, segundo nosso autor, são *negativos*, na medida em que devem garantir um domínio de escolha dentro do qual os indivíduos possam agir livremente em busca de seus interesses privados sem influência ou coações externas. Os direitos políticos também obedecem à lógica das liberdades negativas, na medida em que os indivíduos, detentores de interesses privados previamente definidos e que agem orientados para seu próprio êxito, organizam-se em partidos políticos que competem, por meio de eleições, por posições de poder no parlamento e no governo. Desse modo, os cidadãos, enquanto integrantes da vida política, podem controlar em

que medida o poder do Estado se exerce no interesse deles próprios como cidadãos privados. A concepção republicana, por sua vez, mostra que o *status* do indivíduo não é definido pelo âmbito de liberdades negativas, liberdades essas, como acima referido, que os indivíduos só podem fazer uso enquanto pessoas privadas. Os direitos de cidadania, os direitos de participação e de comunicação política são compreendidos como liberdades *positivas*. Essas liberdades positivas “não garantem a liberdade de coações externas, mas sim a participação em uma prática comum, cujo exercício é o que permite aos cidadãos se converterem no que querem ser: autores políticos responsáveis de uma comunidade de pessoas livres e iguais”. O processo político, então, tomado sob este prisma, não se restringe ao controle da ação estatal por indivíduos detentores de direitos privados e de liberdades pré-políticas, nem sua função é estabelecer a articulação entre o Estado e a sociedade, visto que o poder administrativo não representa poder originário algum. Esse poder se origina “do poder comunicativamente gerado na prática da autodeterminação dos cidadãos e se legitima na medida em que protege essa prática por meio da institucionalização da liberdade pública”. Nesse sentido, a justificação da existência do Estado não se encontra na proteção dos direitos subjetivos privados iguais, mas na “garantia de um processo inclusivo de formação da opinião e da vontade políticas em que cidadãos livres e iguais se entendem acerca de que fins e normas correspondem ao interesse comum de todos” (HABERMAS, 1995, p. 41).

(ii) *O conceito de direito*. Os liberais afirmam que o sentido de uma ordem jurídica está em que ela permite regular, em situações particulares, quais direitos cabem aos indivíduos. A ordem jurídica, portanto, se constrói a partir dos *direitos subjetivos*. Para os republicanos, a função da ordem jurídica é a de possibilitar e garantir uma convivência baseada na igualdade de direitos, fundada no respeito mútuo entre os cidadãos. Os republicanos atribuem maior importância ao

*conteúdo objetivo* que essa ordem jurídica possui. Para Habermas, a concepção republicana “vincula a legitimidade da lei ao procedimento democrático da gênese dessa lei, estabelecendo assim uma conexão interna entre a prática da autodeterminação do povo e o império impessoal da lei” (HABERMAS, 1995, p. 42). Na concepção republicana, os direitos não passam de instância de justificação da vontade política preponderante dos cidadãos, ao passo que, na concepção liberal, certos direitos estão fundados numa “lei superior” da razão política. Na ótica republicana, o objetivo da comunidade (o bem comum) consiste em definir, efetivar e sustentar um conjunto de direitos (leis) que melhor se ajustam aos costumes e à realidade daquela comunidade; já na ótica liberal, os direitos baseados na lei superior garantem os limites ao poder indispensável à conquista dos interesses privados de cada indivíduo. Além disso, na tradição republicana, o direito de voto (liberdade positiva) é não apenas condição indispensável para a autodeterminação da comunidade política, mas também permanece claro como a inclusão em uma comunidade de indivíduos portadores de direitos iguais está diretamente ligada à capacidade de cada indivíduo de realizar contribuições autônomas e de assumir posições próprias no debate público (HABERMAS, 1995, p. 42).

(iii) *O Processo Político*. Os liberais concebem a política como uma luta estratégica por posições que asseguram a possibilidade dos indivíduos de disporem de poder administrativo. O processo de formação da opinião e da vontade política, tanto na esfera pública como no parlamento, é determinado pela concorrência entre atores coletivos, que agem estrategicamente com o objetivo de conservar ou adquirir posições de poder. O êxito do processo político é medido pela quantidade de votos recebidos nas eleições. Na perspectiva liberal, o voto expressaria as preferências dos indivíduos pelos partidos

políticos e por seus respectivos programas. Essas escolhas políticas seguiriam a mesma estrutura daquelas assumidas no mercado. Os republicanos, por sua vez, concebem a formação da opinião e da vontade políticas como “*estruturas de uma comunicação pública orientada para o entendimento*”. Ocorre, aqui, uma mudança importante no que se refere ao processo de autodeterminação dos cidadãos: o paradigma político não é mais o do *mercado* (como era o caso da concepção liberal), e sim o do *diálogo*. Essa concepção dialógica concebe a política como uma atividade normativa: a questão política é muito mais uma questão de escolha de valores do que de preferências individuais. Os republicanos entendem a política como um processo de argumentação racional que visa chegar a um acordo acerca da melhor forma, ou pelo menos a mais aceitável, de vida em sociedade. Os partidos políticos também são obrigados a seguir as estruturas do poder dialógico, uma vez que as decisões públicas, originadas no processo de argumentação pública, têm uma força legitimadora maior, não apenas no sentido de uma autorização para perseguir posições de poder, mas também no sentido de que o discurso político continuado tem uma força vinculatória no modo como o próprio poder se exerce (HABERMAS, 1995, p. 43).

#### IV

Feitas essas abordagens gerais em torno do procedimento democrático na perspectiva liberal e republicana, passemos à tematização dos principais aspectos da democracia procedimental deliberativa de Habermas. A democracia deliberativa sintetiza alguns elementos de ambas as teorias, integrando-os a um procedimento ideal de deliberação e de tomada de decisões. Por isso, ela possui pretensões normativas mais fortes que a concepção liberal, porém mais fracas que a republicana. A política deliberativa concorda com a tese republicana da democracia baseada na

---

auto-organização da sociedade por meio do discurso comunicativo entre os cidadãos (e não, como na concepção liberal, em fazer com que os fins coletivos resultem exclusivamente dos interesses privados conflitantes). Conforme vimos anteriormente, na tradição republicana, a formação da opinião e da vontade políticas consiste na base pela qual se dá a constituição da sociedade como um todo politicamente organizado. A democracia, segundo essa teoria, é entendida como “sinônimo de auto-organização política da sociedade” (HABERMAS, 1995, p. 46). Em compensação, a desvantagem da teoria republicana está, segundo Habermas, no “idealismo excessivo” em se interpretar o processo democrático como dependente das virtudes dos cidadãos, cujo pano de fundo está em sua orientação para o bem comum. Habermas afirma que a política não se constitui apenas em “questões relativas à autocompreensão ética dos grupos sociais”. Obviamente que questões como, por exemplo, o modo de entender a si mesmo como membro de uma nação, ou do modo como os indivíduos devem se tratar mutuamente, ou, ainda, em que tipo de sociedade se quer viver etc., constituem elementos importantes da compreensão do significado da política. Porém, em situações de pluralismo cultural e social, por trás de metas politicamente relevantes, escondem-se interesses valorativos que não podem ser vistos e nem se constituem como elementos constitutivos da identidade de determinada sociedade em seu conjunto, ou seja, não podem ser interpretados como uma forma de vida compartilhada intersubjetivamente por todos os indivíduos que vivem nessa comunidade/sociedade. Esses interesses ou orientações valorativas conflitantes, cuja resolução não é mais possível pelo consenso, exigem um equilíbrio ou um compromisso que não pode ser alcançado por meio de discursos éticos (HABERMAS, 1995, p. 44).

Por outro lado, a democracia deliberativa aceita também a tese liberal da separação entre Estado e sociedade, bem como a ideia de Estado de direito, uma vez que, nas sociedades complexas, não é prudente se esperar que uma cidadania virtuosa possa organizar politicamente a sociedade (DURÃO, 2011, p. 13). O discurso liberal enfatiza o caráter perturbador de um poder do Estado que pode influenciar negativamente o intercâmbio social autônomo entre pessoas privadas. O cerne da teoria liberal não é a “autodeterminação democrática dos cidadãos deliberantes” e sim “a normatização (em termos de Estado de direito) de uma sociedade centrada na economia que, mediante a satisfação das expectativas de felicidade de pessoas privadas empreendedoras, deve garantir um bem comum entendido, no fundo, de modo apolítico” (HABERMAS, 1995, p. 47). A teoria do discurso, aproximando-se da teoria republicana da democracia, concede um lugar estratégico ao processo político da formação da opinião e da vontade política e, ao mesmo tempo, atribui ao Estado de direito uma importância fundamental: tanto os direitos fundamentais como o Estado de direito são vistos como resposta à questão de como institucionalizar os pressupostos comunicativos do processo democrático. Ao invés de fazer com que a política deliberativa dependa exclusivamente “de uma cidadania coletivamente capaz de ação”, a teoria do discurso se preocupa com a “institucionalização dos correspondentes procedimentos e pressupostos comunicativos” (HABERMAS, 1995, p. 47). Na opinião de Habermas, “a *equidade* dos compromissos é medida por condições e procedimentos que, por sua vez, necessitam de uma justificação racional (normativa) com respeito a se são justos ou não” (HABERMAS, 1995, p. 44).

Esse princípio procedimental de democracia tem por objetivo instituir um procedimento de normatização capaz de garantir formalmente uma igual participação dos indivíduos nos processos de formação discursiva da opinião

e da vontade, estabelecendo, por conseguinte, um procedimento legítimo de normatização. Habermas afirma que a concepção deliberativa da democracia considera a participação dos cidadãos nas deliberações e no processo de tomada de decisões o elemento fundamental de compreensão do processo democrático. Por isso, esse procedimento de deliberação não pode ser visto apenas como uma etapa preliminar de discussão que antecede o processo de tomada de decisão, mas deve ser interpretado como um processo de justificação por meio de argumentos/razões que todos poderiam aceitar como legítimos. O procedimento deliberativo, portanto, oferece um conjunto de razões que facilmente poderiam ser compreendidas e aceitas por todos os envolvidos no processo de debate público e de tomada de decisão, mesmo que nem todos partilhem ou concordem com o objeto da deliberação.

A justificação pública, segundo Catherine Audard, supõe um elemento *intersubjetivo* em relação ao *simplex consentimento*; dito de outro modo, ela supõe a existência de um debate público que permite a cada cidadão apresentar suas próprias razões a todos os outros envolvidos no debate público e, além disso, um igual acesso de todos nos processos de deliberação e de decisão, que, finalmente, desempenham “o papel de um critério transcendente de justiça” (AUDARD, 2005, p. 82). A fonte de validade das normas encontra-se ancorada em um contexto *intersubjetivo* de universalização, ou seja, “qualquer norma válida deve, pois, satisfazer a condição segundo a qual as consequências e os efeitos secundários provenientes do fato de que a norma foi *universalmente* observada com a intenção de responder aos interesses de *todos*, podem ser aceitas sem limitações por *todas* as pessoas envolvidas” (AUDARD *apud* HABERMAS, 2005, p. 86). Habermas estabelece, assim, uma vinculação da concepção comunicativa de razão à autonomia moral da

pessoa: o “ponto de vista moral” é aquele em que todos os interesses de todas as pessoas envolvidas no processo deliberativo terão sido apresentados e debatidos de maneira imparcial (AUDARD, 2005, p. 86). Essa exigência de imparcialidade é, segundo Habermas, indispensável para que o procedimento democrático seja neutro frente às diversas concepções de bem existentes.

## V

Com sua teoria procedimental da democracia, Habermas pretende dar conta do pluralismo social e cultural característico das sociedades modernas. A teoria procedimental deliberativa afirma que a legitimidade política é o resultado de um processo público amplo e inclusivo de deliberação e de tomada de decisão entre cidadãos racionais, livres e iguais, ou seja, os princípios e normas devem ser justificados de forma imparcial entre todos os concernidos, de modo a receberem o assentimento de *todos*. A justificação pública supõe a existência de um debate público que permite a cada cidadão apresentar livremente suas próprias razões a todos os outros e, além disso, um igual acesso de todos nos processos de deliberação e de decisão, processo esse capaz de conduzir à justiça na sociedade. O procedimento de justificação pública representa um ideal de cidadania democrática, na medida em que exige que cada um dos envolvidos apresente proposições que possam ser aceitas e endossadas por todos os concernidos.

O processo de deliberação oferece um conjunto de argumentos que poderiam facilmente ser aceitos por todos no debate público, fomentando, assim, um modelo de democracia participativo e inclusivo, que favorece o exercício da cidadania democrática no que se refere aos assuntos de interesse público-político. O processo de justificação pública garante a *publicidade* do processo democrático, uma vez que exige que os indivíduos

apresentem e justifiquem uns aos outros seus argumentos, bem como fomenta ainda a *igualdade* (igual direito de comunicação e de escolha), na medida em que ninguém deve ser excluído do processo de deliberação e de tomada de decisão. Além disso, Habermas desenvolveu uma concepção de política deliberativa que se diferencia das concepções liberais e republicanas da democracia, na medida em que afirma que a deliberação sobre questões políticas fundamentais deve estar aberta a questões mais amplas da razão prática. Com isso, Habermas quis resolver algumas das dicotomias clássicas mais latentes do pensamento político moderno, a saber, a dicotomia entre direitos humanos e soberania popular, a dicotomia entre liberdade dos antigos e liberdade dos modernos etc.

### Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e Justiça: Estudos sobre Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

AUDARD, Catherine. “O Princípio da Legitimidade Democrática e o Debate Rawls-Habermas”. In. ROCHLITZ, Rainer. *Habermas: O Uso Público da Razão*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

BENHABIB, Seyla. “Rumo a um Modelo Deliberativo de Legitimidade Democrática”. In. MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro (Org.). *A Deliberação Pública e suas Dimensões Sociais, Políticas e Comunicativas* [Textos Fundamentais]. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

COHEN, Joshua. “Deliberação e Legitimidade Democrática”. In. MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro (Org.). *A Deliberação Pública e suas Dimensões Sociais, Políticas e*

*Comunicativas* [Textos Fundamentais]. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DURÃO, Ayrton Barbieri. “A Tensão entre Facticidade e Validade no Direito segundo Habermas”. In: MARTINS, Clélia Aparecida, e POKER, José Geraldo (Orgs.). *O Pensamento de Habermas em Questão*. São Paulo: Oficina Universitária da Unesp, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade* (vols. II). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. “Três Modelos Normativos de Democracia”. *Lua Nova*, N° 36, 1995.

MANIN, Bernard. “Legitimidade e Deliberação Política”. In: WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares (Orgs.). *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007.

MELO, Rúrion. *O Uso Público da Razão: Pluralismo e Democracia em Jürgen Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs.). *Habermas e a Reconstrução*. Campinas/SP: Papyrus, 2012.

ROCHLITZ, Rainer. *Habermas: O Uso Público da Razão*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares (Orgs.). *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007.

---

WERLE, Denilson Luis. *Justiça e Democracia: Ensaio Sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2009.

# Uma fome de boi. Considerações sobre o sábado, a festa e a inoperosidade<sup>1</sup>

*Giorgio Agamben*<sup>2</sup>

1. Que entre festa e inoperosidade<sup>3</sup> exista uma relação especial é evidente no sábado judaico. A festa por excelência dos hebreus, que é para eles o paradigma da fé (*yesod há-emuna*), e de modo geral o arquétipo de toda festa,

---

<sup>1</sup> **Una fame da bue.** Considerazioni sul sabato, la festa e l'inoperosità, in AGAMBEN, Giorgio. *Nudità*. Roma: Nottetempo, 2009, pp. 147-159.

<sup>2</sup> Giorgio Agamben nasceu em Roma, 1942. É formado em Direito pela Universidade de Roma, onde defendeu tese sobre o pensamento político de Simone Weil. Foi aluno de Martin Heidegger nos Seminários em Le Thor nos anos de 1966 (Heráclito) e 1968 (Hegel.) Foi responsável pela edição italiana da obra completa de Walter Benjamim. Foi professor de filosofia no Instituto Universitário de Arquitetura, em Veneza, Itália, tendo se afastado da docência superior no ano de 2010. É titular da cadeira Baruch de Spinoza na European Graduate School. Foi diretor do Collège International de Philosophie, Paris. Autor da série *Homo Sacer*, cujo último título é **Altíssima Porvetà**: regole monastiche e forma di vita, Vicenza: Neri Pozza, 2011 [Homo Sacer IV, I], além de vários outros títulos como *Profanações*, *A Linguagem e a morte: Um seminário sobre o lugar da negatividade*, *II tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*. Atuou no filme de Pier Paolo Pasolini, *O Evangelho Segundo São Mateus*, no papel do apóstolo Felipe.

<sup>3</sup> Optou-se na tradução pela manutenção da expressão empregada por Agamben - inoperosità -. Faz-se esta ressalva tendo em vista a utilização do termo **descanso** nos vários textos bíblicos citados pelo autor nas suas traduções em português, em especial na versão de João Ferreira de Almeida.

possui, com efeito, o seu paradigma teológico no fato de que não a obra da criação, mas a cessação de toda obra foi declarada santa: "No sétimo dia Deus terminou a sua obra que tinha feito e no sétimo, descansou de toda a obra. Deus abençoou o sétimo dia e santificou-o: porque ele descansou de toda a obra" (Gen. 2, 2-3); "Lembra-te do dia de sábado para santificá-lo. Seis dias trabalharás, e farás todo o teu trabalho, mas o sétimo dia é o sábado do Senhor" (Ex. 20, 11).

A condição dos hebreus durante a festa do sábado chama-se, por isso, *menucha* (no grego da septuaginta e de Fílon, *anapausis* ou *katapausis*), isto é, inoperosidade. Ela não é algo que somente concirna aos homens, mas uma realidade alegre e perfeita que define a própria essência de Deus ("Só a Deus", escreve Fílon. "é verdadeiramente próprio ser inoperoso [...], o sábado, que significa inoperosidade, é de Deus") E quando nos Salmos Iavé evoca o objeto da espera escatológica, afirma acerca dos ímpios que eles "não entrarão na minha inoperosidade"

Por isto a tradição rabínica se preocupa em definir, com a sua habitual meticulosidade, as atividades que não são lícitas de execução durante o sábado. A *Mishná* elenca, destarte, trinta e nove atividades (*melachot*) das quais os hebreus devem com todo cuidado se abster, da colheita e semear ao cozinhar e sovar, do tecer e separar os fios ao curtir as peles, do escrever ao acender o fogo, de carregar algo a desfazer um nó. De fato, numa interpretação extensiva dada pela tradição oral, os *melachot* coincidem com a esfera do trabalho e da atividade produtiva na sua integralidade.

2. Isto não significa que, durante a festa de sábado, os homens devam se abster de qualquer atividade. Precisamente o elemento da finalidade produtiva é aqui decisivo. Com efeito, segundo a tradição hebraica, um ato

de pura destruição e que não tenha nenhuma implicação construtiva, não constitui *melacha*, não transgredir o repouso sabático (por isso, nos comportamentos festivos, mesmo os de fora do judaísmo, frequentemente encontramos um alegre e, às vezes, até mesmo violento exercício da destruição e do desperdício). Deste modo, se é proibido acender o fogo e cozinhar, ainda assim o espírito da *menucha* se exprime de forma particular no consumo das refeições, às quais, como em toda festa, se dedica atenção e cuidados especiais (o sábado comporta pelo menos três refeições festivas). Mais genericamente, é toda a esfera da atividade e dos comportamentos lícitos, dos gestos cotidianos mais comuns aos cantos de celebração e de louvor, a ser investidos daquela indefinível tonalidade emotiva que denominamos "festividade" ["festosità"]. Na tradição judaico-cristã, este modo particular de fazer e de viver junto se exprime no mandamento (o qual hoje parece que perdemos completamente o significado) de "santificar as festas". A inoperosidade que define a festa não é simples inércia ou abstenção: é antes de qualquer coisa, santificação, isto é, uma modalidade particular de agir e de viver.

3. Que hoje, apesar da ênfase um tanto nostálgica que ainda a rodeia, a festa não seja algo que nos é dado experimentar integralmente por boa-fé, é uma constatação em si bastante óbvia. Neste sentido, Kerényi comparava a perda da festividade à condição de quem quisesse dançar sem poder mais ouvir a música. Continuamos a realizar os mesmos gestos que nos foram ensinados por nossos avós, como o abster-se mais ou menos completamente do trabalho, a preparar com pouco mais ou pouco menos de atenção o peru natalício ou o cordeiro pascal, a sorrir e a presentear e a cantar, mas, de fato, não ouvimos mais a música, não sabemos mais "santificar". E, apesar disso, não somos capazes de renunciar à festa, continuamos a persegui-la em toda ocasião, mesmo as que não sejam festas

religiosas, aquela particular - e perdida - modalidade de agir e de viver que chamamos "fazer festa". Persistimos em dançar, cobrindo a perda da música com o barulho das discotecas e dos alto-falantes, continuamos a desperdiçar e a destruir – sempre com mais frequência, a vida - sem mais conseguir alcançar a *menucha*, a simples, mas para nós impraticável inoperosidade, cujo significado somente poderia ser restituído pela festa. Mas por que a inoperosidade nos é tão difícil e incompreensível? E o que é a festividade, como atributo do viver e do agir dos homens?

4. Na sua *Questioni conviviali*, Plutarco narra ter assistido em Querônia a uma festa chamada "expulsão da bulimia". "Há uma festa ancestral", ele escreve, "que o arconte celebra sobre o altar público e todos os cidadãos em suas casas. Se chama "expulsão da bulimia" [*boulimou exelasis*]. Se expulsa das casas a golpes de vara de agnocasto a um dos servos, gritando: "Fora a bulimia, dentro riqueza e saúde"". *Boulimos*, em grego, significa "fome de boi". Plutarco nos informa que em Esmirna existia uma festa semelhante, durante a qual, para saciar a *Boubrostis* (o "comer como um boi") se imolava a um touro negro com toda a pele.

Para compreender o que estava em questão nesta festa, é necessário, antes de tudo, livrar-se do equívoco segundo o qual se buscava obter riqueza e abundância de comida. Que não se tratasse disso de forma alguma é provado, sem qualquer dúvida, pelo fato de que aquilo que se bania não eram a fome e a carestia, mas, pelo contrário, a "fome de boi", o comer contínuo e insaciável do animal (do qual o boi, com o seu lento e ininterrupto ruminar, é aqui o símbolo). Expulsar o escravo "bulímico" significava, portanto, expelir uma determinada forma de comer (o devorar ou o regurgitar como faz o animal, para saciar uma

fome por definição insaciável), e, assim, abrir o espaço para outra modalidade de alimentação, aquela humana e festiva, que somente pode, de fato, começar, quando a "fome de boi" foi expulsa, quando a bulimia fica inoperosa e santificada. O comer, então, não como *melacha*, atividade dirigida a um fim, mas como inoperosidade e *menucha*, sábado de nutrição.

5. Na língua moderna, o termo grego para a fome de boi foi mantido na terminologia médica para designar um distúrbio alimentar que, a partir do final dos anos 70 do século XX, se tornou comum nas sociedades opulentas. A sintomatologia deste distúrbio (que por vezes ocorre em conexão com o seu oposto simétrico, a anorexia nervosa), é caracterizada por episódios recorrentes de orgia alimentar, da sensação de perda de controle sobre a alimentação durante a comilança, e do recurso à prática emética logo após o episódio bulímico. Tem-se notado que os distúrbios alimentares, que começaram a ser esporadicamente observados na segunda metade do século XIX e somente em nosso tempo adquiriram o caráter de uma epidemia, têm na esfera religiosa o seu precursor nos jejuns rituais (as "santas anoréxicas" do Medievo) e no seu contrário, os banquetes ligados às festas (o mesmo termo *eating binges*, que no DSM em uso entre os psiquiatras americanos definem os episódios, se referem originalmente aos seus excessos alimentares durante as celebrações festivas e os festivais, como o Ramadã islâmico, que parecem consistir numa pura e simples alternância ritual de anorexia e bulimia, jejum e banquete).

É possível observar, nesta perspectiva, a bulimia nervosa como conexas de algum modo à festa homônima da qual Plutarco nos conservou a descrição. Como o escravo expulso da casa a golpes de vara de agnóstico personificava no próprio corpo a fome de boi que se tratava de remover da cidade para dar lugar ao comer festivo, assim o bulímico,

com o seu apetite insaciável, vive na própria carne uma fome de boi que se tornou impossível expelir da cidade. Geralmente obeso, inseguro, incapaz de se controlar e objeto, por isso mesmo, e diferentemente do anorético, de uma forte reprovação social, o bulímico é o inútil bode expiatório da impossibilidade de um autêntico comportamento festivo em nosso tempo, o resíduo inservível de uma cerimônia purificadora da qual a sociedade contemporânea perdeu o significado.

6. Há, no entanto, no comportamento do bulímico um aspecto que parece atestar, ao menos em parte, a lembrança de uma pretensão catártica. Trata-se do vômito, ao qual ele recorre seja mecanicamente, enfiando dois dedos na garganta, seja ingerindo substâncias eméticas e purgativas (típica desta última prática, como no caso da famosa cantora Karen Carpenter morta em decorrência do abuso de medicamentos eméticos, que pode por em perigo a vida do paciente). Desde os primeiros estudos sobre a bulimia, o recurso ao vômito é considerado parte integrante da diagnose (ainda que uma pequena porcentagem dos bulímicos, cerca de seis por cento, não recorra a esta prática). Explicar esta obstinada doença a partir da preocupação citada pelos próprios pacientes (sobretudo se do sexo feminino) em não engordar, não parece satisfatório. Em verdade o bulímico, rejeitando o que havia engolido um momento antes na comilança, aparenta revogar ou tornar inoperosa a sua fome de boi, de qualquer modo purificando-se dela. Por um átimo, mesmo que só e na absoluta incompreensão dos outros seres humanos, aos olhos dos quais o vômito parece mais reprovável que a comilança, o bulímico assume para si inconscientemente aquela função catártica que o escravo desenvolvia satisfatoriamente para os cidadãos de Querônia (e exatamente em referência a esta regular alternância entre

excesso alimentar e vômito, pecado e expiação que, em um livro significativamente intitulado *Responsible Bulimia*, o autor podia reivindicar o haver praticado "com consciência e êxito" a bulimia por um bom número de anos).

7. Voracidade animal e desejo humano, cujos comportamentos ritualizados se apresentam necessariamente como dois momentos distintos, não são em verdade separáveis. Se, em Esmirna, a expulsão da *boubrostis*, do comer como um boi, coincidia com o sacrifício do boi e com a refeição ritual, também em Queronia o sacrifício (*thysia* o chama Plutarco), por vezes seguido de um banquete público, lembra consistir essencialmente na expulsão do *boulimos*, isto é, no tornar inoperosa aquela fome de boi que tem lugar, sem qualquer dúvida, no próprio corpo humano. De modo símile, na síndrome bulímica, é como se o paciente, vomitando a comida após havê-la engolido, quase mesmo sem dar-se conta, vomitasse-a enquanto a devora, vomitasse e tornasse inoperosa a própria fome animal.

Esta promiscuidade entre o animal e o humano, entre a fome de boi e a alimentação festiva, contém um precioso ensinamento sobre aquela relação entre inoperosidade e festa que nos propomos a tornar inteligível. A inoperosidade - ao menos a hipótese que pretendemos sugerir - não é uma consequência ou uma condição preliminar (a abstenção ao trabalho) da festa, mas coincide com a própria festividade, no sentido que esta consiste exatamente no neutralizar e no tornar inoperosos os gestos, as ações e as obras humanas, e somente assim torná-los festivos (fazer festa significa, neste sentido, "fazer a festa", consumir, desativar e, em seu limiar, eliminar qualquer coisa).

8. Que o sábado - toda festa - não seja simplesmente, como em nossos calendários, um dia de repouso que se

soma aos dias de trabalho, mas signifique um tempo e um fazer especiais, está implícito na própria narração do Gênesis, no qual o cumprimento da obra e o repouso coincidem no próprio sétimo dia ("Havendo Deus acabado no sétimo dia a obra que fizera, descansou neste dia de toda a obra que tinha feito"). Pretendendo destacar a imediata continuidade - e, ao mesmo tempo, a heterogeneidade - entre obra e trabalho, o autor do comentário denominado *Genesi Rabbah* escreve: "O homem, que não conhece os tempos, os momentos e as horas, pega qualquer coisa do tempo profano e o assimila ao tempo sacro; mas o santo, bendito seja seu nome, que conhece os tempos, os momentos e as horas, ingressou no sábado só por um fio". É é nesse mesmo sentido que se deve ler a afirmação de outro comentador, segundo o qual "o preceito do sábado equivale a todos os preceitos da Torah" e a guarda do sábado "faz vir o messias". Isto significa que o repouso sabático não era uma simples abstenção, sem vínculo com os preceitos e as ações do outro dia, mas corresponde, pelo contrário, ao adimplemento perfeito dos mandamentos (a vinda do messias significa o cumprimento definitivo, o tornar inoperosa a Torah). Por isso a tradição rabínica vê no sábado uma parcela e uma antecipação do Reino messiânico. O Talmud exprime, com a conhecida crueza, este parentesco essencial entre o sábado e o *ollam habba*, o "tempo por vir": "Três coisas antecipam o tempo por vir, o sol, o sábado e o *tashmish*" (uma palavra que significa a união sexual ou a defecação).

Como devemos entender, então, a relação de proximidade e quase de imanência recíproca entre sábado, obra e inoperosidade? No seu comentário à Gênesis, Rashi relata uma tradição segundo a qual também no sábado foi criado algo "Após os seis dias da criação, que coisa faltava agora ao universo? A *menucha* ["a inoperosidade", "o repouso"]. Veio o sábado, veio a *menucha* e o universo foi

concluído". A própria inoperosidade pertence à criação, é uma obra de Deus; mas se trata, por assim dizer, de uma obra muito especial, que consiste em tornar inoperoso, no fazer repousar as outras obras. Rosenzweig exprime esta contiguidade heterogênea entre o sábado e a criação, escrevendo que ela é, junto e ao mesmo tempo, festa da criação e festa da redenção, ou seja, que nele se celebra uma criação que era destinada desde o início à redenção (isto é, à inoperosidade).

9. A festa não é definida por aquilo que nela não se faz, mas, sobretudo, pelo fato de que aquilo que se faz - que em si mesmo não é diferente daquilo que se realiza todos os dias - torna-se des-feito [*dis-fatto*], torna-se inoperoso, liberado e suspenso da sua "economia", do motivo e do fim que o definia nos dias úteis (o não fazer é, neste sentido, só um caso extremo desta suspensão). Se se come, não o é para se satisfazer; se se veste, não o é para se cobrir ou para se proteger do frio; se se dorme, não o é para trabalhar; se se caminha, não o é para ir a qualquer lugar; se se fala, não o é para se informar; se se trocam objetos, não o é para vender ou para comprar.

Não há festa que não comporte, um pouco, este elemento suspensivo, que não dê início a algo, ou seja, que antes de tudo torna inoperosa às obras dos homens. Nas festas sicilianas dos mortos descritas por Pitre (mas em qualquer festa na qual se dão presentes se contém algo semelhante, como o Halloween, na qual os mortos são personificados pelas crianças), os mortos (ou uma velha dita *Strina*, de *strena*, nome latino dos presentes que se trocavam nas festividades do início do ano), rouba aos alfaiates, aos mercadores e aos doceiros os seus bens para dá-los às crianças. Presentes, donativos e brinquedos são objetos de uso e de troca tornados inoperosos, arrancados de sua economia. Em todas as festas carnavalescas, como os saturnais romanos, as relações sociais existentes são

suspensas e invertidas: não só os escravos mandam nos seus patrões, mas a soberania é posta nas mãos de um rei bufão (*saturnalicus princeps*) que substitui ao rei legítimo, de forma que a festa se manifesta, antes de tudo, como uma desativação dos valores e dos poderes vigentes: "Não existe uma festa antiga sem dança", escreve Luciano; mas o que é a dança se não a liberação do corpo dos seus movimentos utilitários, exibição dos gestos na sua mais pura inoperosidade? E o que são as máscaras, que intermediam sob várias formas nas festas de muitos povos, se não antes de tudo uma neutralização das faces?

10. Isto não significa que as atividades humanas, que a festa suspende e torna inoperosa, sejam necessariamente separadas e transferidas para uma esfera mais elevada e solene. É possível, inclusive, que esta separação da festa na esfera do sacro, que é certamente produzida num certo ponto, seja a obra das Igrejas e do Clero. Deveria-se, talvez, experimentar inverter a costumeira cronologia, que põe na origem os fenômenos religiosos, que seriam em seguida secularizados, e presumir, ao invés, como anterior o momento no qual as atividades humanas são simplesmente neutralizadas e tornadas inoperosas na festa. Isto a que denominamos religiões (termo que, no significado que nós lhes damos, não existe nas culturas antigas), intervém neste ponto para capturar a festa numa esfera separada. A hipótese lévi-straussiana, que interpreta os conceitos fundamentais através dos quais somos habituados a pensar a religião (conceitos tais como *MANA*, *WAKAN*, *ORENDA*, *TABOU* etc.) como significados excedentes que, por serem vagos, podemos, por isso mesmo, preencher de qualquer conteúdo simbólico, adquiririam nesta perspectiva um significado mais amplo. Os significados "com valor simbólico zero" corresponderiam às ações e às coisas humanas que a festa esvaziou e tornou inoperosas e

que a religião intervém para separar e recodificar no seu dispositivo cerimonial.

Em qualquer caso, quer a inoperosidade festiva proceda à religião ou resulte da profanação de seus dispositivos, o essencial é aqui uma dimensão da práxis na qual o cotidiano, o simples fazer do homem não é negado ou abolido, mas suspenso e tornado inoperoso para ser, como tal, festivamente exibido. Assim, a procissão e a dança exibem e transformam o simples andar do corpo humano, os presentes revelem uma possibilidade inesperada nos produtos da economia e do trabalho, a refeição festiva renova e transforma a fome de boi. E não para torná-lo sacro e intocável, mas, pelo contrário, para abri-lo a um novo - ou mais antigo - possível uso sabático. A feroz, zombeteira linguagem do Talmud, que põe ao mesmo tempo, como penhor do tempo que vem, o sábado e a união sexual (ou a defecação), mostra aqui toda a sua seriedade.

Tradução Marcus Vinícius Xavier de Oliveira<sup>4</sup>

Revisão Marcus Vinícius Xavier de Oliveira e

Jovanir Lopes Dettoni<sup>5</sup>

Tradução 01/06/2009 Revisão 02 de fevereiro de 2010

---

<sup>4</sup> Professor Adjunto da Universidade Federal de Rondônia no curso de Direito. Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Rondônia. Especialista em Direito Público. Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Doutorando em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Advogado. Tradutor. E-mail [marcusoliveira@unir.br](mailto:marcusoliveira@unir.br)

<sup>5</sup> Professor efetivo da Universidade Federal de Rondônia no curso de Direito. Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Rondônia. Mestrando em Psicologia pela Universidade Federal de Rondônia. Tradutor. E-mail [isclopes@yahoo.com.br](mailto:isclopes@yahoo.com.br)

# Uso político da religião e uso religioso da política: uma análise a partir de duas interpretações exemplares - Marsílio e Maquiavel

*José Luiz Ames<sup>1</sup>*

## Colocação do problema

Percebemos atualmente uma surpreendente cumplicidade entre política e religião, particularmente porque vivemos em sociedades amplamente secularizadas. Além disso, o “Onze de Setembro” nos defrontou com a cena de um certo tipo de *homo religiosus* violento que, em nome de sua fé, mata e **se** mata. Esta fé é, certamente, contestável e até mesmo detestável, mas existe, é real. A propósito disso, há um conjunto de acontecimentos recentes que tem contribuído significativamente para fazer do islamismo, aos olhos da opinião pública ocidental, a religião guerreira por excelência: os atos de terrorismo praticados pelo fundamentalismo islâmico nos últimos anos; os martírios dos palestinos que, para alcançar a independência da Palestina e em nome de Alá, sacrificam a vida de civis israelenses ao mesmo tempo em que a deles próprios; os atentados recorrentes no Iraque e no Afeganistão depois da

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia. Professor Associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE: profuni2000@yahoo.com.br

ocupação americana, para citar os mais recorrentes.

No entanto, ainda que se possa dizer que a religião de Maomé visa a conquista, seria ela muito diferente, por exemplo, do judaísmo rabínico ou do cristianismo o qual, embora tenha nascido na perseguição, tornou-se posteriormente conquistador e dominador, “guerreiro”, do mesmo modo como hoje é visto o islamismo? Não há dúvidas de que o islamismo divide o mundo em “fiéis” e “infieis”, os últimos para serem convertidos ou submetidos. Contudo, apesar das especificidades ligadas ao percurso histórico próprio ao islamismo, os demais monoteísmos estão mais ou menos ligados ao mesmo ensinamento. A bíblia, livro fundador do judeu-cristianismo, é rica em cenas de massacres, reais ou imaginários, e de assassinatos políticos. As guerras de religião, hoje travadas especialmente pelo islamismo, o ocidente também as conheceu sob o cristianismo, sem contar a inquisição, as cruzadas, as campanhas contra as heresias e as bruxas, para citar alguns exemplos.

Constatações dessa ordem levantam alguns questionamentos: existe sempre o político no religioso, mesmo fora do caso da religião de Estado na qual esta fusão é explícita? Existem religiões mais políticas, ou mais conquistadoras, do que outras? É a religião, em virtude de sua tendência ao dogmatismo e proselitismo, uma instituição que produz inevitavelmente o político, no seu curso rumo à supremacia?

A história nos ensina quão ilusório seria acreditar que, de um lado, existiriam religiões pacíficas e de consolação e, de outro, religiões bárbaras e violentas. Quando as abordamos na longa duração, percebemos que em todas elas coabitam os dois aspectos, contraditórios e excludentes apenas na aparência. Seria uma particularidade monoteísta fundir religião, guerra e política? Certamente não, pois as religiões orientais, sobre as quais nós ocidentais costumamos projetar sabedoria e elevação, conheceram

igualmente conflitos sangrentos.

A natureza belicosa das religiões não emergiria, então, a partir do momento em que elas se erigem em ideologias, da mesma forma como as ideologias se impõem politicamente quando agem à maneira de religiões? Talvez exista aqui uma pista para explorar a relação ambígua entre política e religião, pois foi precisamente após a morte das ideologias que as religiões, independente do credo, retornaram com força no ocidente.

### **Algumas precisões conceituais**

O quadro acima nos revela que não é fácil distinguir quando estamos diante do uso político da religião e quando existe um uso religioso da política. As ambiguidades que observamos na realidade sugerem que os dois processos parecem ocorrer simultaneamente. Isso, porém, não dispensa a necessidade de clarear a referida distinção, nem diminui a importância de estudar os dois aspectos mais aprofundadamente.

Começemos com o uso político da religião. Estamos diante deste quadro quando esta serve para legitimar não apenas a ordem social e a autoridade estatal, mas também um determinado regime político: uma concepção específica de Estado e de comunidade política. A iniciativa para esta fusão entre religião e política pode resultar de dois processos distintos. Por um lado, pode basear-se no desejo das instituições, autoridades, líderes e crentes religiosos de conseguir o apoio do Estado para alcançar determinados objetivos, em tese de natureza religiosa. No cristianismo medieval, por exemplo, para assegurar a supremacia do cristianismo contra o avanço muçulmano ou para dar eficácia ao combate às heresias; no islamismo contemporâneo, para alimentar a ideologia muçulmana contra o *ocidente infiel* (cristão). Neste caso, a união de religião

e política tem raízes religiosas e é concebida como a colocação do poder e da comunidade política a serviço da fé e de seus representantes. A religião politizada, em sua forma extrema, leva à teocracia, em que o poder político é exercido efetivamente (mesmo que nominalmente exista uma autoridade laica) por líderes religiosos em nome da fé ou de Deus, impondo os valores religiosos à comunidade inteira. Podemos identificar esta situação, por exemplo, no modelo da cristandade medieval e, atualmente, em alguns regimes islâmicos. Por outro lado, as autoridades responsáveis pela esfera estatal podem instrumentalizar a religião para garantir legitimidade e apoio, politizando, assim, a esfera religiosa.

Muito embora analiticamente seja pertinente distinguir política e religião do modo como o fizemos, o mais provável é encontrar na realidade efetiva uma convergência entre ambas de tal modo que as duas partes se apresentam como estruturas a serviço de fins específicos: a religião e as instituições religiosas, por um lado, e a política e as instituições estatais por outro. Isto explica a ambiguidade fundamental e a instabilidade da politização da religião ou da “religionização” da política. Ainda que o modelo esteja baseado numa convergência, não é improvável que acabe em conflito. Desde uma perspectiva histórica, conhecemos o sucedido no cristianismo: após a convergência secular durante a cristandade medieval, seguiu o conflito entre poder temporal e espiritual, tema explorado por Marsílio de Pádua como veremos a seguir, e as guerras de religião na modernidade. Será que esse exemplo histórico não poderia indicar o possível desfecho da atual convergência entre religião e política para o fundamentalismo islâmico?

Nosso propósito é examinar esta relação ambígua entre religião e política, que se apresenta ora como uso político da religião, ora como uso religioso da política, a partir de dois grandes pensadores italianos: um, Marsílio de Pádua (ca.1280-1343), na baixa Idade Média, viveu o auge do conflito entre poder temporal e poder espiritual; outro,

---

Nicolau Maquiavel (1469-1527), no Renascimento, conheceu a profunda crise da igreja católica que culminaria na reforma protestante.

O papel que Marsílio e Maquiavel outorgaram à religião é claramente de uso político em favor da estabilização da ordem social. Para o primeiro, a razão de ser da função sacerdotal é favorecer a manutenção da paz e da ordem na comunidade, incumbindo à autoridade leiga o exercício das tarefas tradicionalmente exercidas pela esfera religiosa. Para o segundo, a função da religião é de caráter normativo: ela ensina a reconhecer e a respeitar as regras políticas a partir do mandamento religioso. Esta formulação teórica se confronta com a prática corrente de uso religioso da política em vista da consolidação do poder da Igreja tanto da época de Marsílio quanto de Maquiavel. Veremos que, de certa maneira, é possível associar Marsílio à “religionização” da política e Maquiavel à politização da religião. Vamos ao exame detalhado de cada uma destas posições.

## **A - Marsílio de Pádua<sup>2</sup>: a finalidade utilitária da religião**

Marsílio, assim como dois séculos mais tarde Maquiavel, tinha em vista a criação de novas bases para justificar o poder fora da inspiração teológica que dominava o medievo. As consequências desastrosas da falta de paz, concretamente motivada pelo conflito entre poder temporal e poder espiritual, torna-se a principal motivação da formulação da teoria política de Marsílio expressa no *Defensor da Paz*. A paz a que se refere desde o título da obra não é um ente abstrato em si e por si, mas está historicamente situada

---

<sup>2</sup> Tratar de Marsílio de Pádua exige, por certo, iniciar por uma breve apresentação desse extraordinário pensador político da Baixa Idade Média. Afinal, trata-se de um filósofo costumeiramente pouco estudado. Filho de Bonmatteo Mainardini, notário da Universidade de Pádua, Marsílio nasceu entre 1284 e 1287. Médico por formação, possuía ainda grande domínio de Direito e de Filosofia. Nos anos de 1312-1313 foi reitor da universidade de Paris. Nesta estada conheceu algumas pessoas às quais permanecerá unido, particularmente João de Jandum, com quem dividirá a composição do *Defensor da Paz* e o exílio. Em junho de 1324 Marsílio, em conjunto com João de Jandum, concluiu sua obra-prima *O Defensor da Paz*, dedicando-a a Luís da Baviera. Três anos depois, o livro foi denunciado perante a Cúria Romana e seus autores convocados a se apresentar junto ao Sumo Pontífice. Temendo represálias, refugiaram-se na corte de Luís da Baviera, de quem Marsílio se tornou conselheiro e médico até o fim de sua vida. Este príncipe alemão havia sido eleito Imperador, mas não obtivera a confirmação papal, necessária para a tradição da época. Em defesa de seus interesses, iniciou luta militar contra o papa João XXII, chegando a ocupar Roma em 1328. Inspirado nas teorias defendidas por Marsílio em sua obra, se fez coroar rei dos romanos, depôs o papa e comandou a escolha de outro (Pedro de Corvara) pelo povo. No entanto, os sucessos militares das tropas imperiais duraram pouco tempo. Cerca de meio ano depois, o príncipe da Baviera foi obrigado a retornar a Munique, onde morreu em 1347 sem ver reconhecido seu direito ao trono alemão. No decorrer de sua vida, Marsílio escreveu ainda outras obras: *Defensor Menor*, dedicado à defesa de alguns pontos do *Defensor da Paz*; *Sobre a jurisdição do Imperador em questões matrimoniais*, texto em que oferece uma solução para a anulação do casamento da filha do príncipe da Baviera; e ainda *Tratado sobre a Translação do Império*. Faleceu, provavelmente, em 1343.

e é politicamente concreta. Em oposição à tradição medieval, que dava à paz um valor, sobretudo, ético, Marsílio lhe assinala um papel funcional para a obtenção da felicidade mundana.

Na avaliação de Marsílio, a realização do objetivo fundamental da existência coletiva - a paz - está comprometido pela reivindicação papal ao exercício da plenitude do poder tanto espiritual quanto temporal. Seu propósito será demonstrar que a pretensão papal está destituída de qualquer legitimidade. Segundo Marsílio, o papa ampara o direito ao exercício do poder, por um lado, na intervenção da vontade divina na instituição do poder temporal e, por outro, no direito natural fundado no direito divino como seu fiel reflexo na natureza humana (*Defensor da Paz* II, 12.8).

Marsílio mostra que fundar as sociedades políticas na intervenção da vontade divina pressupõe sua aceitação por um ato de fé. Em oposição a isso, propõe-se a explicar as instituições políticas servindo-se exclusivamente da razão. Por outro lado, argumenta que a tentativa da Igreja de fundamentar a sociedade política no direito natural não é inocente, mas feita com a perversa intenção de converter-se em intérprete exclusiva do direito natural para, deste modo, resistir ao acatamento do único poder legitimamente instituído (ou seja, do poder temporal). O objetivo do clero, ao erigir-se em único intérprete legítimo da lei natural sob o argumento de que esta é reflexo da lei divina, é prescrever obrigações e proibições aos fiéis e exercer uma jurisdição superior à do legislador civil e do juiz secular. Deste modo, detém o poder e controla a educação do povo, ao mesmo tempo em que suscita a discórdia na comunidade política e acarreta a guerra civil, porque, argumenta Marsílio, não é possível que exista paz onde há dois poderes opostos e isto ocorre quando o clero se imiscui no exercício da autoridade civil e usurpa o poder público.

As leis, defende Marsílio, são criadas por decisão humana e a justiça não preexiste à lei humana, nem está definida eternamente na lei natural enquanto reflexo de uma racionalidade divina, mas o justo ou injusto nasce com a lei instituída pelo legislador humano. A lei é sempre positiva, isto é, deve ser escrita e promulgada. Estas condições são preenchidas pela lei humana e pela lei divina, mas não pela lei natural, pois esta última está destituída de força coerciva; é, portanto, o que se pode chamar de doutrina, mas não de lei. Apesar da similaridade entre lei humana e lei divina, Marsílio estabelece uma diferença essencial entre elas determinada pela autoridade da qual ambas emanam e do tempo e lugar da aplicação da força coerciva. No caso da lei humana, sua autoridade brota do legislador humano; a punição é aplicada pela autoridade temporal e é cumprida na sociedade terrena. A lei divina, pelo contrário, emana de Deus; a punição da transgressão, muito embora se trate de ações cometidas neste mundo, só pode ser imposta pelo Cristo depois da morte corporal no momento em que o fiel se apresenta diante do Senhor. Assim, ainda que a lei divina esteja dotada de coercividade, esta não pode ser aplicada na comunidade humana terrena. Esta diferença em relação à finalidade da lei é o motivo pelo qual a transgressão de um preceito divino será punida pela autoridade humana somente se o legislador humano o tiver reconhecido como uma violação ao bem-estar terreno. Em outras palavras, a violação de uma lei divina não acarreta, necessariamente, uma punição temporal. Além disso, ainda que seja o caso de uma punição neste mundo em relação à violação de preceitos da lei divina, a aplicação compete exclusivamente à autoridade civil e jamais à autoridade religiosa.

Estes elementos da teoria política de Marsílio nos permitem compreender a função que ele confere à religião. O exercício do poder somente é efetivo na medida em que dispõe da força coercitiva. Ao corpo clerical cabe a instrução e a educação segundo o Evangelho em vista da salvação

eterna. Esta finalidade é incompatível com qualquer sentido da noção de poder, muito mais ainda com a plenitude de poder reivindicada pelo papa. Unicamente o conjunto dos cidadãos, como poder originário, exerce legitimamente a plenitude do poder. Todos os demais poderes exercidos pela esfera civil são derivados deste. O príncipe, assim como, eventualmente, o papa ou algum outro membro do clero, exerce legitimamente o poder unicamente quando delegado pelo legislador humano.<sup>3</sup>

Marsílio inverte totalmente as posições em relação à tradição vigente na cristandade medieval: se antes o papa, em

---

<sup>3</sup> Não será de todo correto dizer, no entanto, que Marsílio propôs tratar a Igreja, na sua dimensão organizativa, como um órgão meramente estatal, pois isso implicaria tantas Igrejas quantos Estados houvesse. Ele reconhece a necessidade de um comando único para a Igreja, ainda que sua origem seja puramente humana. Nega, porém, que o bispo de Roma tenha preeminência sobre os demais bispos, ou que tenha qualquer autoridade como sucessor de São Pedro. Isso dá origem a certas dificuldades, tanto práticas como teóricas, pois o princípio de uma Igreja universal não tem como ser conciliado com Estados autônomos. Subordinando todas as decisões da Igreja à autoridade civil, poderiam surgir normas contraditórias relativas à vida religiosa entre um Estado e outro. Para resolver semelhante impasse, o paduano propõe o Concílio Geral como órgão competente para julgar esses litígios. Aplica à Igreja sua teoria política. No Estado, a *universitas civium* é o poder originário e é representada pela *pars valentior*. Na Igreja, a *comunitas fidelium* (equivalente eclesiástico da *universitas civium*) é representada pelo Concílio Geral (equivalente religiosa da *pars valentior*) que fornece a versão autorizada da lei divina contida nas Escrituras e dirime as divergências de opinião sobre estes assuntos. Ao papa, como ao monarca no Estado, cabe unicamente zelar pela aplicação das decisões do Concílio. Ele não goza da infalibilidade como defende a tradição, pois esta é uma prerrogativa exclusiva do Concílio Geral. A dificuldade de semelhante solução é que o Concílio Geral, da forma imaginada por Marsílio, depende dos governos seculares: para ser convocado precisa da cooperação deles e para dar eficácia às suas decisões necessita do apoio do poder coercivo dos Estados. Com isso, sua teoria sobre o Concílio torna-se uma constituição sem efeito prático.

nome da igreja, subordinava os governos civis à sua autoridade, agora o imperador, em nome do Estado, submete o clero. Toda autoridade, tanto espiritual quanto temporal que implica em poder coercivo, é exercida pelo governo civil. Como explica Quillet, “é ele [o imperador] que detém realmente a plenitude do poder sobre toda pessoa singular mortal, de qualquer condição que for, e sobre todo colégio de leigos ou de clérigos” (QUILLET, 1970, p.269). O Estado proposto por Marsílio absorve nas suas atribuições tanto as funções temporais quanto aquelas que dizem respeito à Igreja. Para Sabine, “a experiência revelaria que essa situação de modo algum poderia ser mantida. O absolutismo papal poderia ser ignorado, considerado como reivindicação fictícia, mas apenas sob a condição de que os governos seculares concedessem aos seus súditos um grau muito maior de liberdade religiosa do que Marsílio chegou a imaginar” (SABINE, 1964, p.299).

Não há dúvidas de que a religião, no pensamento marsiliano, perde o prestígio que ela derivava da organização clerical. Ao negar ao clero o direito à utilização da força coerciva, até mesmo da aplicação da penitência por efeito da confissão, reduz a religião a uma doutrina. Esta mudança conceitual não diminui, na avaliação de Marsílio, em nada a importância da religião. Muito pelo contrário, pondera que a observância das admoestações e ensinamentos da doutrina religiosa produz uma ótima disposição do homem para si próprio e para os outros. Sobretudo, permite moderar aqueles excessivos desejos de bens materiais que são frequentemente causa de lutas civis. Mediante a doutrina religiosa, continua Marsílio, as disputas e os danos cessam na comunidade, facilitando a realização daquela tranquilidade que é o fim último no qual pensavam os sábios filósofos com a invenção das religiões. O paduano, por sinal, compartilha com aqueles filósofos a opinião de que honrar Deus é um eficaz auxílio para viver bem neste mundo. Uma vez que “a maior parte das leis ou religiões afirmam que na outra vida

Ele atribuirá um prêmio aos bons e um castigo aos maus” (*Defensor da Paz* I, 5.11, p. 91) de acordo com sua conduta neste mundo, cada homem cuidará para moderar seus atos de modo a receber o prêmio e não o castigo. Por mais de uma ocasião Marsílio repete que, sobre esta verdade, a esperança na vida eterna, a razão não pode se pronunciar. É objeto de fé. Apesar disso, concede que é útil ao bom funcionamento da vida civil que os homens creiam nisso. Temendo o castigo eterno pelo comportamento indigno neste mundo, tornam-se mais apropriados à obediência e à realização do interesse geral.

Em suma, a religião incute um terror sagrado das penas infernais para fortalecer a conduta moral dos homens. Marsílio não nega a existência da vida eterna, muito menos a sua importância para o bom funcionamento da sociedade terrena. Entende apenas que sua existência não é algo que possa ser demonstrado racionalmente. A vida eterna constitui-se, desse modo, em objeto de fé. Incutir a esperança de alcançá-la é a missão precípua do clero, pois cabe-lhe educar os homens “sobre o que se deve acreditar, fazer e evitar, a fim de alcançar a bem-aventurança no outro mundo e fugir à condenação eterna” (*Defensor da Paz* I, 6.7, p. 99).

### **B- Maquiavel: a função normativa da religião**

Para Maquiavel, a origem da religião é puramente humana e possui, como toda instituição, fundadores e chefes. Aliás, é no ato fundador de uma religião que se revela de modo mais elevado a *virtù* de um singular. Ainda que não exista ato humano que traga maior glória a alguém do que fundar uma religião, o valor propriamente dito de uma religião, para Maquiavel, não é derivado da fama de seu fundador, do conteúdo dos ensinamentos, da verdade dos dogmas ou da significação dos mistérios e ritos. Pelo

contrário, a grandeza de uma religião decorre da função e importância que ela exerce em relação à vida coletiva. Ambas, função e importância, são de caráter normativo: a religião ensina a reconhecer e a respeitar as regras políticas a partir do mandamento religioso. Essas normas coletivas podem assumir tanto o aspecto coercivo exterior da autoridade política quanto o caráter persuasivo interior da educação cívica. A dupla função da religião, de coerção e de persuasão, coincide, respectivamente, com a *virtù* do governante e a do povo. Por um lado, a religião, compreendida como *instrumentum regni*, requer do governante a capacidade de servir-se de modo sagaz da fé do povo para levá-lo à obediência da lei civil. Por outro lado, a fé religiosa, compreendida como a vida profunda do povo expressa nos bons costumes, desenvolve a *virtù* cívica, o *ethos* favorável à liberdade. Vamos proceder, na sequência, a um exame mais detalhado desses dois distintos significados da religião para Maquiavel.

### **A função de coerção externa da religião ou a submissão ao poder instituído**

Maquiavel introduz o tema da religião, no primeiro livro dos *Discursos*, na perspectiva do *ordinatore*, isto é, daquele que, se não irá propriamente inventar a religião, tem, contudo, por tarefa estruturá-la e estabelecê-la em preceitos bem visíveis. É o que coube a Numa, sucessor de Rômulo (*Discursos* I,11): Numa compreendeu que a força não era suficiente para levar o povo à obediência. A religião, em compensação, poderia produzir uma obediência quase incondicional à autoridade política. Em razão de quais artes ela seria capaz desse feito? Maquiavel é claro: religião é *timore di Dio*. Embora o medo de uma divindade não possa produzir por si mesmo comportamentos adequados à vida política, pode tornar-se capaz disso por meio da intervenção de um legislador que saiba alimentar, orientar e, sobretudo,

organizar em instituições estáveis esse sentimento humano, tornando-o, assim, apto a suscitar coesão política e obediência civil.

Para Maquiavel o problema fundamental não é o da comunicação da vontade divina aos homens. A possibilidade de uma revelação divina é uma questão teórica da qual Maquiavel não se ocupa explicitamente. É provável que, pessoalmente, acreditasse nisso<sup>4</sup>, mas não é isso o que lhe interessa. Trata-se sempre, desde a ótica de quem comanda, de uma interpretação de sinais considerados pelo homem comum como manifestações da vontade divina. Como é por uma linguagem cifrada que o divino se comunica com o humano, requer a mediação de um intérprete. Este, por sua vez, faz os sinais significarem aquilo que convém àqueles que comandam. No entanto, Maquiavel condiciona tal utilização a um critério: o resultado deve convergir para um bem coletivo. A exigência, ressalte-se, não é de natureza moral, mas política: uma interpretação cujo efeito é manifestamente favorável apenas às minorias privilegiadas, ou a algum dirigente no poder, tem por consequência o descrédito do oráculo ou dos augúrios. Essa perda da fé na mensagem

---

<sup>4</sup> O capítulo LVI do livro I dos *Discursos*, a partir do próprio título, nos leva a considerar seriamente a hipótese de que Maquiavel acreditava na possibilidade de uma Revelação divina: “Os grandes acontecimentos que se produzem numa cidade ou num Estado, são sempre precedidos por sinais que os anunciam e por homens que os predizem”. Lista uma série de exemplos antigos e contemporâneos para corroborar a afirmação expressa no título, muito embora faça questão de ressaltar, logo no início do capítulo, que “ignora porque razão” esses fenômenos se produzem. No final do capítulo, ele se justifica dizendo que “para explicar a causa desses prodígios seria preciso ter um conhecimento das coisas naturais e sobrenaturais que eu não tenho”. Em todo caso, ainda que admita sua incapacidade de interpretar o porquê desses fenômenos aparentemente de origem divina, confessa: “seja qual for a causa, é certo que sempre estes prodígios foram seguidos de mudanças extraordinárias e inesperadas nos Estados”.

produz a desordem, que prejudica a continuidade estável da vida estatal. Essa é a razão pela qual Maquiavel condena semelhante forma de utilização da religião.

Enquanto a boa interpretação reforça a unidade e eficácia do Estado, a má condena os chefes. O povo suspeita da interpretação quando o príncipe não consegue disfarçar o interesse faccioso. Ainda que se trate sempre de uma interpretação de sinais tidos como manifestação do divino, a leitura desses sinais jamais pode ser tal que o povo se perceba um mero instrumento útil a serviço dos poderosos. Quando o discurso e cerimonial religiosos passam a ser simples expressão do interesse privado, a religião não consegue mais vincular o cidadão ao Estado. O povo pode até continuar submisso, mas já não será mais por um amor cívico e sim pela coação nascida da força das armas ou da ameaça do castigo eterno. Em todo caso, a religião terá perdido sua força legitimadora. A consequência inevitável será a decadência do corpo político.

### **O caráter de persuasão interna da religião ou a produção do consentimento político**

O que fez a grandeza da religiosidade romana, segundo Maquiavel, foi o fato de ela não haver se restringido ao seu valor meramente instrumental, de uso político preponderantemente a favor dos que comandam. Mais radicalmente ainda, esta função simplesmente não teria sido possível se ela não correspondesse, ao mesmo tempo, a um modo de ser, ao *ethos* de seu povo: se o povo romano se submeteu à ordem política em virtude do mandamento religioso foi porque reconheceu neste um valor. Os legisladores romanos souberam compreender que a religiosidade de um povo é um dado fundamental e inseparável de um conjunto de qualidades, dentre as quais se destacam os bons costumes, o devotamento ao bem comum e o amor à pátria, o cumprimento das leis e o respeito

sagrado pela autoridade, a coragem dos soldados e a fidelidade dos cidadãos.

Maquiavel determina de maneira precisa a exemplaridade de Roma, que deve, segundo ele, indicar o caminho de toda ação política, militar e civil. Mas o que significa, precisamente, para o florentino, esse retorno ao exemplo romano? Certamente não, como havia sido para as gerações precedentes, renascer com ele, pois a época presente já não era mais percebida como de renascimento, e sim de crise e decadência. Por isso, essa exemplaridade romana significava, para o florentino, muito antes encontrar um critério para compreender e criticar mais a fundo a própria época vivida por Maquiavel. Desse modo, a questão não é mais constatar a diferença entre a maneira romana de fazer política e a dos contemporâneos italianos, e sim explicar o como e o porquê de semelhante diferença. O fundamento e o critério de julgamento que torna isso possível é a religião.

Expôr as razões do amor que os antigos votavam à liberdade equivale para Maquiavel explicar porque os modernos perderam esse sentimento. E a causa, segundo ele, está na religião, pois os conteúdos desta estão na origem dos diferentes tipos de educação que, por seu turno, constituem o fundamento dos diferentes comportamentos civis, políticos e militares. A diferença das ações políticas que resultam das duas religiões – pagã e cristã – provém da maneira oposta de considerar as coisas do mundo. A fraqueza dos modernos e a exemplaridade dos antigos têm seu fundamento na diversidade radical de suas religiões e do conteúdo delas. Significa dizer que o mundo moderno tornou-se politicamente impotente por causa de sua religião (o cristianismo), assim como o mundo antigo havia fundado sua grandeza nas virtudes cívicas cultivadas por suas religiões (o paganismo).

Podemos concluir disso, então, que o cristianismo é

incompatível com as virtudes próprias ao ideal republicano? Seria o caso, talvez, de ressuscitar o paganismo antigo e substituir o cristianismo por ele? Não, não é isso o que Maquiavel pensa, nem sugere. O problema, assegura ele, está na incapacidade dos clérigos “que interpretaram nossa religião segundo o ócio [a inação] e não segundo a *virtù* [ação]” (*Discursos* II, 2). O problema está, pois, na maneira como a religião cristã foi ensinada ao longo dos séculos: ela foi se espiritualizando a ponto de cindir seus propósitos das necessidades mundanas. Se, ao invés disso, “os príncipes das repúblicas cristãs tivessem mantido esta religião tal como foi constituída por seu fundador, estariam os Estados e repúblicas cristãs mais unidas e felizes do que o estão” (*Discursos* I, 12). A religião tem por tarefa alimentar o amor pátrio, mundano, e não a esperança numa vida transcendente como fuga da história.

É o cristianismo compatível com esse ideal? Se os homens, sustenta Maquiavel, “se dessem conta de que ela permite a exaltação e a defesa da pátria, veriam que ela quer que a amemos e a honremos e nos preparemos para ser de tal modo que possamos defendê-la” (*Discursos* II, 2). A religião não deve se opor à defesa da liberdade, nem se conciliar com posições que pleiteiam a renúncia do amor à pátria. A afirmação de que o cristianismo contradiz o destino dos povos e os entrega aos inimigos, que poderíamos, de alguma maneira, depreender da passagem em que afirma “a totalidade dos homens, para ir ao paraíso, pensa mais em suportar suas opressões do que em vingar-se delas” (*Discursos* II, 2), deve ser interpretada à luz da explicação que o próprio Maquiavel se encarrega de dar na sequência: “Interpretaram nossa religião segundo o ócio e não segundo a *virtù*” (*Discursos* II, 2).

Ainda que essa explicação possa elucidar a razão pela qual o antigo amor pela liberdade se perdeu, o esclarecimento levanta um novo questionamento: se a diversidade das religiões e da educação própria a cada uma

delas é o que explica o diferente comportamento dos povos em relação à liberdade, como foi possível à religião cristã infiltrar-se no espírito dos altivos povos da antiguidade, educados no valor da liberdade? Maquiavel apresenta duas respostas distintas a essa questão, uma no capítulo II e outra no capítulo V do segundo Livro dos *Discursos*.

A resposta avançada por Maquiavel no âmbito do segundo capítulo é simples e clara. O próprio poder romano, ao vencer os povos e privá-los de liberdade, tornou os espíritos propícios para acolher a esperança ilusória de viver da contemplação do mundo e da expectativa do paraíso. Em outras palavras, o cristianismo pôde infiltrar-se completamente nos povos da antiguidade, porque Roma, tendo-os conquistado e tornado servos, erradicou da alma deles o amor e o gosto pela liberdade.

A segunda explicação do triunfo do cristianismo surge num quadro que parece ter a pretensão de explicar a fundação e existência de qualquer religião e, desse modo, isentar Roma da acusação de haver aberto as portas ao cristianismo e, com isso, extinguido nos povos o amor à liberdade. Com a nova explicação, o cristianismo perde sua especificidade: como uma religião entre outras, tem origem no tempo e duração determinada na história, permanece da mesma maneira que qualquer outra e possui o mesmo caráter político que todas as demais. A religião, não diferente do que qualquer instituição humana, segue um movimento comum: nasce, permanece e desaparece segundo lhe é imposto pelo ritmo eterno do cosmos. Nessa perspectiva, não existe mais qualquer diferença entre cristianismo e paganismo. Todas as religiões são iguais, seja quanto à origem, seja quanto à finalidade. Bem ao contrário da primeira explicação, o cristianismo não é nem mais nem menos imperfeito do que

as outras religiões<sup>5</sup>.

Maquiavel, seguindo os passos que Marsílio dera dois séculos antes, mostra que o exercício do poder temporal pela Igreja corrompe sua missão espiritual. A religião cumpre uma função essencial na estrutura social. É dela que provém a coesão interna do povo e o devotamento à pátria como a um mandamento religioso. A fé religiosa inspira o amor cívico e cultiva a *virtù* coletiva sem a qual nenhum Estado sobrevive. Os chefes da Igreja, quando se imiscuem na vida do Estado, destroem o sentido espiritual identitário que funde o povo numa nação. O poder exercido pela autoridade religiosa, devido ao seu caráter divisionista, leva o povo a descreer. Segundo a análise de Maquiavel, paradoxalmente, portanto, a luta do Estado contra a Igreja, travada por muitos príncipes na época, era, no fundo, um modo de defender a

---

<sup>5</sup> Cutinelli-Rèndina chama a atenção para o aspecto paradoxal presente nas duas explicações de Maquiavel sobre o triunfo do cristianismo em relação ao problema da imitação dos antigos. Na primeira, apresenta o cristianismo e o paganismo como essencialmente opostos: a fraqueza dos modernos e a exemplaridade dos antigos têm fundamento na diferença radical de suas respectivas religiões e o conteúdo destas. Na segunda, o cristianismo, como “seita” entre as “seitas”, nasce, permanece e morre como qualquer “seita”. Como a diferença entre as épocas é feita pelas religiões, e como as religiões são idênticas, a diferença entre o antigo e o moderno não tem como ser estabelecida desde o seu fundamento. As duas explicações, entende Cutinelli-Rèndina, se revelam impróprias para descobrir um ponto de apoio a partir do qual a possibilidade da imitação possa ser fundada de maneira crítica. Na primeira explicação, “Maquiavel escavou um abismo entre o antigo e o moderno e, por isso, tornou a imitação, exatamente por causa do abismo criado pela diferença entre as religiões, impossível”. Na segunda explicação, “a relação entre a religião dos antigos e a religião dos modernos se apresenta em termos de substancial identidade. Portanto, na perspectiva do quinto capítulo, a imitação torna-se problemática, se não impossível, mas por uma outra razão, uma vez que se imita o diverso, não o idêntico: como pode, com efeito, constituir objeto de imitação aquilo que é constituído segundo as mesmas leis e age segundo a mesma lógica daquilo que da imitação deve ser o tema?” (CUTINELLI-RÈNDINA, E. *Chiesa e religione in Machiavelli*. Pisa-Roma: Istituti Editoriale e Poligrafici Internazionali, 1998. p. 245).

religião contra a Igreja. Uma Igreja secularizada perde a função que lhe cabe no universo político maquiaveliano. Além de esvaziar o sentimento religioso do povo, um papa sequioso de poder temporal arrisca provocar a reação dos Estados colocando em perigo a vida das populações.

Maquiavel pensa que o cristianismo tomou aos olhos de muitos crentes o sentido exclusivo de resignação ao sofrimento terrestre, de renúncia à luta humana e social. Esse sentido se opõe frontalmente à virtude cívica, que deve encontrar na religião uma fonte de inspiração para a exaltação do serviço à pátria. O que fazer para regenerar a fé cristã? Como agir para recobrar o primitivo vigor? De que maneira “os príncipes das repúblicas cristãs” devem se comportar para que a religião cristã volte a ser “tal como foi constituída por seu fundador” (*Discursos* I, 12)?

Maquiavel é do entendimento de que o caminho que a religião deve seguir é o mesmo que o das demais instituições, como, por exemplo, os Estados. Todos os “corpos mistos” devem ser periodicamente reconduzidos àquela condição originária que constitui a razão de sua existência. As religiões, assim como os Estados, estão submetidas à lei inelutável da geração e corrupção. O cristianismo sobreviveu ao longo dos séculos, porque soube “retornar às suas origens” renovando as bases sobre as quais está assentado<sup>6</sup>.

Maquiavel extrai dessa origem histórica das religiões duas consequências que evidenciam sua compreensão da finalidade da religião. Primeiro, que é vã a oposição entre

---

<sup>6</sup> Werner Kaegi, embora reconheça que o coração de Maquiavel pertenceu ao Estado e não à Igreja, observa que “um homem que fala dessa maneira não é um inimigo da vida católica, nem do cristianismo em geral, e sim pertence, como figura periférica, àquele grupo através de cujas idéias o catolicismo, nas décadas seguintes, será submetido à profunda renovação e transformação também na Itália” (KAEGI, W. *Historische Meditationen*. Zurich, 1942. p. 97).

religião revelada (cristã) e não-revelada (pagã). Segundo, que é absurda a idéia de uma Providência Divina reguladora das coisas mundanas. A primeira consequência permite-lhe sustentar a função política da religião: por ser criação humana e não divina, a religião deve ser julgada por sua eficácia em relação ao cumprimento de finalidades mundanas, particularmente de desenvolver o “amor à pátria” (*Discursos* II, 2). A segunda consequência possibilita-lhe evidenciar a sua tese da determinação humana dos acontecimentos históricos: contra as interpretações fatalistas, que querem atribuir as calamidades e adversidades em geral à *fortuna* ou a Deus, Maquiavel afirma o papel decisivo da *virtù* denunciando a fé numa Providência reguladora como fuga, desleixo e incapacidade política.

### **Considerações conclusivas**

Em que Marsílio e Maquiavel podem nos ajudar a compreender a relação contemporânea entre religião e política do modo como a enunciamos acima? Parece-nos que Marsílio enuncia uma teoria que podemos aproximar ao que denominamos “religionização da política”. A esfera política incorpora as funções religiosas como ofícios públicos. A religião passa a servir de instrução moral a serviço dos objetivos estatais. O resultado de semelhante redução é a criação de uma comunidade política que absorve todos os espaços da vida humana; um estado omni-invasivo. O dogmatismo religioso é substituído pelo estatal: no lugar da onipotência divina exercida pela autoridade papal surge a onipotência estatal exercida pela autoridade política. Nos dias atuais, talvez seja no fundamentalismo islâmico onde melhor podemos perceber semelhante prática. A religião é a ideologia que alimenta a unidade e produz a identificação com os objetivos políticos do Estado. É a ideologia religiosa que mobiliza os indivíduos a sacrificar suas vidas supostamente em defesa de uma causa política. As

consequências funestas do extremismo presente em semelhante identificação entre religião e política se fazem sentir nos inúmeros acontecimentos sangrentos dos últimos anos: assassinatos, atentados, guerras.

Maquiavel, por sua vez, parece-nos que pode ser considerado um exemplo de “politização da religião”. Diante de um quadro histórico no qual a hierarquia católica buscava o apoio do Estado para se opor às forças secularizadoras renascentistas e ampliar sua influência política a fim de multiplicar o patrimônio, Maquiavel propõe uma instrumentalização da religião para garantir legitimidade à ação política. Na perspectiva do florentino, seria preciso politizar a religião; isto é, torná-la uma força capaz de mobilizar os homens para o compromisso com a história. Reconhece na religião uma potencialidade singular tanto para produzir uma adesão aos mandamentos legais produzidos pelo Estado, quanto para alimentar o amor à liberdade e à pátria. Sua crítica à cúria romana é uma tentativa de recuperar a capacidade de apego ao bem público pelo cristianismo, perdida com sua espiritualização ao longo dos séculos. Diferente de Marsílio, não sugere submeter as funções religiosas ao Estado, muito menos que a autoridade política exerça funções religiosas.

Os dois fenômenos – “religionização da política” e “politização da religião” – coexistem na vida política dos Estados contemporâneos. O primeiro – a “religionização da política” – não é privilégio exclusivo dos Estados islâmicos. Se observarmos com atenção, a guerra norte-americana ao terror, tanto internamente quanto nas invasões recentes levadas a efeito no Afeganistão e no Iraque, tem um forte componente religioso. A luta política é encoberta por um véu religioso: é em nome do Deus cristão que se trava a batalha do “eixo do bem” contra o “eixo do mal”. Semelhantemente às religiões, eleva-se ao absoluto um determinado modelo de organização política – a democracia

representativa liberal americana – e o seu portador assume uma tarefa civilizadora – correspondente à missão nas religiões. Como já foi notado<sup>7</sup>, tanto o sistema tecnoeconômico produtivo neoliberal, quanto o sistema político democrático-liberal carecem de uma força motivadora que os façam funcionar. Tanto o sistema econômico quanto o político dependem de um conjunto de valores tais como: disciplina, respeito à ordem, laboriosidade, austeridade, ascetismo intramundano, preocupação com o bem comum, hierarquia, entre outros. Estes valores somente se mantêm se forem sustentados por virtudes, as quais necessitam da força motivadora que uma certa configuração religiosa fornece. A pós-modernidade produziu um quadro desagregador: relativismo valorativo, hedonismo narcisista, ruptura de todos os tabus, proibições e regras fundadas na tradição. “Sem religião é impossível recuperar o sentido unificador e dar solidez ao sistema” defende Libanio (2002, p.154). A religião impõe limites, favorece a integração social, cria a base da ética cívica, enfim, desenvolve uma “teologia da prosperidade” (MARIANO, 1999): a riqueza é vista como privilégio e bênção de Deus para os seus prediletos.

O melhor exemplo contemporâneo do segundo – a politização da religião – talvez possa ser ilustrado pela Teologia da Libertação. Para essa doutrina, a religião não pode ser indiferente à vida terrena. Fenômenos sócio-políticos como miséria, exploração econômica, dominação política, exclusões de toda ordem são incompatíveis com o sentido fraterno da religião cristã. A religião não pode permanecer indiferente diante desses males, precisa assumir posição decidida por sua superação inspirada nos próprios princípios evangélicos. Assim, a religião estimula a inserção nos movimentos sociais, a participação na vida política

---

<sup>7</sup> Cf., por exemplo, J.M. Mardones, *Neoconservadurismo. La religión del sistema*. Madrid/Santander, Sal Terrae, 1991.

institucional, a resistência às diferentes formas de exploração e dominação, além da reorganização da própria vida eclesial. O objetivo final é uma reorganização do espaço político em bases igualitárias.

O percurso teórico deste trabalho permitiu-nos chegar a uma resposta – precária e provisória, é verdade - à questão posta na abertura: por que esse recrudescimento religioso nos dias atuais? A hipótese mais plausível parece ser a ausência de uma ideologia e projeto político fortes capazes de trazer esperança e sentido para a vida das pessoas. Este vácuo ideológico permite que a religião tenha um poder de atração maior do que as idéias políticas: oferece consolo imediato ao presente ruim e conturbado e promete um futuro melhor, não só transcendente, mas também terreno pelas recompensas divinas à fidelidade aos rituais religiosos. Assim, a omissão política de oferecer uma perspectiva de futuro, de elaborar uma utopia histórica viável, dá espaço para o surgimento de uma religiosidade politizada e de uma prática política de natureza religiosa. O resultado final desses desvios é o que a observação da realidade atual nos apresenta: a justificação dos sistemas econômico e político neoliberais, dogmatismos, intolerância, guerra e violência.

### Referências

CUTINELLI-RÈNDINA, Emanuele. *Chiesa e religione in Machiavelli*. Pisa-Roma: Istituti Editoriale e Poligrafici Internazionali, 1998.

LIBANIO, J.B. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

KAEGI, Werner. *Historische Meditationen*. Zurich: Fretz & Wasmuth, 1942.

MACHIAVELLI, Niccolò. Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio. In: *Opere di Niccolò Machiavelli*. Torino: UTET, 1999, v.1.

MARDONES, J.M. *Neoconservadurismo*. La religión del sistema. Madrid/Santander, Sal Terrae, 1991.

MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Tradução de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.

QUILLET, Jeannine. *La Philosophie politique de Marsile de Padoue*. Paris: Vrin, 1970.

SABINE, George H. *História das teorias políticas*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964, v.1.

# A representação dos conflitos de interesses na Saúde (COIs)

*Cassimiro, M.C.<sup>1</sup>; Bavaresco, A.<sup>2</sup>.*

## INTRODUÇÃO

Thompson (1993) define conflito de interesses como um conjunto de condições nas quais o julgamento de um profissional a respeito de um interesse primário tende a ser influenciado impropriamente por um interesse secundário. Os interesses primários são determinados pelos deveres profissionais de um pesquisador, médico, professor ou profissional de saúde, e estão relacionados ao paciente e à maneira como a investigação científica é conduzida. Os interesses primários estão relacionados à saúde e bem-estar do paciente, integridade na pesquisa clínica, educação dos futuros profissionais (pesquisador, médico e professor). Os interesses secundários são definidos como qualquer tipo de interesse que possa afetar a prioridade do interesse primário. São prejudiciais quando influenciam, corrompem ou distorcem a integridade e afetam o julgamento do profissional em relação à saúde do paciente, à investigação científica ou à educação. Estão incluídos como interesses

---

<sup>1</sup> Márcia de Cássia Cassimiro – Doutoranda em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS); Servidora da Fundação Oswaldo Cruz/Instituto Oswaldo Cruz (FIOCRUZ/VDPDTI/IOC); Mestre em Saúde Coletiva (IESC/UFRJ).

<sup>2</sup> Pesquisador e Docente da Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).  
[www.abavaresco.com.br](http://www.abavaresco.com.br)

secundários, por exemplo, a publicação de resultados em periódicos de prestígio internacional, o anseio por fama ou ascensão profissional, favorecimento de familiares, fomento para pesquisas e ganho financeiro. Spece et al. (1996), na obra *Conflicts of interest in clinical practice and research*, apresentam os distintos personagens envolvidos em uma pesquisa, a saber: o investigador, o paciente, o público, o patrocinador, a instituição onde ocorre a pesquisa e a comunidade científica. Cada um desses personagens tem anseios, interesses e desejos. Segundo Motti (Conselho Regional de Medicina do Estado de São Paulo, 2007), esses personagens podem desempenhar simultaneamente vários papéis e têm interesses particulares, eventualmente conflitantes.

Os conflitos de interesses financeiros diretos são os que mais chamam a atenção a princípio e podem incluir, entre outros: consultorias, participação em sociedades, cargos de direção ou gerenciamento de instituições, recebimento de honorários, concessões de patentes, fundos de pesquisa, pagamento de viagens e palestras, auxílio para congressos, presentes e brindes. Holmes et al. (2004) afirmam ainda que os conflitos interesses financeiros indiretos, apesar de mais difíceis de identificar, também são importantes. Segundo Smith (2006), quando médicos são pagos para realizar pesquisas, admitir pacientes em hospitais para realizar tratamentos especiais, eles têm conflitos de interesses financeiros. Do mesmo modo, quando atuam como consultores das empresas farmacêuticas, quando aceitam almoços pagos pelas indústrias farmacêuticas ou quando possuem ações nessas empresas.

As indústrias farmacêuticas podem ser um trunfo importante para o desenvolvimento da medicina, mas é necessário que os médicos aprendam a controlar esta colaboração, para não comprometer a dependência da profissão, considerando os fundamentos éticos e respeitando o interesse dos pacientes acima de qualquer fonte financeira. Foi o que demonstrou Heerlein (2007) ao

estudar o impacto dos conflitos de interesse financeiros sobre o desenvolvimento na psiquiatria. É inegável a utilidade de diversos fármacos patrocinados pela indústria farmacêutica. Entretanto, segundo López e Kroeger (1994), é fato que dentre muitos dos medicamentos úteis colocados à disposição do consumidor no mercado, existe um numeroso grupo que não apresenta efeito terapêutico comprovado, são perigosos ou estão combinados irracionalmente. Segundo Tereskerz et al. (2009), a prevalência do apoio da indústria e a relação desta com a integridade das pesquisas demonstrou que, nos EUA, a maioria dos ensaios clínicos é financiada pela indústria e que a influência de patrocinadores atinge de maneira prejudicial os objetivos das pesquisas. Os resultados mostraram que a relação dos médicos com a indústria compromete o bem-estar dos participantes de pesquisa (9%), iniciativas de pesquisa (35%), publicação de resultados (28%), interpretação de dados de pesquisas (25%) e o avanço científico (20%).

Em tom de alerta e preocupação, Moore et. al (2013) criticam a rapidez em aprovar ensaios clínicos, que além de colocar em risco não só a saúde dos pacientes, colocam em dúvida a confiança de todo o sistema de saúde no processo que visa garantir a eficácia e segurança de novas moléculas. Podemos depreender que estamos diante de questões éticas sérias e muito preocupantes, já que flexibilizar o nível da regulação para registro de produtos para a saúde parece não ser adequado. Mesmo quando o argumento é colocá-los mais rapidamente no mercado à disposição dos pacientes. De acordo com Jibson (2006), gerir a desconfortável aliança entre educação médica e indústria farmacêutica não tem sido uma tarefa fácil, porque a premissa que médicos são imunes à comercialização e possuem liberdade para participar de qualquer atividade que desejarem sem ser afetados por possíveis conflitos de interesses é contraditório, pois há um

conjunto substancial de provas mostrando claramente que a comercialização afeta a prática médica e que a indústria está disposta a corromper qualquer um que tenha contato com ela. O papel que a pesquisa clínica, a indústria e a medicina acadêmica representam é de extrema importância para a população mundial, mas é imprescindível que este processo de evolução social e concepção política sejam desempenhados visando não apenas o avanço do conhecimento com base em preceitos éticos moralmente aceitáveis, mas a transparência dos vínculos e a prestação de cuidados à saúde da população. Aliado a isto, devem ser adotadas políticas para o manejo dos conflitos de interesses, transparência dos papéis desempenhados por todos neste cenário e rigoroso monitoramento para o sucesso do ensino e da integridade da educação médica.

A influência dos conflitos de interesses na elaboração e resultados de pesquisas e as consequências dessa relação para os pacientes foram estudados por diversos autores, dentre estes destacamos Angell (2008). Segundo esta autora, os laboratórios farmacêuticos planejam ensaios clínicos para serem feitos por pesquisadores que são pouco mais que mão de obra contratada, sejam os testes realizados em centros acadêmicos, sejam nos consultórios médicos. As empresas patrocinadoras ficam com os dados, analisam, interpretam os resultados e decidem o que deverá ser publicado. As consequências da influência avassaladora resultante da pressão dos fabricantes são sentidas também na publicação dos resultados. É o que relatam Bodenheimer (2000) e Montori et al. (2005), segundo os quais pesquisas patrocinadas pela indústria farmacêutica têm probabilidade maior de apresentar resultados favoráveis aos novos fármacos, comparados aos tradicionais, do que as pesquisas independentes. A preocupação de que a relação financeira entre patrocinadores e pesquisadores produz vieses aos resultados de pesquisa foi estudada por Riechelmann et al. (2007), ao avaliarem a epidemiologia dos conflitos de

interesses entre os autores dos ensaios clínicos e os editoriais em oncologia e as relações entre a divulgação e a fonte de financiamento dos conflitos de interesse. Pesquisa realizada por Friedberg et al. (1999), sobre a avaliação de conflitos de interesse em análises econômicas de novos medicamentos usados na área de Oncologia, demonstrou que pesquisadores que possuíam relações financeiras com fabricantes de produtos farmacêuticos estão menos propensos a criticar a segurança ou a eficácia desses agentes. Os autores concluíram que o patrocínio das empresas farmacêuticas estava associado com a redução da probabilidade de relatar resultados desfavoráveis. O desafio fundamental é demonstrar a todos os pesquisadores, clínicos e não clínicos, o potencial viés da pressão da indústria e a relevância para a adoção de políticas de conflitos de interesses aplicáveis a todos os pesquisadores. Herxheimer (2003) explorou o tema das relações entre a indústria farmacêutica e as organizações de grupos de autoajuda e de apoio a pacientes do Reino Unido. Segundo este autor, a relação entre as indústrias farmacêuticas e os pacientes é uma parceria desigual, que se desenvolveu ao longo dos anos e que suscita questões sérias. Esta preocupação também é suscitada por Greco et al. (2008), que discutiram os diversos níveis nos quais as questões de conflito de interesse são mais propensas a acontecer, tais como nas ações das indústrias farmacêuticas, na relação com profissionais da área da saúde, participação de universidades e institutos de pesquisa, nas comissões de ética de pesquisa, incluindo as possíveis pressões exercidas pelas indústrias farmacêuticas, pelos pesquisadores, patrocinadores e das próprias instituições. Jagsi et al. (2009) estudaram as relações entre pesquisadores clínicos e a indústria farmacêutica, com o objetivo de analisar a frequência dos conflitos de interesse nas publicações de alto impacto das pesquisas clínicas sobre câncer. Os autores revisaram as pesquisas sobre câncer publicadas em 8 jornais

durante o ano de 2006, para determinar a frequência de conflitos de interesses, as fontes de financiamento e concluíram que os conflitos de interesses caracterizam uma minoria substancial das pesquisas sobre câncer publicadas em revistas de alto impacto.

Estudo realizado por Vasconcellos et al (2013) demonstra que, na última década, o diálogo entre a ciência e a sociedade tem se intensificado no que diz respeito aos cenários das publicações científicas, da percepção sobre os COIs e gestão de conflitos. Os resultados identificaram que a relação entre a divulgação de conflitos de interesse e a confiança do público na ciência tornou-se uma enorme preocupação entre os editores. Portanto, as autoras ressaltam que os conflitos devem ser discutidos de forma mais aberta e com frequência em cursos de pós-graduação em ciências, inclusive nas áreas não-biomédicas, porque os COIs, especialmente no contexto mais amplo da ciência e da sociedade, merecem mais atenção dos responsáveis políticos, pesquisadores e educadores. As relações financeiras com a indústria farmacêutica são controversas, uma vez que tais envolvimento podem representar conflitos de interesses. Não se sabe em que medida a indústria farmacêutica apoia a educação médica de pesquisa e influencia o comportamento dos médicos e pesquisadores.

Steneck (2014) afirma que, nos últimos anos, passou a ser observado um aumento global do número de casos relatados de má conduta científica. É o que demonstra o estudo realizado por Fang et al (2013) sobre as causas de retratação de 2.047 artigos científicos, indexados no repositório PubMed e produzidos por pesquisadores de 56 países. Seu estudo revelou que apenas 21,3% das retratações foram atribuídas a erro. Ainda segundo este estudo, 67,4% das retratações foram atribuídas à má conduta científica, segundo o estudo. Dessas, 43,4% ocorreram por fraude ou suspeita de fraude, 14,2% por publicação duplicada e 9,8%

por plágio. Estados Unidos, Japão, China e Alemanha responderam por três quartos das retratações.

A implantação de um Comitê de Ética em Pesquisa - CEP (Cassimiro, 2010) representa um importante avanço, nas considerações éticas relativas à responsabilidade social. Historicamente, os CEP nascem como resposta da cultura contemporânea às implicações morais das tecnociências biomédicas. Por isso, as discussões sobre a ética em populações vulneráveis devem fazer parte da formação de todos os profissionais da Saúde e da Educação, visando prepará-los para a observância dos preceitos bioéticos. Palácios (2005) considera que há diversas maneiras para a gestão dos conflitos de interesses e todas apresentam vantagens e desvantagens, mas sem dúvida é imprescindível que os diversos segmentos da sociedade civil e organizada se articulem para discutir e negociar o que é aceitável e quais as formas de evitar que conflitos de interesses possam resultar em malefícios para os sujeitos da pesquisa e/ou colocar pesquisadores brasileiros em situações de vulnerabilidade nas quais sua autonomia profissional possa estar ameaçada. Evitar conflito de interesses em pesquisas patrocinadas pela indústria farmacêutica seria evitar que o pesquisador tenha relação direta com a indústria. Nesse caso, o contrato para realização de pesquisa seria realizado com o centro de pesquisa.

Segundo Cenci (2002), a ética nasce amparada no ideal grego da justa medida, do equilíbrio das ações. Para este autor, a justa medida é a busca do agenciamento do agir humano de tal forma que o mesmo seja bom para todos. Se a pesquisa envolve pesquisadores e pesquisados – ou pesquisadores e participantes – é importante que a ética conduza as ações de pesquisa, de modo que a pesquisa não traga prejuízo para nenhuma das partes envolvidas. Dupas (2001), recordando Habermas, observa que a teoria deve prestar contas à práxis, portanto, o saber não pode, enquanto

tal, ser isolado de suas consequências. Devido à imprevisibilidade das consequências de uma investigação, é imperativo que a ética esteja sempre presente ao elaborarmos um projeto de pesquisa, principalmente quando esta lida com seres humanos.

## MÉTODOS

A mediação desta proposta com a Filosofia encontrará elementos em Honneth (2003), que coloca o conflito social como objeto central da Teoria Crítica. Para este autor, a base da interação é o conflito e sua gramática a luta por reconhecimento, focalizando deste modo, os conflitos que se originam de uma experiência de desrespeito social. Em síntese, são três as esferas do reconhecimento: a das leis e direitos, autorrespeito; dos afetos e da autoconfiança; solidariedade social e autoestima, ou seja, Honneth faz-nos recordar a teoria do reconhecimento de Hegel. Nessa perspectiva, as lutas por reconhecimento podem ser vistas como força moral que impulsiona desenvolvimentos sociais, uma luta pela justa distribuição de bens materiais, com foco na dignidade humana. Honneth sustenta que a teoria habermasiana da sociedade precisa ser criticada do ponto de vista do horizonte da dimensão de intersubjetividade social, na qual as instituições estão inseridas. Duas perguntas guiam a análise honnethiana na segunda esfera do reconhecimento: 1) Qual é o tipo de autorrelação que caracteriza a forma de reconhecimento do direito? 2) Como é possível que uma pessoa desenvolva a consciência de ser sujeito de direito? Honneth reconhece na transição para a modernidade uma espécie de mudança estrutural na base da sociedade, à qual corresponde também uma mudança estrutural nas relações de reconhecimento: ao sistema jurídico não é mais permitido atribuir exceções e privilégios às pessoas da sociedade em função do seu *status*. Pelo contrário, o sistema jurídico deve combater estes

privilégios e exceções. O Direito então deve ser geral o suficiente para levar em consideração todos os interesses de todos os participantes da comunidade. A partir desta constatação, a análise do Direito que Honneth procura desenvolver consiste basicamente em explicitar o novo caráter, a nova forma do reconhecimento jurídico que surgiu na modernidade. Para Saavedra e Sobottka, trata-se, de certa maneira, de uma questão que não diz respeito apenas à teoria de Honneth, mas ao estatuto atual da teoria crítica mesma, da sua capacidade propositiva em relação aos problemas e obstáculos à emancipação nas sociedades contemporâneas, em compreender e avaliar formas de pensamento e ação, na apresentação de potencialidades próprias das instituições democráticas (Saavedra e Sobottka, 2008).

## DISCUSSÃO

A discussão internacional sobre o impacto dos conflitos de interesses nas pesquisas merece ser investigada a partir do debate ético da ciência. É irrefutável que a regulamentação de pesquisa clínica com seres humanos deva progredir, mas esse progresso deverá, sobretudo, ser pautado pela moralidade dos atos científicos. A relação entre ética e pesquisa científica surge de um contexto de reflexões sobre a neutralidade da ciência e questionamentos sobre a liberdade da comunidade científica. O estudo da ética pode oferecer um leque de possibilidades de abertura ao diálogo interdisciplinar, sob os diferentes enfoques epistemológico-metodológicos do conhecimento científico e os pressupostos da racionalização e humanização da pessoa, tendo em vista a defesa da dignidade e a garantia da qualidade de vida do paciente ou participante de pesquisa.

Segundo Albornoz (2011), no que diz respeito ao reconhecimento na esfera dos direitos: a justiça e o respeito universal, a forma de reconhecimento do amor tal como

apresenta Honneth, com auxílio da teoria psicológica na visão psicanalítica de Winnicott, distingue-se da relação jurídica. O desenvolvimento das leis acompanha a evolução da consciência dos direitos, e esse é o plano do reconhecimento jurídico, que se dá de modo diferente da forma de reconhecimento afetivo a que nos referimos. A distinção entre reconhecimento afetivo e reconhecimento jurídico atravessa muitos aspectos. Nesse ponto da análise do plano das relações jurídicas, Honneth continua mantendo suas referências principais – Hegel e Mead. No que concerne ao direito, ambos perceberam que só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando sabemos quais obrigações temos de observar em face do *outro*. Da perspectiva normativa de um “outro generalizado”, que nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, passamos a nos entender também como pessoas de direito, e é assim que nos tornamos seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões. Desta forma, podemos afirmar que Honneth faz distinções entre as teses de Hegel e de Mead quanto à rede jurídica de reconhecimento. Mead, com seu conceito de “outro generalizado”, pareceria estar interessado na lógica do reconhecimento jurídico como tal. A psicologia social de Mead apresentava o conceito de “reconhecimento jurídico” como a relação em que “o Alter e o Ego se respeitam mutuamente como sujeitos de direito”, pois conhecem e partilham normas sociais por meio das quais os direitos e os deveres se distribuem de modo legítimo na comunidade. Tanto Hegel como Mead, na visão de Honneth, distinguiram do amor e da relação jurídica uma terceira forma de reconhecimento recíproco, que descreveram de maneira diversa, mas com algumas concordâncias, sobretudo no que se refere à definição de sua função, pois os sujeitos humanos precisam, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se

positivamente a suas propriedades e capacidades concretas (HONNETH, 2003).

Albornoz (2011), ressalta que o fato de podermos reconhecer a um ser humano como pessoa, sem ter de estimá-lo por suas realizações ou por seu caráter, indica, pois, a distinção entre duas formas de respeito: o respeito de um ser humano como pessoa é uma espécie de reconhecimento cognitivo; desse reconhecimento da pessoa como tal distingue-se a estima por um determinado ser humano; no caso do respeito a um ser humano particular, já não estão em jogo apenas normas gerais, sabidas por intuição; trata-se agora da avaliação de um ser humano com propriedades pessoais e capacidades concretas, o que supõe dispormos do apoio de um sistema referencial valorativo, que informa sobre o valor de traços da personalidade, numa escala de graduação, de melhor ou pior. Para o reconhecimento jurídico, o problema é determinar aquela propriedade geral das pessoas como tais; para a estima social, o que está em questão é o sistema referencial valorativo, no interior do qual se mede o “valor” das virtudes dos indivíduos.

O sistema jurídico deve expressar interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, não admitindo privilégios e gradações. Por meio do direito, os sujeitos reconhecem-se reciprocamente como seres humanos dotados de igualdade, que partilham as propriedades para a participação em uma formação discursiva da vontade. Nesse sentido, as relações jurídicas geram autorrespeito: “consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros” (HONNETH, 2003, p. 195).

Para Honneth, Habermas se esquivou da base da interação social, que não é o entendimento e o consenso, mas o conflito, e sua gramática a luta por reconhecimento. A teoria habermasiana é por demais abstrata e mecânica, ignorando largamente o fundamento da ação social, que é o

conflito. Por isso, Honneth vai partir dos conflitos sociais para construir uma teoria com implicações mais práticas, empíricas. Honneth se interessa por aqueles conflitos originados de uma experiência de desrespeito social. E ainda, por ataques à identidade pessoal ou coletiva, capazes de suscitar uma ação que busque restaurar relações de reconhecimento mútuo ou desenvolvê-las num nível evolutivo superior. As dimensões experienciais tomadas por Honneth – e que também servem como critérios normativos – são a esfera emotiva, a jurídico-moral e a da estima social (Nobre, 2008).

Segundo Lubenow (2010), o cerne da crítica de Honneth é a compreensão habermasiana de sociedade em dois níveis: sistema e mundo da vida (que nada mais seria que um alargamento do conceito de racionalidade e de ação social, acrescentando à dimensão sistêmica uma outra, o mundo da vida), dois polos opostos e nada a mediar entre eles. Este seria o “déficit sociológico” da teoria crítica da sociedade de Habermas. Em outras palavras: haveria uma “insuficiência sociológica” na teoria habermasiana, apesar do grande peso da Sociologia em sua primeira obra (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962), algo que também não teria sido corrigido nas duas obras posteriores mais representativas do arcabouço teórico habermasiano: *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) e *Faktizität und Geltung* (1992). Segundo Ravagnani (2009), para Honneth, o ponto essencial da obra habermasiana seria o choque de racionalidades estruturantes e não os conflitos sociais; para ele, Habermas conceberia os conflitos como autonomizados nas estruturas institucionais, isto é, as ações racionais se autonomizariam, o que resultaria implacavelmente na abstração do núcleo social de geração das ações e, conseqüentemente, na reificação de tais ações; termos como “mundo administrado” ou “sistema” e “mundo da vida” seriam abstrações indevidas, pois gerariam “ficções complementares” como “(...) a existência de organizações de

ação livres de normas e (...) a existência de esferas de comunicação livres de poder”. A pragmática universal e a teoria da evolução social, construídas entre os anos 60 e 70, mais a assimilação às hipóteses básicas da teoria dos sistemas, três frentes teóricas com as quais Habermas tentou dar uma virada teórico-comunicativa no diagnóstico geral da *Dialética do Esclarecimento*, constituem para Honneth o enrijecimento daquela concepção de organização da sociedade que focaliza os processos de racionalização social e torna secundária a práxis social na qual estão envolvidos os grupos integrados socialmente."

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do impacto da discussão sobre o conflito de interesses em Ciências da Saúde, com foco nos impasses éticos estabelecidos entre o conhecimento científico e a sociedade, a pergunta que fazemos é: será que, diante de um cenário tão heterogêneo e contingente no Brasil e no Mundo, conseguirá a sociedade aderir aos pressupostos das políticas públicas de saúde numa ciência que está voltada para si mesma e pouco interessada com as questões da moralidade científica levantadas por outras áreas do saber e diferentes segmentos da sociedade civil organizada?

Para Araújo Neto (2013), Honneth expõe os momentos principais em que o desrespeito aparece. Tais momentos negativos são: 1) Aqueles que afetam a integridade corporal dos sujeitos e, assim, sua autoconfiança básica; 2) A denegação de direitos, que destrói a possibilidade do autorrespeito, da igualdade e 3) A referência negativa ao valor de certos indivíduos e grupos, que afeta a autoestima dos sujeitos. No primeiro tipo, exemplificado pelo estupro e pela tortura, a pessoa vê-se privada da oportunidade de dispor livremente do seu corpo, experimentando não apenas dor física, mas o sentimento de

estar indefesa e à disposição de outro sujeito, o que compromete inclusive seu senso de realidade. É a forma de desrespeito que têm os impactos mais profundos sobre a pessoa, abalando a autoconfiança que ela conquistou gradualmente através da experiência, na infância, de poder coordenar seu corpo autonomamente. No segundo tipo, cuja manifestação radical é a escravidão, a pessoa sofre uma negação ou privação de seus direitos como membro igual da comunidade, comprometendo seu autorrespeito. Dito de outro modo, sua habilidade de relacionar-se consigo como um parceiro de interação com iguais direitos em relação aos demais fica prejudicado. Por fim, o terceiro tipo é a humilhação ou desvalorização de estilos de vida individuais ou coletivos. Nela, o sujeito deixa de participar de relacionamentos intersubjetivos que abalam, portanto, sua autoestima. Nesse sentido, a capacidade individual de ver-se a si mesmo como possuidor de traços e habilidades características que sejam merecedoras de estima são cortados, eliminados nesse processo.

Queremos, simplesmente, provar que conflitos de interesses decorrem de uma compreensão equivocada da gestão pública no setor da pesquisa científica, resultando no desrespeito social e na reificação dos indivíduos em seu processo de participação do controle social dos recursos envolvidos na pesquisa. Neste sentido, a opção em utilizar a obra *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2003) vem de encontro com a pesquisa, uma vez que segundo Honneth, Hegel une pretensões universalistas com a preocupação permanente com o desenvolvimento do indivíduo, do singular. É a partir da intuição hegeliana de uma luta motivada moralmente que Honneth irá encontrar também os pressupostos de uma fenomenologia das formas do reconhecimento.

---

**REFERÊNCIAS**

ALBORNOZ, S. G. **As esferas do reconhecimento: uma introdução a Axel Honneth**. Cadernos de Psicologia Social do Trabalho, 2011, vol. 14, n. 1, pp. 127-143.

ANGELL, M. **A verdade sobre os laboratórios farmacêuticos**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

ARAÚJO NETO, J. A.C. de. **A filosofia do reconhecimento: as contribuições de Axel Honneth a essa categoria**. *Kínesis*, Vol. V, n° 09 (Edição Especial), Julho 2013, p. 52-69.

BODENHEIMER, T. Uneasy alliance: clinical investigators and the pharmaceutical industry. **N. Eng. J. Med.**, v. 342, p. 1539-1544, 2000.

CASSIMIRO, M. C. **Conflitos de interesses nas pesquisas científicas**. 2010.143f. Dissertação (Mestrado). Instituto de Estudos em Saúde Coletiva, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.

CENCI, AV. **O que é ética? Elementos em torno de uma ética geral**. 3ª ed. Passo Fundo: A.V. Cenci, 2002.

DUPAS, G. **Ética e poder na sociedade da informação; revendo o mito do progresso**. Revista Brasileira de Educação. Nº 18, Set/Out/Nov/Dez, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n18/n18a11.pdf>. Acesso em 26 abr. 2014.

FANG, FC, STEEN, RG, CASADEVALL, A. Misconduct accounts for the majority of retracted scientific publications. **Proc Natl Acad Sci USA**, 2012;109:17028-33. Disponível

em: <http://www.pnas.org/content/109/42/17028>. Acesso em 23 ag 2014.

FRIEDBERG, M. et al.. Evaluation of conflict of interest in economic analyses of new drugs used in oncology. **J. Am. Med. Assoc.**, v. 282, p.1453-1457, 1999.

GRECO, D.; DINIZ, N. M. Conflicts of interest in research involving human beings. **J. Int. Bioethique**, v. 19, n. 1-2, p. 143-154, 202-203, 2008.

HEERLEIN, A. What is the impact of financial conflicts of interest on the development of psychiatry? **World Psychiatry**. v. 6, n. 1, p. 36-37, 2007.

HERXHEIMER, A. Relationships between the pharmaceutical industry and patients' organizations. **British Medical Journal**, v. 326, p. 1208-1210, 2003.

HOLMES, D. R. JR. et al. Conflict of interest. **Am. Heart J.**, v. 147, p. 228-237, 2004.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo. Editora 34.2003.

JAGSI, R. et al. **Frequency, nature, effects, and correlates of conflicts of interest in published clinical cancer research**. **Cancer**, v. 115, n. 12, p. 2783-2791, 2009.

JIBSON, M. Medical Education and the Pharmaceutical Industry: Managing an Uneasy Alliance. **Acad. Psychiatry**, v. 30, p. 36-39, 2006.

LÓPEZ, R. e KROEGER, A. Intervenciones educativas populares contra el uso inadecuado de medicamentos. **Bol. Of. Sanit. Panam.** 116(22):135-145,1994.

LUBENOW, J. A.. **As críticas de Axel Honneth e Nancy Fraser à Filosofia política de Jürgen Habermas**. *Veritas*, v. 55, n. 1, jan./abr. 2010, p. 121-134.

MONTORI, V. M. et al. Randomized trials stopped early for benefit a systematic review. **Journal of the American Medical Association**, v. 294 , p. 2203-2209, 2005.

MOORE, T et al. **Development Times, Clinical Testing, Postmarket Follow-up, and Safety Risks for the New Drugs Approved by the US Food and Drug Administration**. *JAMA Intern Med*. Published online October 28, 2013. doi:10.1001/jamainternmed.2013.11813. Disponível em <http://archinte.jamanetwork.com/article.aspx?articleid=1761922>. Acesso em 26 de abr. 2014.

NOBRE, M. “Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica”, p. 13-18; Werle & Melo, “Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth”, in: Nobre. **Curso livre de Teoria Crítica**, Papirus, 2008, p. 183-198.

PALÁCIOS, M. O conflito de interesses nas pesquisas que envolvem humanos. In: SCHRAMM, F. R. et al. (Org.). **Bioética, riscos e proteção**. Rio de Janeiro: UFRJ; FIOCRUZ, 2005, 256 p.

RAVAGNANI, H. B. **Uma introdução à Teoria Crítica de Axel Honneth**. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 2, n° 3, 2009, pp 51-67.

RIECHELMANN, R. P. et al.. Disclosure of conflicts of interest by authors or clinical trials and editorials in oncology. **J. Clin. Oncol.**, v. 25, p. 4642-4647, 2007.

SAAVEDRA, G.; SOBOTTKA, E. Int. à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**. Vol. 8, N° 1. (2008). Disponível: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/4319/3261>. Acesso em 26 de abr.2014.

SMITH, R. Conflicts of interest: how money clouds objectivity. **J. R. Soc. Med.**, v. 99, p. 292-297, 2006.

SPECE, R. G.; SHIMM, D.S.; BUCHANAN, A. E. **Conflicts of interest in clinical practice and research**. New York, Oxford University Press, 1996. 453 p.

STENECK, N. Research Integrity: Going Global. In Brazilian Meeting on Research Integrity, Science and Publication Ethics (III BRISPE). São Paulo, SP, Brasil, 2014.

TERESKERZ, P. M. et al. Prevalence of industry support and its relationship to research integrity. **Account Res.**, v. 16, n. 2, p. 78-105, 2009.

THOMPSON, D. F. Understanding financial conflicts of interest. **N. Eng. J. Med.**, v. 329, p. 573-576, 1993.

VASCONCELOS, SMR; CASSIMIRO, MC; MARTINS, MFM; PALACIOS, M. **Addressing conflicts of interest in the research paper: a societal demand in contemporary science?**. Brazilian journal of medical and biological research, v. 46, p. 1007-1013, 2013. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-879X2013001201007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-879X2013001201007&lng=en&nrm=iso). Acesso em 03 de dez. 2013.

# A república mundial de Otfried Höffe

*Diego Carlos Zanella<sup>1</sup>*

## I. Introdução

Nos últimos vinte anos, pelo menos, Otfried Höffe (1943-) vem defendendo a ideia de uma república mundial entendida como um Estado mínimo, subsidiário e federal.<sup>2</sup> De modo geral, Höffe volta-se a uma ideia de Immanuel Kant (1724-1804) para fundamentar a sua proposta. Nesse sentido, alguém que se ocupe com o tema da filosofia política e que tenha refletido especialmente sobre a possibilidade da paz mundial, não poderia deixar de mencionar o nome de Kant e de seu famoso esboço filosófico *Zum ewigen Frieden* (1795).

Höffe se ocupa com a questão de para onde esse caminho já escolhido poderia conduzir e para onde ele deveria conduzir. Nesse artigo, tenho a pretensão de mostrar como Höffe fundamenta a necessidade e também a relação entre os Estados para se constituírem legalmente e como o

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia. Professor dos cursos de Filosofia e Direito do Centro Universitário Franciscano – UNIFRA, em Santa Maria – RS.

<sup>2</sup> Veja-se i) livros: *Kategorische Rechtsprinzipien* (1995), p. 249ss; *Vernunft und Recht* (1996), p. 106ss; *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* (1999), especialmente a segunda parte, p. 229ss; „*Königliche Völker*“ (2001), p. 221ss; ii) artigos: „*Völkerbund oder Weltrepublik*“ (1995, <sup>2</sup>2004), p. 109-132; „*Eine Weltrepublik als Minimalstaat. Zur Theorie internationaler politischer Gerechtigkeit*“ (1996), p. 154-171; „*Globalität statt Globalismus. Über eine subsidiäre und föderale Weltrepublik*“ (2002), p. 8-31; „*Vision Weltrepublik. Eine philosophische Antwort auf die Globalisierung*“ (2008), p. 380-396.

requerido princípio da democracia e da justiça política permite apenas uma república mundial como um Estado mínimo, subsidiário e federal. Por razões de espaço e por se tratar de um artigo introdutório, a maior parte das eventuais objeções à respectiva teoria não serão descritas nem abordadas.

Já que ninguém poderia esquecer-se de mencionar o nome de Kant e de seu famoso tratado *À paz perpétua* ao se ocupar com a filosofia política, esse artigo será concluído com uma tentativa de comparação entre Höffe e Kant, embora eu não tenha como objetivo a apresentação do pensamento de Kant nesse artigo.

## II. A ideia de república mundial

Höffe tem como ponto de partida o fenômeno da globalização, que para ele não é nenhum fenômeno novo.<sup>3</sup> A globalização iniciou há mais de quatro mil anos atrás como uma troca cultural entre o Egito e a Mesopotâmia e se manifestou cedo na rápida globalização da filosofia que se espalhou da Ásia menor para Atenas, para a região do Mediterrâneo e, por fim, por todo o mundo. Mesmo a rápida globalização moderna não pode ser limitada apenas aos mercados econômico e financeiro, como frequentemente se faz.<sup>4</sup> “A globalização é a universalização apesar de ou precisamente através da integração de particularidades sem assimilá-las forçosamente e a filosofia investiga os princípios dessa universalização para utilizá-los no desenvolvimento contínuo da humanidade”.<sup>5</sup> Nesse sentido, Höffe entende

---

<sup>3</sup> Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 13ss.

<sup>4</sup> Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 22s. Além disso, veja-se também: FIGUEROA, D. *Philosophie und Globalisierung*; RADEMACHER, T. *Kants Antwort auf die Globalisierung*.

<sup>5</sup> „Die Globalisierung ist Universalisierung trotz oder gerade durch die Integration von Besonderheiten, ohne diese zwingend zu assimilieren und die Philosophie untersucht die Prinzipien dieser Universalisierung,

que a filosofia é a advogada (*Anwalt*) da humanidade, pois “desde o seu início, a filosofia se sujeita a uma pretensão de universalidade: ela procura problemas gerais, frequentemente universais, por meio de argumentos universalmente válidos, do mesmo modo, declarações universalmente válidas”.<sup>6</sup> Consequentemente, Höffe fala de uma globalização no plural<sup>7</sup> e a descreve em três dimensões da comunidade global comum.

Primeiro, há uma comunidade global de violência em guerra, em criminalidade transnacional e inclusive também em dano ambiental. A dimensão potencial e a destruição das guerras atingem o mais tardar – na era nuclear (*Atomzeitalter*) – toda a terra e a criminalidade organizada não para com o comércio de armas, drogas e pessoas – já há bastante tempo – frente às fronteiras internacionais. Também pertence a essa comunidade de violência uma memória mundial crítica que lembra idealmente grandes atos de violência, não simplesmente de maneira parcial, e, desse modo, essa memória mundial crítica atua preventivamente contra futuros atos de violência.<sup>8</sup>

Segundo, existe o destino comum humano em uma comunidade mundial de cooperação. Aqui, nas áreas da economia, finanças, comunicações e transportes, a

---

um diese für eine Weiterentwicklung der Menschheit zu nutzen“ (RADEMACHER, T. *Kants Antwort auf die Globalisierung*, p. 229).

<sup>6</sup> „Seit ihren Anfängen unterwirft sich die Philosophie einem Universalitätsanspruch: Zu generellen, oft universalen Problemen sucht sei mittels universal gültiger Argumente ebenso universal gültige Aussagen“ (HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, p. 34).

<sup>7</sup> Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, p. 14ss; cf. HÖFFE, O. „Globalität statt Globalismus. Über eine subsidiäre und föderale Weltrepublik“. In: LUTZ-BACHMANN, M. & BOHMAN, J. *Weltstaat oder Staatenwelt?* p. 8ss.

<sup>8</sup> Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, p. 15s;

cooperação tem uma parte extremamente importante, mas não a única. Os meios de comunicação de massa se globalizam e, com eles, a cultura dos jovens, assim como também o turismo, as ciências como a medicina e as técnicas, e também a educação escolar e universitária. A opinião pública crescente, que inclui a referida memória mundial crítica, também pertence a essa segunda dimensão. Ela se exhibe nos protestos mundiais contra as violações dos direitos humanos e se reforça através da ampliação do direito internacional e através da ação de organizações governamentais e não governamentais.<sup>9</sup>

Terceiro, existe o sofrimento (*Noî*) e a dor (*Leid*). Nessa dimensão da comunidade global estão, por exemplo, as catástrofes naturais, o subdesenvolvimento econômico e político, a pobreza, a fome, os movimentos de refugiados, assim como também os movimentos de migração.<sup>10</sup>

A partir dessas três dimensões<sup>11</sup> surge a necessidade de ação global que os Estados individuais não conseguem realizar sozinhos. Algumas tarefas podem ser executadas através da cooperação ou por meio de alianças políticas, como, por exemplo, a União Europeia. Outras, no entanto, como a paz mundial, a preservação global do meio-ambiente ou a Corte Penal Internacional (*International Criminal Court*), sempre irão encontrar obstáculos no interesse egoísta dos Estados individuais e não podem ser resolvidos ou, pelo menos, não de modo satisfatório. Por essa razão, se necessita de uma nova solução, uma solução que supere as querelas interestatais, que solucione as tarefas pendentes e, assim, a necessidade de ação global pode ser realizada.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, p. 16ss.

<sup>10</sup> Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, p. 20.

<sup>11</sup> Veja-se também: HÖFFE, O. „Globalität statt Globalismus. Über eine subsidiäre und föderale Weltrepublik“. In: LUTZ-BACHMANN, M. & BOHMAN, J. *Weltstaat oder Staatenwelt?*

<sup>12</sup> Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, p. 21ss.

---

### III. O Nível Nacional da República Mundial

Há, para Höffe, quatro formas essenciais de regulamentação<sup>13</sup> e de acordo com as quais os Estados individuais poderiam ser organizados.

- I. O Estado ultra mínimo (*Ultraminimalstaat – UMS*) representa um estado de natureza secundário, porque se chega ao acordo sobre regras comuns e se promete o respeito a elas, mas não se estabelece nenhum poder executivo central, o que poderia resultar na aprovação do descumprimento das regras.
- II. O Estado mínimo (*Minimalstaat – MS*) chega ao acordo sobre o mínimo possível de regras limitadoras da liberdade e sobre um terceiro neutro, geralmente o Estado que possui a competência para interpretar e executar a lei. Assim, cria-se o que comumente é chamado de um Estado vigia, isto é, um regime *laissez-faire*.<sup>14</sup>
- III. O Estado constitucional social (*sozialer Verfassungsstaat – SVS*) se diferencia da forma anterior apenas pelo fato de que se chega ao acordo por ainda mais regras que reduzem mais ainda a própria liberdade, mas que recebe do Estado não apenas a proteção de inimigos externos e internos, mas também o apoio aos mais variados problemas.
- IV. A quarta e última forma de regulamentação é o Estado absolutista (*absolutistischer Staat – AS*) ou o Estado totalitário (*totalitärer Staat – TS*), no qual a liberdade é abolida por completo. O povo transfere a sua soberania

---

<sup>13</sup> Cf. Höffe, O. *Vernunft und Recht*. p. 110s.

<sup>14</sup> *Laissez-faire* é a política que se baseia na ideia de que os governos e a lei não deveriam interferir nos negócios, finanças ou nas condições de vida das pessoas que trabalham.

para uma pessoa ou um grupo de pessoas que pode, então, dominar com uma soberania ilimitada sobre todos os outros.

Em todas essas quatro formas de regulamentação, “a comunidade jurídica se constitui através da abdicação da liberdade daqueles que formam a comunidade”,<sup>15</sup> em que, para Höffe, duas dessas quatro possíveis formas de regulamentação excluem uma comunidade justa.

O Estado ultra mínimo (*Ultraminimalstaat – UMS*) é descartado porque as regras da comunidade têm que ser definidas, interpretadas e executadas por alguém ou alguma instituição.<sup>16</sup> O Estado absolutista, como o de Hobbes, por exemplo, é rejeitado por Höffe por causa dos horrores do estado de natureza, pois ele contradiz um dos quatro princípios da justiça política apresentados por Höffe.

O primeiro princípio é a existência e a primazia das regras, isto é, o direito. Já que o direito não se realiza por si só, existe o segundo princípio, a saber, a existência de um poder público que protege o direito. Para que essa autoridade não faça um mau uso de seu poder, e, de acordo com o terceiro princípio, como toda a autoridade provem do povo, isso se chama democracia. O quarto princípio da justiça política prescreve o respeito obrigatório dos direitos humanos. Somente em uma sociedade que possa satisfazer, pelo menos, todos os quatro princípios e com isso a exigência da democracia deduzida a partir deles, é que pode haver, segundo Höffe, justiça política e ser chamada de república.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> „In allen vier Fällen konstituiert sich die Rechtsgemeinschaft durch Freiheitsverzicht derjenigen, die die Gemeinschaft bilden“ (HÖFFE, O. *Vernunft und Recht*. p. 111).

<sup>16</sup> De certo modo, isso já aparece no *Leviathan*, de Thomas Hobbes. Veja-se, por exemplo, a primeira parte – *Do Homem* – e a segunda parte – *Da República*.

<sup>17</sup> Cf. HÖFFE, O. *Gerechtigkeit*. p. 97.

#### IV. A passagem do nível nacional ao nível internacional

Pode-se equiparar, portanto, a relação dos Estados com os indivíduos em um aspecto essencial, afirma Höffe. Os Estados “não são, na verdade, nenhuma totalidade orgânica, mas sujeitos coletivos capazes de decisão e de ação”<sup>18</sup> que tomam internamente decisões vinculativas e que assinam externamente tratados com outros Estados. Se não existe nenhum ordenamento jurídico em comum, os Estados se encontram entre si em um estado de natureza – exatamente como os indivíduos fariam nesse caso – em uma condição sem leis, na qual a estabilidade política depende de um equilíbrio de poderes (*balance of power, Machtgleichgewicht*) e os conflitos são resolvidos, em caso de necessidade, com autoridade. Sem um ordenamento jurídico internacional não haverá nenhuma paz mundial e uma democratização de todos os Estados também não pode modificar nada.<sup>19</sup> Já que os Estados e os homens podem ser tratados de modo igual em um aspecto relevante, então não vale apenas para os homens, mas também para os Estados, onde quer que eles se encontrem, pois a arbitrariedade (*Willkür*) e a violência (*Gewalt*) devem ser superadas, primeiro, por meio do direito, segundo, por meio da estatalidade, e, terceiro, com a ajuda de uma democracia. Nesse sentido, uma república mundial pode valer como normativamente requerida em relação com a já mencionada necessidade de ação global e com a democracia válida em nível nacional.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> „Sie sind zwar keine organischen Ganzheiten, aber entscheidungs- und handlungsfähige Kollektivsubjekte“ (HÖFFE, O. *Gerechtigkeit*. p. 97).

<sup>19</sup> Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 282ss.

<sup>20</sup> Cf. HÖFFE, O. „Globalität statt Globalismus. Über eine subdiäre und föderale Weltrepublik“. In: LUTZ-BACHMANN, M. & BOHMAN, J. *Weltstaat oder Staatenwelt?* p. 13.

## V. O nível global ou internacional da república mundial

De modo análogo às quatro formas de regulamentação dos Estados individuais, também há no nível internacional quatro variantes da forma de uma comunidade de direito internacional.<sup>21</sup> A primeira opção se constitui em um Estado mundial ultra mínimo (*ultraminimaler Weltstaat – UMWS*) que apresenta uma organização mundial sem poderes coercitivos. Todos os Estados individuais protegem a sua soberania e, desse modo, assinam tratados multilaterais que devem assegurar a cooperação e a paz. O respeito desses contratos depende, por um lado, apenas da boa vontade dos parceiros contratantes ou das ameaças de sanções dos agrupamentos mais poderosos de Estados. Por outro lado, isso seria uma violação do contrato em benefício dos agrupamentos mais poderosos, pois não haveria ninguém que pudesse restringir e impedir essa quebra de contrato. Desse modo, a estabilidade política está constantemente em ameaça e o equilíbrio de poder não funcionaria. Na verdade, existe um direito, mas em caso de emergência, deveria se afastar da autoridade porque não existe nenhum poder global para a execução do direito. Höffe recusa esse modelo de Estado ao nível global, pois as tarefas da necessidade de ação global devem “ser realizadas de acordo com o padrão de aquisição moral-político dos modernos, do Estado de direito democrático, social e ecológico”.<sup>22</sup>

Höffe concede, apesar dessa rejeição, que o Estado mundial ultra mínimo (*ultraminimaler Weltstaat – UMWS*) apresenta um objetivo intermediário, que vale a pena

---

<sup>21</sup> Cf. HÖFFE, O. *Vernunft und Recht*. p. 114ss.

<sup>22</sup> „[...] nach dem Muster der moralisch-politischen Errungenschaft der Moderne, des demokratischen, sozialen und ökologischen Rechtsstaates, bewältigt werden“ (HÖFFE, O. *Gerechtigkeit*. p. 99).

(*lobnend*), no caminho para um Estado mundial extremamente mínimo (*extrem minimaler Weltstaat – EMWS*) ou para um Estado mundial constitucional social (*sozialer Verfassungsweltstaat – SVWS*) que podem ser deduzidos analogamente do nível nacional. Em ambos os modos, há um Estado secundário que está acima dos Estados individuais, que possui um uso legítimo da força e, desse modo, pode conseguir validade ao direito internacional.

De modo similar, como há um Estado absolutista ou totalitário ao nível nacional, há também, no nível internacional, um Estado mundial homogêneo (*homogener Weltstaat – HWS*). Os Estados individuais libertam-se, como anteriormente os indivíduos, de todo o tipo de soberania, passam a ser completamente determinados pelo Estado mundial e finalmente, são dissolvidos por ele e nele. Obviamente, o Estado mundial homogêneo também não recebe o consentimento de Höffe, pois, pelo processo de legitimação da estatalidade, também essa forma é sempre limitada. Já que os Estados individuais se encarregam da proteção primária dos direitos e o Estado mundial deve apenas assegurar a coexistência deles. A limitação, portanto, está na estatalidade secundária do Estado mundial.

A variante da navalha de Ockham<sup>23</sup> desenvolvida por Höffe, em dois níveis de um princípio econômico-político, significa, no primeiro nível, que somente deve ser criada uma unidade política, se ela também é realmente necessária. “De acordo com o segundo nível, novas unidades políticas não deveriam mais conservar competências como

---

<sup>23</sup> É um princípio de economia da escolástica que ainda hoje encontra aplicação nas teorias das ciências e na metodologia acadêmica. O princípio afirma que a explicação para qualquer fenômeno deve assumir apenas as premissas estritamente necessárias à explicação do fenômeno e eliminar todas as outras que não causariam qualquer diferença aparente nas hipóteses ou teoria.

indispensáveis, se elas se revelarem necessárias”.<sup>24</sup> Assim, esse segundo nível argumenta contra a quarta opção, contra o Estado mundial homogêneo, porque ele significa uma demasiada acumulação de competências em estatalidade mundial.

Além disso, Höffe reivindica instituições de unidades maiores do que as estatais, portanto, unidades continentais intermediárias, segundo o modelo da União Europeia.<sup>25</sup> Desse modo, em adição à separação horizontal de poderes, também é realizada uma separação vertical de poderes e o Estado mundial pode ser chamado de federal. No entanto, todo nível político – em conformidade com o segundo nível da navalha de Ockham – deve ter apenas a incumbência das tarefas que não poderiam ser solucionadas em um nível mais baixo. O Estado mundial deve também ser, portanto, subsidiário e chama-se república mundial por causa dos quatro princípios da justiça política e por causa de uma ordenação democrática mundial. Ao todo, Höffe reivindica uma república mundial federal e subsidiária.<sup>26</sup>

Para legitimar a república mundial, Höffe estabelece três estratégias.<sup>27</sup> A primeira estratégia, a saber, a legitimação exclusiva dos cidadãos assume que os interesses dos Estados são legitimados, de qualquer maneira, pelos cidadãos e, por isso, se poderia deixar os Estados individuais de fora. Toda a população mundial concordaria sozinha com a criação de uma república mundial e tomaria as decisões. Entretanto,

---

<sup>24</sup> „Zufolge der zweiten Stufe sollen neue politische Einheiten, wenn sie sich als notwendig erweisen, nicht mehr Kompetenzen als unabdingbar erhalten (HÖFFE, O. *Vernunft und Recht*. p. 118).

<sup>25</sup> Cf. HÖFFE, O. „*Vision Weltrepublik*“. In: BRUGGER, W. & NEUMANN, U. & KIRSTE, S. *Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert*. p. 388.

<sup>26</sup> Cf. HÖFFE, O. „*Globalität statt Globalismus. Über eine subdiäre und föderale Weltrepublik*“. In: LUTZ-BACHMANN, M. & BOHMAN, J. *Weltstaat oder Staatenwelt?*; cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 126ss.

<sup>27</sup> Cf. HÖFFE, O. *Gerechtigkeit*. p. 100s.

contra esse tipo de legitimação também existe o argumento de que há um direito por uma estatalidade individual e que os cidadãos de um Estado formam uma coletividade, cujo interesse não pode ser reduzido ao interesse dos indivíduos. A segunda estratégia, a saber, a legitimação exclusiva dos Estados afirma que os Estados individuais estão autorizados para legitimar a república mundial porque eles representam tanto o interesse da coletividade quanto o interesse dos cidadãos individuais. Höffe recusa, entretanto, ambas as estratégias, porque também existem coletividades que se estendem para além das fronteiras nacionais. Como exemplos, ele cita a diáspora dos irlandeses, judeus e curdos, mas também, *hobbies*, línguas e religiões. Uma vez que essas duas primeiras estratégias não são satisfatórias, Höffe propõe como uma terceira estratégia um compromisso que se constitui na combinação de ambas as possibilidades. O cidadão do mundo e os Estados individuais devem contribuir comumente para a legitimação e firmam um duplo contrato republicano-mundial, o qual é visto a partir da teoria do contrato social. Todos os poderes da república mundial proveem, portanto, de seu “duplo povo: da comunidade de todos os homens e da comunidade de todos os Estados”.<sup>28</sup> O poder legislativo mundial, constituído por um parlamento mundial, pode refletir essa dupla estratégia na forma de duas câmaras. Uma delas seria a representação dos cidadãos que poderia ser chamada de parlamento mundial (*Welttag*) e a outra câmara poderia ser a representação dos Estados chamada de conselho mundial (*Weltrat*).<sup>29</sup> O sistema parlamentar proposto por Höffe

---

<sup>28</sup> „[...] doppelten Staatsvolk aus: von der Gemeinschaft aller Menschen und von der aller Staaten“ (HÖFFE, O. *Gerechtigkeit*. p. 101).

<sup>29</sup> „Das höchste Organ, der Weltgesetzgeber als einem Weltparlament, könnte jedenfalls aus zwei Kammern bestehen, aus einem Welttag als der Bürgerkammer und einem Weltrat als der Staatenkammer“ (HÖFFE, O.

lembra muito a estrutura federal da República Federativa da Alemanha (*Bundesrepublik Deutschland*), da qual o próprio Höffe é bastante consciente.<sup>30</sup>

Correspondentes a essas duas áreas, a república mundial também tem duas áreas principais de responsabilidade e que formam, ao mesmo tempo, uma república federativa mundial (*Weltbundesrepublik*). A primeira área de responsabilidade evita e resolve os conflitos interestatais, na melhor das hipóteses, através de um ordenado processo de acordo com o direito internacional e não através da guerra. A segunda área de responsabilidade está na regulamentação das relações entre os indivíduos com outro(s) Estado(s) e os seus cidadãos. Isso poderia melhor ocorrer com a criação de um direito cosmopolita (*Weltbürgerrecht*) com o qual também deveria ser regulada a adição de outros contatos não estatais, como os contatos entre associações, empresas e organizações.<sup>31</sup>

O poder central da república pode atribuir-lhe uma competência, isto é, a capacidade para se proporcionar mais competências do que o pretendido. Assim, se poderia chegar a uma redução progressiva ou repentina dos direitos dos Estados individuais em benefício do Estado mundial. Höffe leva esse risco muito a sério e sugere que ele deve ser solucionado, pelo menos, através da separação horizontal dos poderes e da medida de precaução institucional. Entretanto, ele avança ainda mais ao atribuir aos Estados os direitos fundamentais inalienáveis cujo respeito eles podem reivindicar perante um tribunal mundial. “Como os indivíduos, assim, os Estados também têm um direito ao corpo e à vida e um direito à propriedade, acima de tudo, um

---

„*Vision Weltrepublik*“. In: BRUGGER, W. & NEUMANN, U. & KIRSTE, S. *Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert*. p. 395).

<sup>30</sup> Cf. RADEMACHER, T. *Kants Antwort auf die Globalisierung*. p. 244; cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 310.

<sup>31</sup> Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 354ss.

direito à integridade territorial; além disso, eles também têm um direito à autodeterminação política e cultural”.<sup>32</sup> Por fim, Höffe concede bastante espaço ao direito à diferença. Esse direito é muito semelhante ao direito à individualidade e deve proteger a especificidade dos Estados, já que o risco de perda de características culturais sob a ideia de um Estado mundial aparece ainda maior.<sup>33</sup>

## VI. Kant e Höffe: uma tentativa de comparação

Por fim e em termos comparativos, pode-se falar de uma semelhança entre os projetos de Kant e de Höffe. Essa semelhança se constitui em que ambos os filósofos querem a paz – paz mundial como paz perpétua – que deve ser realizada através do direito. Do mesmo modo, os dois também concordam que o equilíbrio (*balance of power; Gleichgewicht*) das relações de poder não é suficiente para uma paz assegurada e estável devido à sua fragilidade.<sup>34</sup> Além do mais, encontra-se em Kant a exigência de que “a constituição civil em cada Estado deve ser republicana” (ZeF VIII, 349). Essa exigência republicana em Kant lembra a exigência democrática em Höffe com a diferença de que o republicanismo kantiano se restringe ao âmbito interno dos

---

<sup>32</sup> „Wie Individuen, so haben auch Staaten ein Recht auf Leib und Leben und ein Recht auf Eigentum, hier vor allem einen Anspruch auf territoriale Unversehrtheit; darüber hinaus haben sie ein Recht auf politische und kulturelle Selbstbestimmung“ (HÖFFE, O. *Vernunft und Recht*, p. 120).

<sup>33</sup> Cf. HÖFFE, O. *Gerechtigkeit*, p. 100s; cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, p. 120ss.

<sup>34</sup> „Und keine dieser Möglichkeiten schafft eine stabile Situation; wie die Macht, so ist die Gegenmacht, mithin auch der Friede fragil“ (HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, p. 274). Veja-se também o texto kantiano, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (Gemein VIII, 312).

Estados individuais, enquanto que Höffe expande a sua proposta também ao nível internacional, assim, ele fala de uma exigência democrática mundial.<sup>35</sup> Uma razão para isso pode ser devido ao fato de que Kant considerava a tendência para a paz das democracias (ou repúblicas) por ser muito forte e que por si só já apresentava a paz perpétua em vista (cf. ZeF VIII, 351). Höffe, no entanto, não acredita que a democratização (ou republicanização) do Estado mundial seja suficiente para se alcançar a paz mundial e para se resolver os problemas mundiais que ainda não existiam nessa escala na época de Kant.

Outra diferença entre ambos os autores reside no fato de que Kant se contentou com uma simples liga de nações que não é nenhum Estado mundial, mas uma federação de Estados livres, e, assim, deixou de lado o argumento a favor de uma república mundial (cf. ZeF VIII, 357). Devido ao tamanho e à complexidade das atividades, a república mundial tornaria a atividade governamental impossível, as leis perderiam o seu efeito e ela se arruinaria em um “despotismo sem alma” e sucumbiria, por fim, em anarquia (cf. ZeF VIII, 367). Para Höffe, Kant deixou-se dissuadir pelos argumentos pragmáticos de sua lógica e não viu que apenas um Estado mundial ultra mínimo com competências limitadas cumpriria a sua analogia contratual da superação do estado de natureza.<sup>36</sup> Embora ambos – tanto Kant quanto Höffe – se utilizem dessa analogia para pensar os Estados em um estado de natureza, ambos chegam a resultados diferentes: uma federação de Estados livres e um Estado mundial extremamente mínimo. Outro resultado, no entanto, é igual para os dois: a criação de um direito cosmopolita é defendida tanto por Kant quanto por

---

<sup>35</sup> Cf. HÖFFE, O. „Globalität statt Globalismus. Über eine subdiäre und föderale Weltrepublik“. In: LUTZ-BACHMANN, M. & BOHMAN, J. *Weltstaat oder Staatenwelt?* p. 12s.

<sup>36</sup> Cf. HÖFFE, O. „Königliche Völker“. p. 225.

---

Höffe, embora ele ainda pareça ter que ser elaborado, mesmo depois de ter sido mencionado por Kant há mais de 200 anos.

### **Referências Bibliográficas**

FIGUEROA, Dimas. **Philosophie und Globalisierung**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e de Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HÖFFE, Otfried. (Hg.) **Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden**. Berlin: Akademie Verlag, <sup>2</sup>2004.

HÖFFE, Otfried. **„Königliche Völker“**. Zu Kants kosmopolitische Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001.

HÖFFE, Otfried. **Demokratie im Zeitalter der Globalisierung**. München: C. H. Beck, 1999.

HÖFFE, Otfried. **Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger**: Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung. München: C. H. Beck, 2004.

HÖFFE, Otfried. **„Für und Wider eine Weltrepublik“**. In: CHWASZCZA, C.; KERSTING, W. (Hg.). **Politische Philosophie der internationalen Beziehungen**. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1998. p. 204-222.

HÖFFE, Otfried. **Vernunft und Recht.** Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, <sup>2</sup>1998.

HÖFFE, Otfried. „**Eine Weltrepublik als Minimalstaat.** Zur Theorie internationaler politische Gerechtigkeit“. In: MERKEL, R. & WITTMANN, R. (Hg.). „**Zum ewigen Frieden**“. Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. p. 154-171.

HÖFFE, Otfried. „**Globalität statt Globalismus.** Über eine subsidiäre und föderale Weltrepublik“. In: LUTZ-BACHMANN, M. & BOHMAN, J. (Hg.) **Weltstaat oder Staatenwelt?** Für und Wider die Idee einer Weltrepublik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002. p. 8-31.

HÖFFE, Otfried. **Gerechtigkeit.** Eine philosophische Einführung. München: C. H. Beck, <sup>4</sup>2010.

HÖFFE, Otfried. „**Vision Weltrepublik.** Eine philosophische Antwort auf die Globalisierung“. In: BRUGGER, W. & NEUMANN, U. & KIRSTE, S. (Hg.) **Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008. p. 380-396.

HÖFFE, Otfried. **Kategorische Rechtsprinzipien.** Ein Kontrapunkt der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

HÖFFE, Otfried. „**Völkerbund oder Weltrepublik?**“. In: HÖFFE, O. (Hg.) **Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden.** Berlin: Akademie Verlag, <sup>2</sup>2004. p. 109-132.

KANT, Immanuel. **Zum ewigen Frieden.** In: KANT, I. **Kants Werke.** Akademie Textausgabe. 9 Bände. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

---

RADEMACHER, Torsten. **Kants Antwort auf die Globalisierung**. Berlin: Logos Verlag, 2010.

# A sociedade internacional e o pluralismo

*Magnus Dagios<sup>1</sup>*

## 1. A sociedade internacional e o pluralismo

Martin Griffiths em seu livro *Realism, Idealism and International Politics* defende que o autor neoclássico do realismo Hans Morgenthau e o autor neorrealista Kenneth Waltz não são realistas, no sentido como a palavra deveria ser entendida. Ele pretende resgatar o real sentido da palavra realismo e idealismo e, por isso, critica a ideia de que a corrente realista nas relações internacionais é de fato realista. Para Griffiths, os realismos de Morgenthau e Waltz na verdade são idealismos:

In this study, I have characterized Morgenthau and Waltz as idealists, not realists. Their Work is tainted, respectively, by nostalgia and complacency. In their fundamental assumptions about international politics, both reify the abstraction of necessity over freedom. Prescriptively, Morgenthau lives in the past, hoping that it might be revived despite his barely disguised contempt for the immaturity of the superpowers as fit to continue European traditions of diplomatic statecraft. Waltz, in contrast, reifies the present (circa 1979), finding comfort in the mere fact that a bipolar system, regardless of the nature and relationship

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia e Professor da Fundação Universidade Federal de Rondônia.

---

between the states that dominate it, is apparently the best guarantee of stability in an anarchical world.<sup>2</sup>

O autor que de fato mereceria o nome de realista seria Hedley Bull:

Of the three writers, Bull comes closest to meeting the descriptive attributes of realism. His metatheoretical presuppositions about subject-matter recognize its self-contradictory and heterogeneous nature. Prescriptively, he neither the abstraction of necessity – a counsel of cold comfort – nor does he reify that of freedom. Instead, he steers a middle path between these forms of idealism which are present in practice and codified in thought by the extreme formulations which occupy each side of Martin Wight's trialectic.<sup>3</sup>

Para Griffiths, o realista não seria aquele que defenderia apenas a necessidade, ou somente a liberdade, mas que saberia entender a heterogeneidade dos fatos, e as dificuldades de aplicação de uma liberdade totalmente abstrata incapaz de perceber as resistências da estrutura social. O significado do termo realismo é muitas vezes negligenciado, e usado nas mais diversas maneiras para significar e justificar as “razões apropriadas”, para recomendar alguma proposta, por isso tem sido chamado por Quincy Wright de um termo de propaganda:

According to which everyone sought to commend whatever policy he favoured by calling it 'realistic'. The terms do not ... throw light on the policies, institutions, personalities, or theories which they are used to qualify

---

<sup>2</sup> GRIFFITHS, Martin. *Realism, Idealism and International Politics*. New York: Routledge, 1992. p. 159.

<sup>3</sup> Idem. p. 159.

---

but only on the attitudes toward them of the speaker and, it is hoped, of the listener. From this usage we learn that in the past two decades political propagandists have regarded 'realism' as a plus term and 'idealism' as a minus term.<sup>4</sup>

Como ressalta Griffiths, autores como Morgenthau e Waltz relacionam aquilo que eles pensam com o significado ordinário do termo “realista”, contudo não questionam que estão tomando por auto evidente um termo vago e cheio de controvérsias, sem pensar sobre o que eles estão dizendo quando afirmam que são realistas. Para Griffiths, seguindo Robert Berki (*On Political Realism*), que desenvolveu certas categorias para repensar o termo realismo, o realismo deveria se transformar, para de fato ser realista, em um termo sintético, ou seja, não um termo tautológico analítico que expressasse somente a noção de que ser realista é estar adequado para entender a realidade, alguém competente e com habilidades para captar de forma precisa o mundo, sem contudo de fato entender o mundo em sua substância heterogênea e pluralista.

Nesse sentido, ao expressar a analiticidade do termo realismo, como é entendido pelos realistas neoclássicos e neorealistas, o realismo, ao invés de expressar a substância heterogênea do mundo, seria na verdade, e estaria muito mais próximo de ser uma posição política, muito mais uma prescrição do que uma descrição dos fatos políticos. Para ser de fato um realista e preservar o significado do termo, e sair de uma abstração metafísica que tenta obscurecer o significado de ser realista, o realismo não deveria estar ligado a uma escola de pensamento, um mero veículo de aprovação para as políticas que se pensa serem as mais adequadas, mas um termo que indicasse a relação de um pensamento com

---

<sup>4</sup> WRIGHT, Q. Realism and idealism in international politics'. World Politics, October 1952, vol. 5. no. 1, pp. 116-29 apud. GRIFFITHS, Op. Cit. p. 6.

uma realidade heterogênea em uma dada situação histórica. Da mesma forma, o conceito de idealismo seria definido como aquilo que não considera essa realidade, possui noções abstratas do que vem a ser os fatos e as normas, e não uma escola de pensamento com suas posições políticas simplesmente. Por isso, que para Griffiths, realismo e idealismo “are relative terms, not absolute dichotomies. They are related to each other in a ‘more or less’ manner along a continuum”.<sup>5</sup>

Realismo e idealismo não são termos fixos, mas dinâmicos, sendo que o realista conseguiria entender essa pluralidade, enquanto o idealista se fixaria na tentativa de superá-la, com noções abstratas (idealismo imaginário). Com isso se entende que a definição que Griffiths possui de Morgenthau e Waltz se explicita na ideia de um idealismo. Não num idealismo imaginário, que tentaria implementar conceitos e medidas de outro mundo, mas um idealismo que se fixa não na substância heterogênea da realidade, mas em certos valores únicos, com uma necessidade a-histórica, entre eles a ideia do egoísmo racional. Desse modo, Griffiths define o que entende por realismo político:

A dialectical view of the world therefore arises from the presupposition that ‘reality *qua* practice’ is self-contradictory. Political realism is the conscious awareness of this heterogeneity as a given; political idealism, in turn, is the denial of such heterogeneity, presupposing the autonomy and reification of its ontological referent – either necessity or freedom, one-sided abstractions which are then superimposed upon immediacy.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> GRIFFITHS, Martin. Realism, Idealism and International Politics. New York: Routledge, 1992. p. 8.

<sup>6</sup> Idem. p. 26.

Com isso, a liberdade e a necessidade estão interpenetradas quando se descreve a substância dos fatos políticos. O realismo de fato, para Griffiths, seria aquele que não se rende a uma abstração da necessidade, nem a uma liberdade completa para realizar propósitos transcendentais. Seria a consciência da conjunção mútua desses dois requisitos na heterogeneidade dinâmica da prática:

For just as freedom penetrates necessity in the form of self-determination and morality, necessity (or the notion of given constraints) penetrates the realm of freedom, restraining it from total realization. The realist, remember, accepts the dialectical heterogeneity of politics as a given, whose ontological characteristics will not disappear at some future date.<sup>7</sup>

Nesse sentido, nem Hans Morgenthau nem Kenneth Waltz podem ser considerados realistas, conforme a conceituação de Griffiths. Como o realismo desses autores não concebe a relação mútua entre a liberdade e necessidade, eles podem ser entendidos como um idealismo político. Ao rejeitar a heterogeneidade dos fatos, e abstrair dessa realidade apenas um referente abstrato, esses autores são classificados como idealistas nostálgicos: “idealism is attempt to reify either necessity or freedom, and is not confined to the reification of the latter”.<sup>8</sup> Para a classificação de Berki, o utopismo nas relações internacionais é chamado de idealismo da imaginação, enquanto o idealismo da nostalgia é designado para os realistas das relações internacionais, por reificarem a abstração da necessidade.

O idealismo da nostalgia reifica a necessidade como o aspecto dominante da realidade, ou seja, torna o *status quo*

---

<sup>7</sup> Idem. p. 28.

<sup>8</sup> Idem. p. 31.

algo permanente. Enquanto o idealismo da imaginação se refere a um plano onde a sociedade perfeita será conquistada, o bom só poderá ser encontrado em uma experiência distante e as imperfeições do presente são reveladas por comparação. Assim, temos a designação de Morgenthau e Waltz:

Morgenthau is the more ‘nostalgic’ of the two, trying to combat what he interpreted as the pernicious effects of imaginative idealism in inter-war international theory and the conduct of American foreign policy. As we shall see, Morgenthau reifies the past in the form of nineteenth-century European diplomacy as the best hope for international order and stability in post-1945 international politics. In contrast, Kenneth Waltz reified the status quo of a world dominated by the United States and the Soviet Union as the best guarantee for international stability.<sup>9</sup>

Enquanto Morgenthau quer educar o novo mundo para uma dura realidade, ou seja, prescrevendo a política de poder, Waltz é condescendente com um *status quo* estático e bipolar, o qual ele deseja perpetuar. O realista imaginário, entretanto, propõe aplicar ao mundo os ‘reais interesses’ da humanidade através de ideais desejáveis e imperativos não problemáticos para uma realidade imperfeita.<sup>10</sup>

Não obstante, Griffiths parece ter dificuldades para compreender que o realismo político nas relações internacionais não é apenas uma escola de pensamento que levou a sério a necessidade histórica, através de certas abstrações e descrições de fatos. O realismo político não estava apenas interessado em descrever o mundo como ele

---

<sup>9</sup> Idem. p. 32.

<sup>10</sup> Idem. p. 32.

é, mas possui como uma de suas características a prescrição política. O realismo político possui em sua essência uma visão de mundo que radicalizou a ideia do egoísmo racional. Em outras palavras, os realistas não estavam tão-somente querendo entender o mundo, mas, acima de tudo, estavam dando lições aos príncipes e a seus seguidores. Nesse sentido, Griffiths entende que os realistas, não os realistas idealistas como Morgenthau ou Waltz, mas aqueles que realmente mereceriam esse rótulo, por entenderem a heterogeneidade da realidade, deveriam apenas observar o mundo em sua pluralidade, como Bull por exemplo:

Thus when Bull's perspective is redescribed as a synthetic perspective, it becomes possible to begin thinking systematically about the determinants of variations in the strength of international society over time and space without engaging in a 'paradigm-shift'.<sup>11</sup>

Griffiths argumenta que o autor das relações internacionais que realmente mereceria o rótulo de realista, por compreender a heterogeneidade dos fatos políticos, e a interconexão entre liberdade e necessidade, foi Hedley Bull. Todavia, Griffiths considera que para Bull ser esse realista, ele não poderia ter uma posição ou preferência pela noção de sociedade internacional. Por isso a “redescribed as a synthetic perspective”. Griffiths pretende considerar somente a descrição de Bull das relações internacionais em sua pluralidade, com seus momentos de anarquia e outros de sociedade ou *nomia* em um contínuo dialético. O realista de fato, para Griffiths, seria aquele que toma uma posição asséptica a valores nas relações internacionais. Por isso, critica a teoria de Bull, quando este defende a ideia de uma sociedade internacional:

---

<sup>11</sup> Idem. p. 166.

Consequently, Bull attempts to legitimize his own perspective by presenting it as intellectually more persuasive than either ‘Hobbesian realism’ or ‘Kantian idealism’ – which it is – but he also claims in a relativistic fashion that each tradition focuses on only one element of international politics. Thus, he implies that each tradition, despite its pretentious holism (therefore one must choose between them) captures a third of reality of international politics, or perhaps all of international politics one-third of the time (therefore one does not have to choose between them). By merely aligning himself within Wight’s typology, Bull ends up contradicting himself by having to present his own perspective as simultaneously holistic and partial.<sup>12</sup>

Essa crítica a Bull parece contradizer os próprios pressupostos de Griffiths, quando, na introdução de sua obra, afirmava a dupla dimensão das relações internacionais: “I will call these dimensions ontology (or deep description) and evaluation (or prescription)”, que “correspond to the descriptive and commendatory functions of concepts”<sup>13</sup>. Se existem duas dimensões, porque não pensar que Bull, além de descrever os fatos, estava também prescrevendo aquilo que considerava o melhor? Talvez porque isso entra em contradição com a ideia de Griffiths sobre o que é ser um realista, ou seja, um ser asséptico a valores, sem qualquer ‘paradigm-shift’. A citação abaixo de Charles Taylor ajuda esclarecer essa questão, quando diferencia uma questão ontológica de uma questão de defesa:

A relação entre esses dois agregados de questões é complexa. Elas são distintas, no sentido de que tomar uma posição com relação a uma não nos faz inclinar-

---

<sup>12</sup> Idem. p. 160.

<sup>13</sup> Idem. p. 9.

nos para a outra. Não são, no entanto, independentes por completo, já que a posição que se toma no nível ontológico pode ser parte do plano de fundo essencial da concepção que se defende. Ambas as relações, a de distinção e a de vinculação, são avaliadas inadequadamente, o que instala a confusão no debate.<sup>14</sup>

Se Bull é um pluralista ao descrever as relações internacionais, isso não significa que não possa ter uma preferência quando defende uma concepção que entende ser a mais satisfatória. A noção de sociedade internacional, para Bull, mostra-se tanto como uma descrição quanto como uma normatividade, em seus trabalhos. Assim, se Griffiths apresenta uma exposição coerente quando descreve as relações internacionais como sendo heterogênea, não impede, entretanto, que uma teoria aponte caminhos que considera os mais apropriados. E parece difícil uma teoria política se contentar com a explicação, quando, no decorrer dos fatos, princípios às vezes antagônicos disputam a cena política.

## **2. Larry Laudan e os problemas conceituais e empíricos: O realismo enquanto visão de mundo.**

O que parece é que nem Bull nem Griffiths constataram que o realismo político nas relações internacionais, para além de ser unicamente uma teoria que tenta propor uma descrição determinista da história, é uma defesa de visão de mundo sustentada na ideia do egoísmo racional. Essa visão de mundo monista que não conseguiu ver a heterogeneidade dos fatos políticos tem dificuldades de separar o normativo do descritivo, na medida em que a sua característica normativa, amparada na ideia do egoísmo racional, “ilumina” os fatos no mesmo momento em que os

---

<sup>14</sup> TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 198.

descreve. Ao não conseguir constatar a pluralidade das razões e dos interesses, o realismo político radicalizou a ideia do egoísmo racional e, nesse sentido, essa teoria deveria ser vista mais como uma visão de mundo monista, ao mesmo tempo descritiva e normativa, e não como uma descrição imparcial do cenário político internacional. Sobre a questão das “visões de mundo”, o filósofo da ciência Larry Laudan nos esclarece a sua importância nas teorias:

Tanto os exemplos históricos como a análise filosófica recente tornaram claro que o mundo é percebido através de “lentes” de uma outra malha conceitual, e que tais malhas e as linguagens nas quais estão embutidas podem, pelo que sabemos, dar um “matiz” não eliminável ao que percebemos. Mais especificamente, *surtem problemas* de todo tipo (inclusive empíricos) *dentro de certo contexto investigativo*, e eles são, em parte, definidos pelo contexto. Nossos pressupostos teóricos acerca da ordem natural dizem-nos o que esperar e o que parece peculiar, “problemático” ou questionável.<sup>15</sup>

Assim, o questionamento da teoria do realismo político nas relações internacionais deve-se muito mais a um problema normativo de sua teoria, do que a um problema empírico. Se constata que a dificuldade principal dessa escola é de caráter normativo, o que a levou a ter problemas posteriores empiricamente, por analisar a heterogeneidade exclusivamente de um ângulo. A visão de Gilpin<sup>16</sup>, de que o realismo tão-somente estava constatando uma “doença” nas relações internacionais, parece ser uma concepção equivocada do que vem a ser o realismo político. Como visão

---

<sup>15</sup> LAUDAN, Larry. O progresso e seus problemas. São Paulo: UNESP, 2010. p. 22.

<sup>16</sup> GILPIN, Robert. Global Political Economy. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001.

de mundo, o realismo possui uma proposta normativa interna, que é uma “lente” que dá um “matiz” a uma descrição dos fatos. Tal visão normativa deve ser questionada e desconstruída, para mostrar o que permanece e o que deve ser desconsiderado.

Laudan diferenciou dois tipos de problemas nas teorias científicas. Os problemas empíricos e os problemas conceituais. Os problemas empíricos são problemas de primeira ordem; se referem a casos estranhos que acontecem no mundo natural e necessitam ser explicados: “são questões substantivas acerca dos objetos que constituem o domínio de determinada ciência”<sup>17</sup>. Apesar de considerar que nenhum problema empírico possa ser estudado sem certos pressupostos teóricos, um problema empírico seria a explicação de porquê determinado evento aconteceu ou acontece de determinada maneira. Nas relações internacionais, um problema empírico poderia ser entendido, por exemplo, em determinar quais as causas que levaram a uma guerra, a uma intervenção, a um acordo, a uma cooperação, pois, segundo Laudan, “julgamos a adequação das soluções aos problemas empíricos estudando os objetos desse domínio”<sup>18</sup>. No caso das relações internacionais e dos fatos sociais, as causas de determinados eventos são os mais diversos e plurais, devido à conexão entre a agência (ou processo) e a estrutura.

Os problemas conceituais se referem aos problemas não empíricos de uma teoria: “os conceituais são questões de ordem superior acerca da fundamentação das estruturas conceituais (por exemplo, as teorias) que foram concebidas para responder às questões de primeira ordem”<sup>19</sup>. Como explica Laudan, os problemas conceituais estão para além de

---

<sup>17</sup> LAUDAN, Larry. O progresso e seus problemas. São Paulo: UNESP, 2010. p. 23.

<sup>18</sup> Idem. p. 23.

<sup>19</sup> Idem. p. 68.

resolver as anomalias empíricas, na medida em que os defensores das teorias invocam critérios de avaliação que “nada têm a ver com a capacidade da teoria de resolver problemas empíricos”<sup>20</sup>. Entre os vários tipos de problemas conceituais estão presente às dificuldades relacionadas à visão de mundo:

O que chamo de dificuldades relacionadas à visão de mundo é como as dificuldades intracientíficas; nesse caso, a incompatibilidade ou a falta de reforço mútuo não está *dentro* do quadro da própria ciência, mas entre a ciência e as nossas “crenças extracientíficas”. Tais crenças se relacionam com áreas bastante diversas, como a metafísica, a lógica, a ética e a teologia.<sup>21</sup>

Como reforça Laudan, os problemas conceituais são de vital importância para as teorias científicas, teorias sociais, Filosofia e Teologia:

Os filósofos “positivistas” e os historiadores da ciência, que veem o progresso da ciência do ponto de vista empírico, não se deram conta da enorme importância desses desenvolvimentos tanto para a ciência quanto para a Filosofia. Convictos de que a metafísica é estranha e até alheia ao desenvolvimento das ideias científicas, escreveram sobre a história do newtonianismo sem perceberem a influência vital dessas controvérsias metafísicas sobre o curso histórico das doutrinas newtonianas.<sup>22</sup>

Deve-se acrescentar, que além dos filósofos “positivistas” e os historiadores da ciência, os teóricos das

---

<sup>20</sup> Idem. p. 65.

<sup>21</sup> Idem. p. 86.

<sup>22</sup> Idem. p. 88.

relações internacionais parecem que não perceberam isso quando afirmam estar convictos de suas teses supostamente empíricas. Como destaca Laudan, problemas da ordem da metafísica dificultaram o surgimento da teoria evolucionista, pela convicção “de que as espécies deviam ser separadas e distintas”. Do mesmo modo, a teoria da mecânica quântica estabelecia problemas conceituais para as nossas “crenças” filosóficas em relação à causalidade, à substância e à “realidade”<sup>23</sup>. E, para o propósito desse trabalho, é oportuno esclarecer que:

Não são apenas as incompatibilidades entre a ciência e a Filosofia, ou entre a ciência e a teologia que podem levar a dificuldades relacionadas à visão de mundo. Conflitos com as ideologias sociais ou morais provocam tensões semelhantes.<sup>24</sup>

É de fato, importante elucidar que a teoria da ciência de Larry Laudan vai ao encontro de uma ideia pluralista da história, na medida em que concebe uma maneira diferente de ver a racionalidade e o progresso científico. A concepção de Laudan critica a diferenciação entre progresso, um conceito temporal, da noção de racionalidade, que tende a ser entendida como um conceito atemporal. Desse modo, Laudan não aceita a concepção daqueles que acham que podem fazer ciência sem uma história: “tem-se alegado que podemos determinar se uma asserção ou teoria é racionalmente crível independentemente de qualquer conhecimento de sua carreira histórica”.<sup>25</sup> Nesse sentido, é pouco convincente analisar o progresso através de “teorias mais racionais”, ou melhor, o progresso como “parasita” da racionalidade (abstrata e a-histórica). Isso se deve ao fato de

---

<sup>23</sup> Idem. p. 89.

<sup>24</sup> Idem. p. 89.

<sup>25</sup> Idem. p. 9-10.

que é difícil explicar o conceito de progresso, que parece de mais fácil entendimento, “em termos de outra coisa (racionalidade) talvez muito mais obscura”<sup>26</sup>.

Talvez esse aborrecimento de Laudan no que tange à racionalidade deve-se principalmente ao fato de que esse conceito foi usado para os mais diversos propósitos, para dar a credibilidade que as teorias precisam. Desse modo, Laudan propõe a inversão da ordem dos conceitos: “em uma frase, minha proposta é que *a racionalidade consiste em escolhas teóricas mais progressivas*, não que o progresso consista em aceitar sucessivamente as teorias mais racionais”<sup>27</sup>. Com isso, Laudan estabelece o caminho para se pensar as teorias científicas de uma maneira menos atemporal, e mais centradas na história. Um progresso científico histórico, com uma racionalidade e interesses históricos, pois o modelo tradicional de bem fundamentar a ciência, através de um modelo válido de racionalidade, não obteve uma explicação satisfatória. Assim como o abandono de qualquer modelo adequado de racionalidade (a irracionalidade) também não alcançou bons êxitos. As teorias estão “inevitavelmente envolvidas na solução de problemas”<sup>28</sup> com que se defrontam através da história. Nesse aspecto, ingressam as tradições de pesquisa e suas teorias e racionalidades inerentes:

As tradições de pesquisa, como vimos, são *históricas*. São criadas e articuladas dentro de determinado ambiente intelectual, ajudam na geração de teorias específicas e – como todas as instituições históricas – envelhecem e desaparecem.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Idem. p. 10.

<sup>27</sup> Idem. p. 10.

<sup>28</sup> Idem. p. 99.

<sup>29</sup> Idem. p. 135.

### 3. CONCLUSÃO

A dificuldade do realismo político nas relações internacionais deveria ser melhor entendida como sendo de ordem conceitual. Longe de ser uma descrição de uma necessidade a-histórica, o realismo possui em seu âmago a visão de mundo que assenta a ideia do egoísmo racional como a normatividade que direciona os fatos políticos e sociais, acima de quaisquer outros interesses e razões. Se o objetivo é descrever os fatos políticos, qualquer teoria deveria estar aberta para a heterogeneidade ao longo de tempo, para captar e analisar as várias formas de interesses e razões que perpassam a história. Se o objetivo é normativo, para além de qualquer posição que alguém adotar, se deveria estar consciente da pluralidade dos interesses e das razões que poderiam ser adotadas. Tal abordagem conjectura a ideia de um perspectivismo racional (uma escolha) e de um pluralismo (descrição heterogênea) para a compreensão dos fatos políticos.

### 4. REFERÊNCIAS

BULL, Hedley. **The Anarchical Society**. New York: Columbia University Press, 3ª ed. 2002.

GILPIN, Robert. **Global Political Economy**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001.

GRIFFITHS, Martin. **Realism, Idealism and International Politics**. New York: Routledge, 1992.

LAUDAN, Larry. **O progresso e seus problemas**. São Paulo: UNESP, 2010.

TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

WALTZ, Kenneth N. **Teoria das Relações Internacionais**. Lisboa: Gradiva, 2002.

# Justiça e liberdade em Hegel

*João Alberto Wohlfart<sup>1</sup>*

## 1 Introdução

O objeto do presente artigo é esboçar uma teoria da justiça a partir da obra *Filosofia do Direito*, de Hegel. Pretende elencar os tópicos estruturantes da concepção hegeliana de justiça, ancorados na estrutura dialética da *Filosofia do Direito*, na concepção de Direito, na referência das relações entre sociedade civil e Estado e no equilíbrio entre direitos e deveres. Na fundamental relação entre racionalidade e realidade, logicidade e efetividade, *Ciência da Lógica* e *Filosofia do Real*, a *Filosofia do Direito* oferece elementos lógicos para a formulação de uma teoria da justiça.

Mesmo que na obra de referência não exista um capítulo que aborda explicitamente o conceito hegeliano de justiça, mas o artigo tenta interpretar uma teoria da justiça a partir da lógica interna da *Filosofia do Direito*. O conceito de justiça pode ser pensado a partir da estrutura organizacional do Estado e na perspectiva da efetiva participação do cidadão na condição de sujeito ético-político. Portanto, trata-se de um conceito inseparável do contexto histórico e da estruturação sistemática da obra pensada por Hegel na universalização da liberdade. O artigo pretende fornecer os indicativos elementares do imperativo hegeliano da universalização da liberdade na efetividade ética e

---

<sup>1</sup> Doutor em filosofia pela PUCRS e professor de filosofia no IFIBE

institucional do Estado como a referência básica da noção de justiça.

O texto segue o caminho da compreensão da lógica e da estrutura da *Filosofia do Direito* como a referência para a construção da teoria da justiça. Ela é inseparável de uma consistente teoria de Estado, de organização política, de equivalência entre direitos e deveres e da efetiva participação do cidadão na coletividade.

## **2 Método e estrutura da Filosofia do Direito**

A *Filosofia do Direito* é uma obra hegeliana que integra o chamado círculo da Filosofia do Real. O principal objeto é o desenvolvimento e a exposição sistemática da liberdade e de sua estrutura organizacional em forma de sociabilidade humana. A *Filosofia do Direito* é perpassada pelo fio condutor da Ideia de liberdade como força intrínseca de desenvolvimento em efetivação em diferentes configurações de instituições sociais. Não se trata, portanto, da exposição de determinações sociais em sua ordem e cronologia histórica, segundo a qual o Estado é anterior à sociedade civil, mas da sequência de determinações em seu desenvolvimento sistemático. Nesta lógica, as instâncias mais abstratas e mais imediatas, tais como o Direito abstrato e a posse, aparecem no começo; enquanto as determinações mais racionais e verdadeiramente universais, tais como o Estado e o Direito internacional, aparecem no final. As instâncias que têm como base a economia e o interesse privado são expostas no começo, enquanto que as instituições, cuja referência é a sociabilidade e a intersubjetividade, são expostas no final. Para Hegel,

É aqui igualmente pressuposto, a partir da Lógica, o método segundo o qual na ciência o conceito se desenvolve a partir de si mesmo e é somente um

imamente progredir e produzir de suas determinações – a progressão não se produz por meio da garantia de que há diferentes relações e, em seguida, pela aplicação do universal a tal material tomado de outra parte. O princípio motor do conceito, enquanto não dissolve somente as particularizações do universal, mas também as produz, chamo de dialética [...] (HEGEL, 2010, § 31).

A estrutura metódica da *Filosofia do Direito* é orientada pelo desenvolvimento intrínseco da dialética que consiste na exposição sistemática das determinações da liberdade. A dialética hegeliana, nesta especificidade da obra da Filosofia do Real, não caracteriza o acrescentamento externo da universalidade racional a um conteúdo carente de racionalidade, mas uma autodeterminação imanente cuja exposição vai produzindo círculos de efetividade cada vez mais concretas e universais. Mesmo que haja um paralelismo entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito*, e uma pressuposição daquela em relação a essa, numa estrutura de relações nas quais a Lógica do ser pode ser correlacionada com o Direito abstrato, a Lógica da essência pode ser correlacionada com a Moralidade subjetiva e a Lógica do conceito pode ser correlacionada com o sistema de eticidade, a *Filosofia do Direito* produz a sua lógica própria. O fio condutor da inteligibilidade da liberdade e a estrutura objetiva das determinações efetivas da liberdade, tais como a sociedade civil e o Estado, não estabelecem uma relação segundo a qual a dimensão formal é apenas efetivada nas estruturas, mas na obra evoluem conjuntamente a interioridade da racionalidade da liberdade e a estrutura das determinações de efetividade. Isso fica de tal maneira conjugado e integrado que a estrutura do real também se torna racional e conceitual. Para Hegel,

A atividade da vontade de suprassumir a contradição da subjetividade e da objetividade e de transpor os seus fins daquela determinação nessa e, ao mesmo tempo,

permanecer na objetividade junto de si, está fora do modo formal da consciência (§8), no qual a objetividade apenas é, enquanto efetividade imediata, o desenvolvimento essencial do conteúdo substancial da ideia (§ 21)[.] um desenvolvimento em que o conteúdo determina, inicialmente, a ideia mesma abstrata para a totalidade do seu sistema, que, enquanto o substancial, é independente da oposição entre um fim meramente subjetivo e de sua realização [.] é o mesmo nessas duas formas (HEGEL, 2010, § 28).

O texto é referencial para a compreensão do método e da estrutura da *Filosofia do Direito*, como, igualmente, é referencial para a compreensão da filosofia hegeliana como um todo. Nele há indicativos evidentes de integração dos componentes estruturantes da *Filosofia do Direito*, como há, também, evidências de síntese entre a *Ciência da Lógica* e a Filosofia do Real. No parágrafo, Hegel integra duas dimensões separadas e opostas em outras tradições filosóficas, a subjetividade e a objetividade. Não se trata mais da cisão epistemológica entre o universo racional da subjetividade encerrada na interioridade transcendental de sua estrutura lógica; como também não se trata mais da cristalização da objetividade do mundo como uma verdade eterna e imutável. Não há, em Hegel, obras representativas e fechadas na primeira estrutura e obras representativas da segunda estrutura, mas em todas e no sistema em sua totalidade estão presentes as duas dimensões. Na estrutura da *Filosofia do Direito*, a subjetividade da liberdade na condição de substancialidade intrínseca identifica-se dialeticamente à estrutura ética e institucional da objetividade no autodesenvolvimento racional do real e na objetivação da razão como dois movimentos integradores de um mesmo processo. Em outras palavras, o conteúdo da estrutura do real vai se essencializando no seu próprio

percurso na transposição do conceito na ideia do sistema complexo das determinações sociais, nas relações entre os Estados e na dinâmica da sociabilidade em nível planetário.

Na estrutura da *Filosofia do Direito*, não pode ser desconsiderada a relação entre o indivíduo e a universalidade pela mediação de instâncias particulares. Não se trata de uma relação unilateral na qual o indivíduo aparece no começo e desaparece diante das determinações sociais que vêm na sequência. Em cada nível de efetividade da obra hegeliana o indivíduo aparece numa determinada configuração, como é caso da pessoa no direito, sujeito na sociedade civil e cidadão no Estado. Nessa relação, a liberdade individual é uma das razões de ser do Estado, enquanto o Estado aparece como esfera de realização dos indivíduos pela estrutura comunitária que proporciona.

A *Filosofia do Direito*, seguindo metodicamente o processo de exposição do sistema filosófico como um todo, desenvolve círculos de universalidade ética desde as formas mais imediatas e abstratas até as estruturas eticamente mais universais. As configurações mais avançadas advêm metodicamente do desenvolvimento interno de superação das determinações mais abstratas reintegradas em círculos de eticidade mais universais e mais efetivas. Tal é a passagem da família e da sociedade civil no Estado, e do Estado no Direito internacional, quando os círculos mais amplos transformam-se sistematicamente no fundamento racional e ético daqueles. Do ponto de vista sistemático, a *Filosofia do Direito* é estruturada por movimentos de ampliação de círculos de sociabilidade cada vez mais ricos em relações humanas e em consciência política, ao mesmo tempo em que o último círculo retorna sistematicamente aos primeiros.

### **3 Trabalho e determinação pessoal**

A concepção de trabalho apresenta elementos sugestivos para a formulação de uma concepção hegeliana

de justiça. Para Hegel, o trabalho não é o aspecto móvel da sociedade, em função da distinção entre sociedade civil e Estado, mas é o elemento móvel e estruturante da sociedade civil. Nessa esfera, os indivíduos, movidos pelo seu interesse pessoal, adentram numa corporação da sociedade civil na qual, através do trabalho e da profissão, buscam a satisfação das necessidades materiais. O interesse individualista que acompanha o ingresso das pessoas na sociedade civil é correlato ao interesse de outras individualidades que também buscam a satisfação de suas necessidades. A estrutura desse universo é, por um lado, um sistema de corporações produtivas que cobrem a superfície da sociedade e se correlacionam sistematicamente no formato atualmente conhecido como mercado. Como os indivíduos, no interior das corporações, se encontram com múltiplos outros indivíduos, um indivíduo trabalha para muitos, todos trabalham para todos e todos trabalham para um.

A sociedade civil é o campo das contradições e ambiguidades. Numa primeira aproximação, os indivíduos são movidos por interesses estritamente pessoais diretamente vinculados à base material e ao consumo de bens. O paradoxo dessa lógica é que, ao satisfazer as suas necessidades individuais, o sujeito entra em comunhão com múltiplos outros sujeitos que trabalham na mesma corporação. Isso produz uma “fraternidade” artificial e forçada, pois, necessariamente, todos necessitam de todos. As corporações também estabelecem uma lógica sistemática que as interliga em áreas afins de atividade, interliga áreas de atividade econômica e estabelece uma sistemática global de corporações inter-relacionadas. A combinação lógica entre particularidade e universalidade permite que a particularidade amplie livremente o seu leque de atividades, mas ela é limitada pela universalidade que é o referencial de regulação da atividade material. A pretensão, por parte das organizações, de ampliar e complexificar o leque de suas

atividades produz a lógica da concorrência segunda a qual uma corporação, para sobreviver, necessita concorrer com outras. O resultado da sociedade civil é a luta de todos contra todos, numa espécie de conclusão hegeliana na qual o filósofo parafraseia Hobbes.

A sociedade civil produz uma lógica que combina a universalidade e totalidade da atividade produtiva, a qualidade e quantidade produtiva e a abstração do trabalho. A abstração consiste na execução por parte do trabalhador individual de uma restrita função na totalidade do processo e das funções necessárias para a produção de um objeto. Para Rosenfield, “a Ideia ética é o processo pelo qual a Ideia se insere (e se produz) no processo de dilaceramento, de cisão, constitutivo da sociedade civil-burguesa e em que ela enfrenta os seus limites e a sua finitude para superá-los em seu movimento de produção de si” (ROSENFELD, 1983, p. 180). A organização em série e a abstração do trabalhador resultam num sistema universal de produção e na riqueza geral. Nessa lógica, a sociedade civil substitui progressivamente a mão-de-obra do trabalhador pela máquina que aumenta a quantidade produzida e a qualidade do processo. Do ponto de vista social, a consequência inevitável da mecanização é a formação de uma massa sobrando de marginalizados excluídos do mercado. Segundo a lógica da sociedade civil, é impossível integrar todos os sujeitos no processo produtivo em função da superprodução que não seria consumida.

Um viés da concepção hegeliana de justiça pode ser situado neste contexto. Diante de uma sociedade capitalista (o conceito ainda não aparece em Hegel) produtora de marginalizados sociais, não solucionam múltiplas formas de assistencialismo proporcionadas por órgãos governamentais e entidades religiosas para não permitir que morram de fome. Hegel viu a extrema carência material na qual estavam mergulhadas muitas pessoas e as formas de assistencialismo social dispensadas por entidades para suprir as necessidades

materiais mais imediatas. O filósofo é enfático ao afirmar que o homem é sujeito de sua atividade e construtor de sua subjetividade e da conseqüente transformação da natureza. Uma sociedade não educa para a cidadania na qual as populações carentes são assistidas com programas governamentais e suprimento de gêneros alimentícios básicos, por exemplo. A conclusão hegeliana acerca dessa problemática é que as populações mergulhadas na miséria social sejam abandonadas à sua própria sorte. Os assistencialismos transformam as populações numa massa passiva que espera por soluções fáceis advindas dos governos e entidades assistenciais. Em contrapartida, na hipótese de abandono das massas excluídas, elas seriam capazes de criar mecanismos para a sua própria sobrevivência e até, por não dizer, de transformação da sociedade. O argumento hegeliano parece bruto e categórico, mas a lógica capitalista baseada no trabalho abstrato e na mecanização da produção não dá espaço para a inclusão econômica de grandes massas de marginalizados. A justiça, por essa razão, está diretamente vinculada às condições sociais de sobrevivência das pessoas através de seu trabalho.

Dentro das condições sociais de sobrevivência econômica e de constituição da base material da sociedade, o direito de emergência é uma referência hegeliana para a formulação de um conceito de justiça. Dada a lógica capitalista da troca de produtos e serviços por dinheiro como meio de circulação dos produtos, caracteriza um sistema econômico e um modelo produtivo que não tolera dívidas. Pela lógica da produção e do consumo, quando um cidadão não paga as dívidas, ele é punido por essa negligência. Muitas crises econômicas são conseqüência do acúmulo de dívidas de muitos consumidores. O direito de emergência entra em cena quando um cidadão entra na ciranda do endividamento, ele não pode ser destituído de bens básicos para a

sobrevivência humana, como a casa e utensílios básicos. Isso se torna ainda mais plausível quando se trata de um pai de família com a responsabilidade de sustentar materialmente os filhos, pois, para Hegel, a vida e a dignidade estão acima da lógica econômica. Para o filósofo, a estrutura econômica é um meio para a construção da vida social, e não um sistema que se justifica a si mesmo.

#### 4 Equivalência em direitos e deveres

Para a formulação ampla de um conceito hegeliano de justiça, o caminho mais indicado seria percorrer os principais passos da fundamentação metódica da *Filosofia do Direito*. Pela lógica da obra estruturada em vários níveis de concreção da sociabilidade, o conceito de justiça também segue essa dinâmica. Para Hegel,

Frente às esferas do direito privado e do bem-estar privado, da família e da sociedade civil-burguesa, o Estado é, de uma parte, uma necessidade exterior e seu poder superior, cuja natureza de suas leis, assim como seus interesses, estão subordinados e são dependentes dela; mas, de outra parte, ele é seu fim imanente e possui seu vigor na unidade de seu fim último universal e do interesse particular dos indivíduos, no fato de que eles têm obrigações para com ele, na medida em que eles têm, ao mesmo tempo, direitos (HEGEL, 2010, § 261).

Um dos argumentos estruturantes da *Filosofia do Direito* é a equivalência entre direitos e deveres. Os cidadãos têm direitos na medida em que têm deveres e deveres na medida em que têm direitos. O Estado tem o dever de assegurar às pessoas as condições de cidadania e de liberdade, tais como leis justas e equilibradas, uma estrutura política favorável à participação, dar condições de saúde, educação e segurança a todos. A concepção hegeliana de Estado procura solucionar o problema do esmagamento do

indivíduo pela totalidade, uma prática vigente em muitos Estados; procura, igualmente, superar o isolamento dos indivíduos em seus interesses meramente privados. O Estado, em contrapartida, desenvolve o movimento de integração dos cidadãos em comunidades locais organizadas, que organicamente estruturam a comunidade política universal da qual todos participam. Não há, na *Filosofia do Direito*, um domínio de uma classe social sobre as outras, uma classe politicamente privilegiada e outra sem participação em assuntos políticos. Neste sentido, os deveres do Estado em relação aos cidadãos consistem no direito por parte deles de participarem de forma igualitária das questões políticas e, assim, expressarem a sua liberdade e as suas opiniões.

Diante do Estado, os cidadãos também têm os seus deveres. Uma formulação negativa teria como correlato a inexistência de direitos em caso de não cumprimento de deveres. Num exemplo atualmente muito conhecido, um dos principais deveres dos cidadãos diante do Estado é o pagamento de impostos. Essa é, porém, uma prática sabidamente indesejada dos cidadãos que experimentam o pouco retorno que o Estado dá diante dos muitos impostos pagos. Para Hegel, porém, os deveres dos cidadãos diante do Estado excedem em muito ao dever do pagamento de impostos. A equivalência de direitos e deveres tem como pressuposição a constituição de movimentos recíprocos de receptividade e de atividade permanentemente expressos pelos sujeitos. Os deveres do cidadão diante do Estado estão radicados na responsabilidade pública e social de seus atos, na medida em que as ações dos sujeitos singulares são edificadores da universalidade e dos direitos dos outros.

Aos direitos do cidadão correspondem os deveres do Estado, e aos direitos do Estado correspondem os deveres do cidadão. Aos deveres do cidadão correspondem os direitos do Estado, e aos direitos do cidadão correspondem os deveres do Estado. A relação entre o cidadão e o Estado

não é de duas realidades reciprocamente relacionadas. A equivalência bipolar entre direitos e deveres como estrutura mestra da *Filosofia do Direito* compreende os movimentos de efetivação e de universalização dos indivíduos na estrutura ética do Estado, e de singularização do Estado na liberdade dos indivíduos. Essa é a razão da inseparabilidade entre direitos e deveres na filosofia política hegeliana. O Estado e os cidadãos são, cada qual, duplamente polarizados e equilibrados nos direitos e nos deveres e as suas relações internas são transversalizadas na integração das oposições. O Estado não consolida a sua missão de socialização, dever seu em relação aos cidadãos, se eles não se comprometem com a sua liberdade; igualmente, os indivíduos não edificam o Estado se ele desenvolve práticas arbitrárias como o privilégio de classes e a legitimação de interesses econômicos particulares.

## 5 Igualdade e diferença

A concepção hegeliana de justiça traz em seu bojo a questão da igualdade e da diferença. O filósofo discorda da posição de Rousseau para quem os homens nascem livres e iguais e que a sociedade os corrompe e os torna desiguais. Hegel sustenta que os homens nascem profundamente desiguais em habilidades e em condições sociais. A igualdade e a diferença não são situações de domínio de uma classe sobre a outra, como seria o caso da burguesia e do proletariado, mas diz respeito à diferença de grupos sociais e à diferença de habilidades individuais. Em estado de natureza, os homens são profundamente desiguais, e a igualdade é conquistada na convivência social. A concepção hegeliana de igualdade está diretamente ligada às condições de sociabilidade capazes de integrar as pessoas na esfera da organização ético-política.

A Filosofia Política hegeliana não legitima uma sociedade de dominadores e dominados, como seria o caso

no qual alguns usufruem o poder político e concentram os bens econômicos, o que teria como consequência a formação da marginalidade e da exclusão social. Hegel também não idealiza uma sociedade igualitária na qual todos teriam as mesmas condições materiais, como seria o caso do tão sonhado modelo produtivo comunista. Segundo o filósofo, dadas as diferenças de habilidades e capacidades individuais de gerenciamento dos bens materiais, não é possível tornar iguais os desiguais. Dentro dessa lógica, uma sociedade de economicamente iguais sucumbiria porque, em tal condição, as diferenças individuais e sociais estariam ocultadas.

Hegel tem uma posição diante da visível desigualdade social. É evidente que o filósofo reconhece que uma das consequências inevitáveis da mecanização da produção e da abstração das atividades é a marginalização social, uma plebe sem acesso a uma vida digna. Mas as desigualdades sociais têm também como causa a diferença na capacidade de administração dos bens e de organização das condições materiais. Nesse raciocínio, há muitos pobres porque não têm visão administrativa e habilidade nos negócios, portanto sem visão de lógica econômica. Por outro lado, muitos ricos se serviram da habilidade administrativa e do conhecimento econômico para construir a sua base material.

## **6 Moralidade e eticidade**

Uma das significativas contribuições da *Filosofia do Direito* é, com certeza, a distinção entre moralidade e eticidade. Na exposição empreendida por Hegel perpassa uma dura crítica à moralidade kantiana segundo a qual o imperativo categórico tem exclusivamente como referência a forma, sem a concorrência de nenhum conteúdo determinado. Segundo o filósofo, “a vontade subjetiva,

enquanto imediatamente para si e diferente da vontade sendo em si, é por isso abstrata, delimitada e formal. Mas a subjetividade não é apenas formal, porém constitui, enquanto autodeterminar infinito da vontade, o aspecto formal da vontade” (HEGEL, 2010, § 108). A limitação da moralidade reside na pura subjetividade e interioridade, sem consequências para o universo da objetividade e da realidade. O propósito de Hegel é o desdobramento da moralidade subjetiva para o campo da sociabilidade, das instituições sociais, da organização política em forma de Estado e da História universal. Sobre essa passagem, Hegel escreve:

A eticidade é a ideia de liberdade, enquanto Bem vivente, que tem na autoconsciência seu saber, seu querer, e pelo agir dessa, sua efetividade, assim como essa tem, no ser ético, seu fundamento sendo em si e para si e seu fim motor, - [a eticidade é] o conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência (HEGEL, 2010, § 142).

A concepção hegeliana de eticidade reside no campo das macrorrelações sociais e na organização política em forma de Estado nação. O filósofo sempre combateu a concepção de subjetividade centralizada no indivíduo e na interioridade, pois a subjetividade sem a intersubjetividade e sem abertura à objetividade do mundo permanece vazia e indeterminada. Na eticidade hegeliana, portanto, a subjetividade recebe um significativo desdobramento e ampliação em estruturas comunitárias e no sistema de organização do Estado radicado na autoconsciência coletiva em forma de intersubjetividade política. Nessa visão, a eticidade é o mundo que se tornou autoconsciente, não como uma estrutura extrínseca às subjetividades individuais, mas na sociabilidade autoconsciente de si mesma. Trata-se de uma sistemática de liberdade enquanto substancialidade ética em autodesenvolvimento, na qual a autoconsciência

coletiva de liberdade transborda na estrutura política da organização do Estado e das relações entre os Estados.

Na eticidade, Hegel expõe logicamente as instituições sociais segundo o critério dos momentos constitutivos do desenvolvimento sistemático. As instâncias mais sensíveis, abstratas e indeterminadas são expostas primeiro, quando aparecem, na sequência as determinações sociais mais complexas e propriamente universais. Assim, em razão do domínio do amor sensível e da naturalidade dos filhos, a família ocupa um primeiro patamar, seguida pela sociedade civil impulsionada pelo interesse econômico individual. O Estado, como efetivação da substancialidade ética, é a síntese entre a consciência histórica de liberdade e a estrutura da organização política evidenciada na disposição dos poderes do Estado e das instituições. O desenvolvimento do sistema de eticidade segue na exposição das relações entre os Estados, na instância ético-política do Direito internacional e na História universal como tribunal do mundo.

Dessa organização da *Filosofia do Direito* haure um conceito de direito e de justiça. Para precisar o conceito hegeliano de justiça, a medida da responsabilidade diante dos atos esclarece a situação. Considerando a distinção entre moralidade e eticidade, o alcance da responsabilidade diferencia-se entre uma e outra esfera. Na moralidade, a responsabilidade é determinada pela medida da intenção do sujeito, ou seja, ele é culpado pelos atos na medida em que foram previamente pensados e planejados. O diferencial da eticidade é a responsabilização pelo alcance dos desdobramentos e das consequências dos atos. Tal é o caso, por exemplo, do vingador que incendiou a casa do seu inimigo, quando o fogo alastrou-se e consumiu a quadra inteira. Hegel tem consciência de que qualquer ato e situação histórica, por mais simples que sejam, podem ter desdobramentos amplos em forma de sistema. Dadas as

diferentes possibilidades de combinações entre elementos simples, os desdobramentos podem ser os mais variados e imprevisíveis.

Com essas considerações, o conceito hegeliano de justiça apela para a responsabilidade de uns pelos outros. Como, em toda a sua obra, Hegel desenvolve uma perspectiva ampla de relações de intersubjetividade distribuídas em diversos graus de abrangência, a consequência ético-política de tal exposição sistemática é a proximidade cada vez maior entre os seres humanos. Nessas condições, cada ser humano tem um comprometimento ético com os outros e as ações de todos devem contribuir positivamente para a edificação da liberdade de todos. Essa proximidade entre os humanos também pode abrir brechas para possíveis danos de toda a ordem, que precisam ser reparados quando acontecem. Para Hegel, o cidadão é responsável por seus atos, especialmente em função dos efeitos que eles produzem na estrutura das mediações sociais. E como todos os cidadãos se desdobram no universo da complexa estrutura social e política, a teoria hegeliana da justiça tem como alvo o processo racional de construção dessas relações, com previsão de castigos e reparação de danos quando esses acontecem.

## **7 Estrutura e movimento da representatividade**

A filosofia política hegeliana segue os parâmetros da democracia representativa, mesmo que os componentes da concepção de Estado não se restrinjam a esse modelo. Na condição de Estado nação, Hegel não pensa na democracia direta como o caminho mais adequado para a organização política e para a promoção efetiva da participação política. O filósofo aborda uma problemática amplamente presente nos Estados atuais, pois, como se sabe, a democracia representativa enfrenta muitas dificuldades para efetivamente funcionar. Nesse universo, como é sabido num

Estado como o brasileiro, é mínima a representatividade do Congresso Nacional em relação à totalidade do povo. Sabe-se que uma pequena minoria, como a classe industrial, religiosa e do agronegócio, possui ampla representação, enquanto que a maioria das classes menos favorecidas não tem representação no Congresso. A consequência desse desequilíbrio é o exercício legislativo em causa própria e a manutenção da ordem econômica e social estabelecida, enquanto a maior parte da população não tem voz política.

Na concepção e na estrutura hegeliana de Estado, talvez esses problemas tenham uma solução. Enquanto os representantes do povo não são estabelecidos pela via da votação direta, mas todas as classes e grupos sociais são representados de forma equitativa, como expressão da ligação orgânica entre o Congresso e a totalidade da população. Na noção hegeliana, o povo não é uma massa ignorante e desorganizada, mas os diferentes grupos sociais são organizados em forma de círculos comunitários, como expressão da ligação do governo com o povo e do povo com o governo. Com esses pressupostos, é minimizada a possibilidade de ações arbitrárias por parte do governo e do Congresso, e as ações nessas esferas passam necessariamente pela organização popular.

A concepção hegeliana de justiça esboçada a partir da *Filosofia do Direito* tem como componente básico a estrutura de uma representação igualitária. Todos os indivíduos, comunidades e grupos sociais têm um grau de representação semelhante, sem os abusos e arbitrariedades visíveis nas formas atuais de democracia. Na lógica da filosofia política hegeliana, os cidadãos e grupos têm os mesmos meios para fazerem valer os seus direitos, manifestar a sua voz e opinião e participar das questões que dizem respeito ao Estado. Com a organização do Estado em instâncias políticas e comunitárias integradas, o exercício da cidadania é possibilitado a todos. Um dos componentes

angulares da *Filosofia do Direito* é a inclusão de todos os cidadãos e grupos sociais no dinamismo cidadão do Estado, através da organização política que tem como ponto de partida as multiformes configurações do povo, e vai integrando nas várias instâncias políticas do Estado para formar a sua substancialidade ética. Nessa organização, todos os cidadãos participam da vida do Estado através do exercício da liberdade, da livre expressão da opinião e da garantia de ter assegurado os direitos humanos básicos.

Quando se fala da representatividade, Hegel é contra as eleições diretas. Esse método para estabelecer os representantes do povo é arbitrário, porque não apresenta garantia de que todos os cidadãos e grupos sejam efetivamente representados. Por essa via, o equilíbrio da representação ficaria jogado ao acaso, pois uma minoria privilegiada seria intensamente representada, enquanto a maioria não teria representação no Congresso. Hegel defende outros mecanismos capazes de incluir no poder legislativo representantes de todas as classes sociais, totalizando uma representação equitativa. Neste sentido, o conceito hegeliano de justiça supõe as condições políticas para a efetiva socialização de todos os cidadãos, sem nenhuma forma de exclusão econômica, política e social.

A teoria hegeliana da representação política, como um dos pilares da teoria da justiça, tem implicações lógicas e políticas. A teoria da justiça não cabe numa estrutura política ideologicamente polarizada em homens de colarinho branco que ocupam os bancos do poder legislativo e a indiferenciada de um povo sem cultura, sem conhecimento e sem história. A lógica política caracteriza uma estrutura ascensional que começa pela universalidade abstrata da base popular e é elevada à racionalidade do poder legislativo cuja lógica transforma a imediatividade popular na autoconsciência de liberdade e construção da cidadania consolidada na indissolúvel ligação entre a maturidade política do povo e a lógica do poder legislativo. Entre a possível consciência

massificada do povo, a racionalidade das leis e a estrutura organizacional, se dá um movimento lógico que transforma a consciência massificada em autoconsciência de liberdade. Dessa forma, a filosofia política que Hegel formula na sua *Filosofia do Direito* continua referencial para uma crítica aprofundada aos Estados atuais em que o processo legislativo destina-se à sustentação de interesses econômicos diante dos quais o povo é relegado às margens da ação política.

A lógica política hegeliana continua com a recepção por parte do poder do príncipe das conclusões do poder legislativo confirmadas por aquele. Com a assinatura do príncipe, as leis recebem a sua devida universalidade acompanhada com o exercício efetivo da cidadania do povo. O príncipe devolve as leis ao poder governamental responsável pela efetivação delas na base da sociedade. Com essas indicações, a teoria hegeliana da justiça está radicada na circularidade da interdependência entre os poderes que têm como mediação universal e base de sustentação a liberdade e a cidadania do povo. Com esse pressuposto, não se trata da arbitrariedade de um poder independizado dos outros, mas cada poder caracteriza um momento da estrutura da cidadania como base de sustentação do próprio Estado. Para Bavaresco,

A lógica da opinião pública é, portanto, a contradição, pois o universal em si e por si, o substancial e o verdadeiro, encontram-se ligados ao seu contrário, o elemento próprio e particular da opinião da multidão. O universal encontra-se inicialmente ligado a seu contrário, o particular. Esse verbo ligar denota uma relação exterior, imediata e mecânica, cuja razão de ser se torna uma relação contraditória. Esta ligação contraditória universal-particular é inorgânica. Ela revela um nível de conhecimento da ordem da representação ou do entendimento, portanto não ainda

chegado à efetividade racional. Para que ela se torne uma ligação orgânica – entre o universal do Estado e o particular da opinião da multidão – e portanto um conhecimento verdadeiro, a ação da constituição é necessária (BAVARESCO, 2001, p. 143-4).

Um dos elementos sustentadores e referência de avaliação da qualidade dos trabalhos legislativos é a opinião pública. Afinal, para Hegel, o povo não é massa de manobra e não é rebaixado a um estágio de ignorância para legitimar os interesses dominantes. Na concepção hegeliana, a redução do povo a uma massa indiferenciada e ideologicamente manipulada são condições negadoras do Estado. A opinião pública, formulada pelo filósofo na *Filosofia do Direito*, caracteriza um estágio esclarecido de conhecimento das atividades do governo e do poder legislativo. Uma das razões de ser desse é o esclarecimento da opinião pública estruturada como intersubjetividade coletiva perpassada por um conhecimento político e uma autoconsciência de cidadania. O povo não deve estar alheio às questões políticas que circulam nas esferas governamentais, mas elas se estendem para os círculos populares e se tornam razões referenciais de conhecimento. Aí se misturam a substancialidade e a acidentalidade e a fenomenicidade, categorias fundamentais de sustentação da Lógica da essência, quando na estrutura do Estado se integram a substancialidade do processo legislativo e político e a acidentalidade da opinião. Isto significa que racionalidade das leis aparece em forma de opinião e de conhecimento logicamente articulado.

## 8 Estado e Direito Internacional

A teoria hegeliana da justiça fica incompleta sem a noção de Direito internacional e de relações entre os Estados. Organizada em várias esferas, a *Filosofia do Direito*

também inclui níveis de organização da justiça. O Estado é responsável em proporcionar aos cidadãos as condições para o exercício da liberdade. Em contrapartida, deve coibir todas as formas de ameaças contra a cidadania, impedindo a emergência de fenômenos como a massificação e a ingenuidade coletiva. Quando isso acontece, a corrupção e a sobreposição de interesses privados constituem a consequência necessária, fazendo do Estado um aparato de legitimação e manutenção dos privilégios corporativos.

O Direito internacional é, para Hegel, uma instância ética de regulação das relações entre os Estados. Sabe-se das arbitrariedades cometidas por muitos Estados nessa área, como é o caso, por exemplo, da invasão do Iraque por parte dos Estados Unidos e o assassinato de Sadan Hussein e Bin Laden. Por esse viés, Hegel é um crítico dos monopólios internacionais e de estruturas de dominação, como é o caso das relações verticais entre norte e sul. A Filosofia Política hegeliana também não admite totalitarismos políticos, tanto internos quanto externos aos Estados particulares. Neste sentido, a teoria da justiça é entrelaçada com as condições que permitem a socialização de todos os cidadãos, tais como a organização no sistema de interdependência dos poderes do Estado, a estrutura bicameral, a qualidade da opinião pública, com minimização de formas de dominação ideológicas e exclusão social.

Para o estabelecimento de condições de justiça, o Direito internacional coíbe abusos no que diz respeito à intromissão arbitrária de Estados mais poderosos em nações mais atrasadas. Por outro lado, essa instância ética e jurídica de máxima universalidade também é atenta às possíveis arbitrariedades cometidas pelos próprios Estados em relação aos seus cidadãos. Sabe-se que, na concepção hegeliana, os Estados que desrespeitam Direitos humanos universalmente estabelecidos e historicamente conquistados são objeto de punições internacionais. A leitura política que parte da

“Dialética do Senhor e do Escravo”, exposta por Hegel no começo da *Fenomenologia do Espírito*, tem a sua ampliação política na *Filosofia do Direito* ao ser enfático contra a escravidão e construir um sistema de liberdade. Sob esse viés, situações historicamente repetidas no Brasil, tais como a corrupção política, existência de trabalho escravo e formas de marginalidade social seriam objeto de condenações internacionais. Mas, mais do que uma instância punitiva e restritiva, o Direito internacional é uma referência ética no sentido de proporcionar aos Estados parâmetros de humanização, de organização política e de Direitos humanos.

Hegel não desenvolve uma noção ontológica de justiça, como se esses princípios fossem intrínsecos ao ser humano e eternamente válidos. A concepção hegeliana de justiça e de direito é histórica. A justiça não é algo dado e igual para todos, ela é resultado da conquista histórica. Por essa razão, um dos dados da relação entre o Direito internacional e os Estados é a atualização permanente das condições de justiça e de direito, que partem de parâmetros históricos da atualidade. Mas os diferentes Estados não apresentam o mesmo grau de organização política e maturidade ética, mas há diferenças significativas condicionadas por fatores históricos variados. Hegel reconhece essas diferenças, pois não pode incluir todos os Estados num mesmo nível abstrato de desenvolvimento da liberdade, mas não tolera relações de dominação entre povos como um fator de escravizações bárbaras. Para Hegel,

Os princípios dos *espíritos dos povos*, por causa de sua particularidade, em que eles têm sua efetividade objetiva e sua autoconsciência enquanto indivíduos *existentes*, são, em geral, delimitados, e seus destinos e seus atos, em sua relação uns aos outros, são a dialética fenomênica da finitude desses espíritos, a partir da qual o espírito *universal*, o *espírito do mundo*, produz-se tanto como indelimitado quanto é ele que exerce nele seu

direito, - e seu direito é o mais elevado de todos, - na *história mundial*, enquanto *tribunal do mundo* (HEGEL, 2010, § 340).

Hegel identifica os componentes estruturantes da História universal, o espírito dos povos e o espírito do mundo. Os espíritos dos povos são efetivados nos diferentes Estados históricos, com a sua cultura, organização política e história própria. Do ponto de vista lógico, constituem indivíduos na totalidade da história universal. O espírito do mundo, contrariamente, é universal, abrange o processo de desenvolvimento de todas as civilizações da história da humanidade e o pensamento filosófico desenvolvido nesses períodos, e se transforma em tribunal do mundo. O espírito do mundo perpassa os espíritos contingentes dos povos e traduz os espíritos particulares na universalidade do espírito. Esse espírito julga os Estados particulares e os interpela no sentido de aperfeiçoarem a liberdade dos cidadãos.

## 9 Considerações finais

Consideramos no artigo alguns pontos orientadores para uma teoria hegeliana da justiça. A concepção de justiça, extraída da estrutura interna da *Filosofia do Direito*, deve ser realizada na perspectiva do esforço filosófico realizado por Hegel no sentido de unificar a razão na conciliação entre absoluto e relativo, subjetividade e objetividade, Deus e homem, história e sistema. A concepção de justiça somente se torna plausível se ela é exposta no sentido da evolução global da história e da ética universal.

Para construir uma teoria da justiça, Hegel propõe uma mediação entre dois extremos típicos da modernidade, tais como o individualismo subjetivista que restringe os sujeitos aos seus interesses imediatos, e o estatismo burocrático que esmaga a liberdade dos indivíduos. Por esta

via, a justiça está ancorada na liberdade sistemática segundo a qual os sujeitos se realizam no contexto comunitário em diferentes graus de efetivação, como o grupo social, o Estado e a história universal. Essas esferas de maior universalidade, por sua vez, também têm como base de articulação e razão de ser a liberdade dos indivíduos.

Um dos resultados da teoria hegeliana da justiça é a construção social na qual as pessoas não são igualadas na mesma condição, como também não são dispersas numa desigualdade social insustentável. Em Hegel há diferenças sociais integráveis na totalidade do Estado, no qual a liberdade é condicionada pela capacidade de cada cidadão em exercê-la na perspectiva do todo social maior.

## Referências

BAVARESCO, Agemir. *A teoria hegeliana da opinião pública*. Porto Alegre: LPM, 2001.

BAVARESCO, Agemir. *O movimento Lógico da Opinião Pública*. Trad. de Agemir Bavaresco e Paulo Roberto Konzen. São Paulo: Loyola, 2011.

HEGEL, GWF. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Editora Unisinos, Edições Loyola, 2010.

ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

# Os conceitos de Estado, povo, diversidade, publicidade, liberdade de imprensa, opinião pública, *Bildung*, *Täuschung* e democracia em Hegel

*Paulo Roberto Konzen*

## 1. Introdução: Apresentação do Sistema e do Pensamento Hegeliano

Para expor e analisar, de forma resumida, os conceitos de Estado, Povo, Diversidade, Publicidade, Liberdade de Imprensa, Opinião Pública, *Bildung* (Cultura ou Formação), *Täuschung* (Ilusão ou Engano) e Democracia, em Hegel, é necessário fundamentar-se em textos clássicos e/ou interpretativos. Inclusive, inicialmente, convém registrar a respectiva continuidade da presente pesquisa, vinculada com a investigação já realizada no âmbito do meu Mestrado<sup>1</sup> e Doutorado<sup>2</sup>, subentendendo aqui alguns dados ali expostos,

---

<sup>1</sup> KONZEN, Paulo Roberto. *O conceito de Estado e o de Liberdade de Imprensa na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. Porto Alegre: UFRGS, 2007. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/12095/000618916.pdf?%20sequence=1>

<sup>2</sup> KONZEN, Paulo Roberto. *O Conceito de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade da Comunicação Pública na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*.

reiterando e ampliando outros elementos<sup>3</sup>.

Ora, na minha Dissertação, em resumo, segundo uma estrutura piramidal ou ascendente, em vista de um vértice comum, primeiro, como base ou fundamento, buscou-se expor quais são as principais ou as essenciais determinações do conceito hegeliano de “Sistema da Filosofia” ou de “Filosofia”<sup>4</sup>; depois, apresentar qual é o espaço e a importância da “Filosofia do Espírito Objetivo” ou da “Filosofia do Direito” de Hegel na totalidade do seu chamado Sistema Filosófico, a fim de, então, poder analisar os seus conceitos de “Estado” e de “liberdade”. Em suma, trata-se de ter presente o todo para poder compreender devidamente uma de suas partes.

Assim, entre outros, apresentou-se algumas das determinações do conceito hegeliano de filosofia e de sua atividade própria na constante busca pela apreensão do saber absoluto. Ora, para o citado autor, a “tarefa da filosofia”, em seu elemento próprio, o “conceito”, é “conceituar” ou “apreender” o “saber absoluto”. Entretanto, cabe destacar que o saber absoluto, em Hegel, não é um saber atemporal e, além disso, não é um saber que possa ser denominado como perfeito, definitivo e irreformável, mas sempre está relacionado com o seu respectivo tempo histórico. Em suma, eis porque sempre devemos estar sempre prontos para filosofar, a princípio, de forma contínua e gradativa ou

---

Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2013.

<sup>3</sup> No caso, o presente texto apresenta vários trechos já publicados, reproduzindo argumentos já expostos, pois o objetivo é divulgar uma síntese dos principais aspectos dos meus estudos na forma de artigo. Não tenho pretensão de cometer autoplágio ou redundância, mas apenas reiterar aspectos que considero essenciais e ainda não devidamente divulgados ou compreendidos na integralidade.

<sup>4</sup> Os termos ou as expressões assinalados entre aspas (“ ”) são conceitos ou definições essenciais para Hegel, que na minha Dissertação e Tese são devidamente expostos no original alemão e analisados do ponto de vista filológico, histórico e hermenêutico.

ascendente. Com isso, se pôde ver que a sua filosofia não é incompreensível, recheada de enigmas, nem filosofia oracular, de palavrório bombástico e misticizador, etc.; senão que trabalha para ser uma “ciência especulativa - filosófica”, sempre em busca do “conhecimento” ou do “saber especulativo”. Para ele, a filosofia deve “se suprasumir”, pois não basta ter “amor” ou ser “amigo” (*Philo* - Φίλο) da “sabedoria” (*Sophie* - Σοφία), mas ela precisa se “elear” à condição de “ciência”, da “cientificidade”, do “conhecer científico”.

Sobre isso, Hegel afirma, por exemplo, o seguinte: “a verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma de ciência – da meta em que deixe de chamar-se *amor ao saber* para ser *saber efetivo* – é isto o que me proponho”; além disso, declara: “Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência. (...) Chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência”<sup>5</sup>.

Assim, importa mostrar que, em Hegel, a filosofia busca se elevar à cientificidade. Inclusive, é possível ver este aspecto fundamental em todas as obras hegelianas. Por exemplo, em 1807, na *Fenomenologia do Espírito*, ele afirma: “tudo que há de excelente na filosofia de nosso tempo coloca seu próprio valor na cientificidade; e embora outros [autores] pensem diversamente, de fato, só pela cientificidade a filosofia se faz valer”<sup>6</sup>. Em seguida, em 1812, na *Ciência da Lógica*, Hegel declara: “O ponto de vista essencial é que se trata sobretudo de um novo conceito de tratamento científico. A filosofia, na medida em que deve ser ciência, (...) *se move* no conhecer científico”<sup>7</sup>. A seguir, em 1817-1830, na

---

<sup>5</sup> HEGEL. FE. 2002. Prefácio. p. 27-28: 3/14.

<sup>6</sup> HEGEL. FE. 2002. Prefácio. p. 69-70: 3/66.

<sup>7</sup> HEGEL. CL. [TP]: 5/16.

*Enciclopédia*, acrescenta: “Sobre a relação da filosofia com o empírico falou-se na introdução geral” e, depois, conclui: “Não somente deve a filosofia ficar em concordância com a experiência da natureza, mas o *surgir* e a *formação* da ciência filosófica têm a física empírica como pressuposto e condição”<sup>8</sup>. Como vemos, tal elemento, exposto sucessivamente na *Fenomenologia do Espírito*, na *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia*, é de tamanha importância para Hegel a ponto de não deixar de reiterá-lo nos demais textos, inclusive na sua *Filosofia do Direito*, de 1821. Sobre isso, destaca-se, por exemplo, o parágrafo de conclusão do Prefácio:

Caso se deva falar filosoficamente de um conteúdo, então ele apenas suporta um tratamento objetivo, científico, como também toda réplica de outra espécie que não a de um tratado científico da Coisa mesma apenas valerá para o autor como um epílogo subjetivo e uma afirmação qualquer e precisa lhe ser indiferente.<sup>9</sup>

Além disso, convém ressaltar o parágrafo final da seção Moralidade, o qual nos mostra um aspecto essencial ‘do que é filosofia’ para Hegel:

Aqueles que creem poder ser dispensados de demonstrar e deduzir, na filosofia, mostram que estão ainda distantes do primeiro pensamento do que é filosofia e podem discorrer, mas, na filosofia, os que querem discorrer sem conceito não têm nenhum direito de tomar parte no discurso.<sup>10</sup>

Ora, em primeiro lugar, segundo Hegel, infelizmente existe quem esteja muito longe da menor ideia do que é a

---

<sup>8</sup> HEGEL. *ECF (II)*. 1997. § 246 A, p. 17: 9/15.

<sup>9</sup> HEGEL. *FD*. 2010. Prefácio. p. 44-45: 7/28.

<sup>10</sup> HEGEL. *FD*. 2010. § 141 A. p. 165: 7/287.

filosofia ou da noção elementar do que é filosofar. Este indivíduo, na medida em que não sabe o que é a filosofia, pode, muito bem, discorrer por outro caminho que não seja o do “conceito”; mas, com isso, em síntese, ele deixa de filosofar e, de tal modo, acaba perdendo o direito de poder participar de uma preleção filosófica. Para Hegel, então, toda a consideração filosófica precisa vir a ser “científica”, pois ele considera o filosofar inseparável da “cientificidade”. Mas, no caso, é essencial compreender o conceito hegeliano de “natureza do saber especulativo”<sup>11</sup>, desenvolvido na sua *Ciência da Lógica* e, também, na *Enciclopédia*, por ocasião da exposição e defesa das divisões de sua lógica: “O lógico tem, segundo a forma, três lados: a) o lado abstrato ou lado do entendimento; b) o lado dialético ou negativamente racional; e c) o lado especulativo ou positivamente racional”<sup>12</sup>. Tais dados se ligam ao essencial conceito hegeliano de “suprassunção” e/ou de “suprassumir”<sup>13</sup>, que buscamos igualmente apresentar e desenvolver na Dissertação.

Depois disso, na medida em que a base da pesquisa acha-se na *Filosofia do Direito*, convém ressaltar que, segundo Hegel, a “ciência do direito” é apenas uma “parte”, a saber, do Sistema ou da Enciclopédia das Ciências Filosóficas, que congrega a Filosofia ou a Ciência da Lógica, da Natureza e do Espírito; esta última, subdividida em Filosofia do Espírito Subjetivo, Objetivo e Absoluto. Assim, o texto da *Filosofia do Direito* é “uma exposição continuada, em particular mais sistemática”, dos mesmos “conceitos fundamentais” postos

---

<sup>11</sup> HEGEL. *FD*. 2010. Prefácio. p. 32: 7/12.

<sup>12</sup> HEGEL. *ECF (I)*. § 79. p. 159. 8/168.

<sup>13</sup> Traduziu-se, em português, *aufheben* e *Anfhebung* por “suprassumir” e “suprassunção”, a fim de destacar o sentido pleno da polissemia contida na língua natural alemã e explorada especulativamente por Hegel, na época, para significar, ao mesmo tempo, negar ou suprimir [sumir], conservar [assumir] e elevar [supra+assumir].

sobre “esta parte” da filosofia na *Enciclopédia* de 1817. Ou seja, a *Filosofia do Direito* apresenta-se como uma exposição mais desenvolvida de sua Filosofia do Espírito Objetivo, dividida em três partes, isto é: “Direito Abstrato ou Formal”, “Moralidade” e “Eticidade”.

Além disso, a “ciência filosófica do direito” tem como objeto a “ideia de direito” ou, então, o “conceito” e a “efetivação” do direito. Por isso, o fim é “conceituar” ou “apreender” o “conceito de direito”, que se baseia no princípio da “vontade livre” ou “vontade racional”, que envolve “saber” e “querer”, determinações vinculadas ao “conceito de liberdade”. Diante disso, a primeira implicação é que jamais se pode vir a compreender devidamente um conceito hegeliano isolado de seu contexto sistemático, pois cada um dos textos de Hegel é a exposição de parte do seu sistema filosófico<sup>14</sup>, devendo ser interpretado segundo tais aspectos, a fim de não incorrer numa hermenêutica equivocada ou parcial.

Vimos, também, que o Espírito Objetivo foi objeto de mais de uma elaboração por Hegel, tendo, na *Propedêutica Filosófica*, de 1808, 30 parágrafos; na *Enciclopédia*, de 1817, 53 parágrafos e, na *Filosofia do Direito*, de 1821, 360 parágrafos; trata-se de considerável diferença numérica, na medida em que se trata do esboço e desenvolvimento sistemático de um mesmo conteúdo. Além disso, ele afirma, no § 487, da *Enciclopédia*, de 1827/1830, a atualidade da exposição de 1821, justificando inclusive o caráter mais conciso do texto sobre a Eticidade<sup>15</sup>. Com isso, Hegel especifica que a

---

<sup>14</sup> Por exemplo, o contexto do conceito de liberdade de comunicação pública ou de liberdade de imprensa se dá no (3.2.3.3.1.3) Poder Legislativo, que é a 3ª seção do (3.2.3.3.1) Direito Público Interno, o qual é a 1ª subseção do (3.2.3.3) Estado, o qual é a 3ª seção da (3.2.3) Eticidade, a qual é a 3ª parte da (3.2) Filosofia do Espírito Objetivo, a qual é a 2ª parte da (3) Filosofia do Espírito, que é a 3ª parte do Sistema Filosófico de Hegel.

<sup>15</sup> HEGEL. *ECF (III)*. § 487, p. 283: “Como já desenvolvi esta parte da

---

exposição na *Filosofia do Direito* é a mais desenvolvida de sua Filosofia do Espírito Objetivo.

Contudo, ao destacar e analisar o contexto sistemático e a importância do texto da *Filosofia do Direito* no todo da obra de Hegel, vimos que se trata de um dos escritos mais estudados, comentados e controversos na atualidade. Ora, tudo porque tal texto representa o desenvolvimento sistemático de sua Filosofia do Espírito Objetivo. Sobre a sua relevância, cabe enfatizar o lugar e o papel privilegiado de tal escrito no campo da Filosofia Política de Hegel, nos anos de Berlim, por ter sido publicado ainda em vida, tornando-se, inclusive, o *compêndio (Lehrbuch)* de referência de suas aulas sobre tal tema, e sendo ainda objeto de anotações pessoais. Mas, tal texto, muito em função das circunstâncias históricas de sua edição, foi e é objeto das mais distintas interpretações e críticas, algumas até mesmo opostas, ou seja, separadas por um ângulo de 180 graus, tal como sobre o conceito hegeliano de Estado e de liberdade, o que é um problema de História da Filosofia, de Filosofia Política, mas também de Política, pois influenciou e/ou influencia práticas políticas.

Por isso, para tentar elucidar tal demanda, apresentou-se e analisou-se o conceito hegeliano de Estado, na sua relação com a religião ou a Igreja, a qual, enquanto instituição, serve de exemplo para as demais relações institucionais. Hegel demonstra que o saber estatal, em função de sua forma mais elevada de apreender a verdade ou o saber absoluto, conteúdo comum para ambos, acaba tendo supremacia em relação à doutrina da religião, no caso de possível conflito. Para ele, a forma de apreensão do Estado é superior à da religião, na medida em que se suprassume ao

---

filosofia em meus "Lineamentos do Direito" (Berlim, 1821), posso expressar-me aqui mais brevemente do que a propósito das outras partes". 10/306.

nível da filosofia especulativa, da ciência, isto é, ao nível do conceito. Assim, em suma, o conteúdo do Estado, de acordo com sua Ideia, não permanece na forma da “representação” e da “fé” ou “crença”, tal como na religião, mas se suprassume ao nível da “razão”, do conceito, resultado de todos os engendramentos no âmbito da “família” e da “sociedade civil-burguesa”, igualmente esferas da “vida ética” ou da “eticidade”.

No entanto, a análise da relação entre Estado e Igreja, e entre filosofia e religião, apresenta, ainda, como dado determinante, o contínuo labor em prol do desenvolvimento e da efetividade do princípio da liberdade. Assim, Hegel reconhece, também, que podem existir Estados empíricos da não-liberdade, religiões da não-liberdade e, até mesmo, as chamadas filosofias da não-liberdade, que não efetivam, parcial ou totalmente, o princípio da liberdade.

Quanto a isso, para Hegel, a “degradação” da filosofia era tamanha em sua época, que supostos filósofos, tal como Jacob F. Fries, não baseavam a ciência no “desenvolvimento do pensamento e do conceito”, com base na “razão”; mas, antes, assentavam a ciência na mera “percepção imediata”, baseando-se somente no “coração”, no “ânimo” e no “entusiasmo” para ponderar, por exemplo, sobre os critérios das ações éticas. Trata-se da distinção hegeliana entre verdade e mera “opinião subjetiva” ou mero “saber imediato”. Ora, segundo Hegel, tal maneira de pensar se apoderou do nome da filosofia e, inclusive, fez com que muitas pessoas acreditassem que tal exercício seria filosofar. Eis, para ele, o motivo pelo qual, em sua época, não se podia repreender algum doutor em direito quando se impacientava tão logo ouvia alguém falar de ciência filosófica do Estado; como, também, não era digno de surpresa ou admiração o fato de que os Governos dirigiram a sua atenção para tal tipo de filosofar, pois sua prática afetava de forma concreta e negativa todo o âmbito público. Tal menção de Hegel, no

questionado Prefácio da *Filosofia do Direito*, é a sua primeira alusão direta sobre a então recente intervenção restritiva nas Universidades e na imprensa pelo Governo da Prússia, em função dos três decretos da Convenção de Karlsbad.

Sobre isso, cabe ressaltar que Hegel, a princípio, até não desaprova a então ação do Estado prussiano, pois haviam ocorrido fatos graves, inclusive assassinato por apunhaladas, motivado pela incitação de ditos filósofos. Assim, ele busca denunciar e criticar a doutrina, entre outros, de Fries, pois, em suma, trata-se da crítica especificamente contra a subjetivação radical do ético, em que alguém faz valer os seus interesses e fins apenas se baseando em vontades subjetivas ou arbitrárias, alheio ao chamado espírito racional. Convém, portanto, assinalar que a crítica de Hegel a Fries não se deu por uma motivação de ordem pessoal, a fim de tentar justificar a censura nas Universidades e na imprensa, mas buscava ser a explicitação da crítica à fundamentação de tal modo de pensar e de agir discricionário ou arbitrário. Afinal, foi por causa disso que aumentou, junto aos Governos, a preocupação em relação ao chamado gênero e ao modo do filosofar.

Entretanto, no texto da *Filosofia do Direito*, Hegel pretende justamente preservar a ciência de tais rigores da censura. Afinal, em Hegel, toda ciência tem o seu lugar ao lado do Estado, pois ela possui até o “mesmo elemento da forma” que o Estado, ou seja, “o fim” ou, então, “a finalidade de conhecer” a “verdade objetiva pensada e racionalidade”. Por isso, quando a ciência ou a filosofia fizer jus ao seu conceito, o Estado não terá motivo algum para a censura. Mas, deve manter-se no nível próprio da ciência, pois pode, também, decair para o nível da mera opinião arbitrária ou da maneira de ver meramente subjetiva.

Assim, Hegel afirma que a Ideia do Estado apresenta, na Modernidade, a peculiaridade de ser a efetividade da liberdade, não segundo o capricho subjetivo ou o

autoritarismo estatal, senão conforme o conceito de vontade racional. Com isso, ele busca expor uma organização estatal, em que os indivíduos ou as instituições tenham as respectivas condições para escolher e seguir livremente seus objetivos, sem que alguém os impeça, desde que suas opções e ações sejam racionais, respeitando, por exemplo, devidamente os demais. Por isso, na Eticidade, que congrega o Direito Abstrato ou Formal e a Moralidade, o cidadão convive com leis, com direitos e deveres/obrigações, que assinalam certas orientações, delimitando, por exemplo, o que é desmedido legal e moralmente, a fim de engendrar ou explicitar um conjunto tal de co-possibilidades, que seja o mais irrestrito possível. Com isso, em resumo, busca-se maximizar as possibilidades de escolha e minimizar os respectivos condicionamentos, fazendo com que, dentre as opções, as ações dos cidadãos, enquanto pessoas jurídicas e sujeitos morais, não sejam mais movidas apenas pela mera arbitrariedade subjetiva, nem somente pelo temor a uma autoridade, mas, sim, pela sua racionalidade, tornando-se membros efetivos tanto de uma família, de uma sociedade civil-burguesa quanto de um Estado, enquanto cidadãos<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Em resumo, para Hegel, nas relações éticas, no âmbito da “vida ética” ou da “eticidade”, o indivíduo é “membro”, isto é, suas ações estão em “relação”, “vinculação” ou “articulação” com as dos outros (isto é, são públicas [com outros membros ou cidadãos] ou não meramente privadas). Inclusive, em Hegel, todo “indivíduo” é: 1º “pessoa”; 2º “sujeito” e 3º “membro” de uma “família”, de uma “sociedade civil-burguesa” e de um “Estado”, neste enquanto “cidadão”. Isso tudo se forma, ainda, a partir do “espírito do [de um] povo”, do “espírito do tempo” e, também, do “espírito do mundo”. Além disso, para Hegel, ele envolve [ou deveria envolver] uma “disposição de espírito ética”, que é de “amor”, no âmbito do “casamento” ou da família; de “honra”, de “retidão”, de “associação corporativa”, na “corporação” ou na sociedade civil-burguesa; e de “disposição de espírito política”, de “patriotismo”, no âmbito do Estado. Enfim, assim, as “ações” dos indivíduos, enquanto “pessoas” jurídicas ou legais, “sujeitos” morais e “membros” ou “cidadãos” éticos, não são mais engendradas pela mera arbitrariedade subjetiva ou pelo mero temor a um senhor ou superior qualquer,

Enfim, com isso, procurou-se realizar a exposição e a análise, no âmbito ético do Estado, do conceito de liberdade, considerado devidamente conceito-chave, meta-tema ou tema central na *Filosofia do Direito* de Hegel e, também, de sua filosofia sistemática. Trata-se de dados essenciais que serão aqui subentendidos, não repetindo o que já foi afirmado.

No presente texto, pressupondo a pesquisa anterior, ou seja, fundamentado nesta base, enquanto devido alicerce, como vértice da pirâmide ou extremidade ascendente da espiral, veremos sobretudo o conceito hegeliano de liberdade de imprensa ou de comunicação pública, pois ele é uma das principais facetas do seu conceito de liberdade, podendo ser considerado, inclusive, seu baluarte ou paladino. Mas, para compreender devidamente o conceito hegeliano de liberdade de imprensa, é importante ter presente alguns esclarecimentos ou dados preliminares, que se vinculam com a sua apresentação sistemática, realizada criteriosamente pelo autor na sua *Filosofia do Espírito Objetivo* ou *Filosofia do Direito*. Assim, por exemplo, é importante ressaltar que Hegel tem consciência da possibilidade de “engano” ou de “ilusão” (*Täuschung*), tanto a nível privado ou público, que é uma busca própria de indivíduos ou de governos despóticos. Mas, segundo ele, uma nação ou povo orgânico e culto não se deixa “enganar” ou “iludir” (*täuschen*). No entanto, para isso, é essencial lembrar que organicidade e cultura estão vinculadas, para Hegel, com diversidade e

---

enquanto autoridade suprema, mas, sim, engendradas propriamente pela sua racionalidade, envolvendo saber e querer próprios. Assim, destaca-se o fato de que o indivíduo é “membro” ou “elo” (*[Mit]Glied*) de uma família, de uma sociedade civil-burguesa e de um Estado; mas para ser livre em si e, também, para si, ele precisa saber e querer suas ações/opções, não sendo ou podendo ser, assim, enganado ou iludido e, também, não sendo oprimido ou reprimido.

informação, que se vinculam ainda com publicidade e liberdade de imprensa.

Assim sendo, inicialmente, convém apresentar e analisar melhor o conceito hegeliano de “Estado livre” e, também, de “Estado orgânico”, vinculado ao de “povo” e “nação”, versus os conceitos opostos de “multidão inorgânica”, de “mera massa indivisa” ou “massa informe”, já que se opõem aos conceitos de “povo culto” e “nação culta”, um dos fins da *Filosofia do Direito*. Ora, a partir deles, poderemos constatar que Hegel quer um Estado que respeita e estima a diversidade, contudo, sem deixar de estar atento à possibilidade de “ilusão do povo”, de “engano”, de “estupidez e confusão”, que são o alicerce de todo governo ou Estado tirânico ou não-livre. Aliás, segundo Hegel, a “tirania”, nas suas três formas não-livres de governo (isto é, Oclocracia, Oligarquia e Despotismo), usa e abusa da falta de informação e formação para iludir/enganar. Assim, em suma, trata-se de apresentar que a informação e a formação (ou a cultura) são condições necessárias para inviabilizar a possibilidade de enganar ou iludir, seja um indivíduo, uma família, uma sociedade, um povo, uma nação ou um Estado, com destaque, segundo Hegel, para o papel da publicidade, da comunicação pública e/ou da imprensa.

## 2. Formas de Governo Livre

Em primeiro lugar, convém perguntar: Entre as ditas formas possíveis de governo livre *versus* as de governo não-livre: 1) Democracia X Oclocracia, 2) Aristocracia X Oligarquia e, ainda, 3) Monarquia X Despotismo, qual Hegel escolheu e defendeu? Ora, sobre isso, nas suas *Lições sobre a Filosofia da História*, afirma-se que:

A determinação primordial é, sobretudo, a diferença de governantes e de governados; e, com razão, dividiram-se as constituições, de forma geral, em monarquia,

---

aristocracia e democracia; a respeito do que apenas se deve observar que a monarquia mesma precisa ser diferenciada de despotismo.<sup>17</sup>

Além disso, nas mesmas *Lições*, ainda se assevera o seguinte:

A história mundial é o disciplinamento da selvageria do querer natural em vista do universal e da liberdade subjetiva. O Oriente sabia e sabe apenas que *um* é livre; o mundo grego e o romano, que *alguns* são livres; o mundo germânico sabe que *todos* são livres. Por isso, a primeira forma [de governo] que vemos na história mundial é o *despotismo*; a segunda [forma] é a *democracia* e a *aristocracia*, e a terceira [forma] é a *monarquia*.<sup>18</sup>

Nas passagens citadas, não se defende explicitamente uma das formas de governo, contudo, critica-se reiteradamente o despotismo. Ora, tal classificação já consta inclusive nos seus *Escritos de Juventude*, no texto *A Constituição da Alemanha*, de 1800-1802:

A Alemanha já não pode ser nomeada um Estado, porque ela teria de admitir algumas consequências decorrentes do conceito de Estado e que ela não pode admitir[;] ajuda-lhe, porque assim a Alemanha também não pode se valer como não Estado; com isso, ela se dá o título de "Império" como um conceito – ou, desde que a Alemanha não é nem uma democracia nem uma aristocracia, porém por sua essência nem devia ser uma monarquia e o imperador então nem devia ser encarado como um monarca; assim ajuda-lhe o título de "chefe do império", que ele lidera, também em um sistema, em

---

<sup>17</sup> HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. [TP]: 12/62.

<sup>18</sup> HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. [TP]: 12/134.

que não títulos, porém determinados conceitos devem dominar.<sup>19</sup>

Apesar da grande riqueza de dados expostos acima, interessa aqui apenas a distinção entre democracia, aristocracia e monarquia enquanto formas livres de governo ou de poder de Estado. Aliás, Hegel apresenta as três como formas possíveis de governo livre, criticando, claramente, as três formas não livres.

No entanto, na *Enciclopédia* e na *Filosofia do Direito*, a “monarquia constitucional” é exposta, por Hegel, como uma suprassunção, ou unidade, das três formas de “governo”, de “constituição” ou de “poder de Estado” livre. Sobre isso, destaca-se o seguinte:

*A antiga divisão das constituições em monarquia, aristocracia e democracia [...], formas, que pertencem de tal maneira a todos diversos, são rebaixadas a momentos na monarquia constitucional; o monarca é um; com o poder governamental intervêm alguns e com o poder legislativo intervém, em geral, a pluralidade.*<sup>20</sup>

Poderia tratar-se da especificação, por Hegel, da assim chamada “melhor constituição [*beste Verfassung*], isto é, por meio de qual instituição, organização ou mecanismo de poder de Estado deve ser alcançado, de forma mais segura, o fim do Estado”<sup>21</sup>. Mas, na sequência, na frase seguinte do § 273 A e no § 273 Z, da *Filosofia do Direito*, ele afirma que:

[...] são diferenças meramente quantitativas [...]. A questão de saber qual forma [*Form*] seja a melhor [*bessere*], se a monarquia ou a democracia, é ociosa do

<sup>19</sup> HEGEL. *Frühe Schriften. Die Verfassung Deutschlands* (A Constituição da Alemanha). [TP] 1/470.

<sup>20</sup> HEGEL. *FD*. 2010. § 273 A, p. 256: 7/435.

<sup>21</sup> HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. [TP]: 12/63.

ponto de vista da liberdade subjetiva. Só é legítimo dizer que as formas de todas as constituições políticas que não conseguem suportar dentro de si o princípio da livre subjetividade e que não sabem corresponder à razão plenamente formada são unilaterais.<sup>22</sup>

Assim, o que importa, então, é suportar e respeitar o “princípio da livre subjetividade”, da “liberdade da subjetividade”. Afinal, a chamada “degenerescência”<sup>23</sup> das formas de governo livre pode ser via “um”, “alguns” ou “muitos” indivíduos ou “déspotas/tiranos”. Trata-se, entre outros, de aspecto relevante para a atualidade, em que, muitas vezes, pela mera vontade arbitrária de um, alguns ou muitos, se fere o princípio da livre subjetividade de uma, algumas ou muitas pessoas.

Ora, se Hegel não especifica qual das três é a melhor forma de governo livre, todavia afirma reiteradamente que as formas de degenerescência da “democracia”, da “aristocracia” e da “monarquia” são, respectivamente, a “oclocracia”, a “oligarquia” e o “despotismo”. Porém, o despotismo, com certeza, é o maior objeto de crítica hegeliana. Aliás, várias vezes, Hegel procura deixar bem clara a diferença entre “monarquia constitucional” e, por exemplo, o “despotismo oriental” e/ou a “monarquia feudal”. Trata-se, em síntese, da veemente crítica ao viés despótico ou tirânico, que não contém ou, então, não respeita o essencial princípio da livre subjetividade, da liberdade da subjetividade, não propiciando, por exemplo, o respectivo espaço e valor à liberdade de comunicação pública ou à liberdade de imprensa.

---

<sup>22</sup> HEGEL. *FD*. 2010. § 273 A. p. 256: 7/435 e § 273 Z, p. 73: 7/439-440.

<sup>23</sup> HEGEL. *ECF (III)*. 1995. § 544 A. p. 316: 10/341.

## 2.1. Governo Não-Livre ou Despotismo e Ilusão ou Engano (*Täuschung*)

Sobre isso, inicialmente cabe destacar que já em Iena, na *Fenomenologia do Espírito*, isto é, já antes de 1807, Hegel critica os déspotas ou o despotismo, sobretudo os assim denominados “déspotas opressores”, que “humilham e oprimem”, “iludem” ou “enganam” o povo, isto é, geram a “ilusão do povo”, o “engano”, a “estupidez e confusão do povo”. Cabe destacar, além disso, que o autor associa ao viés despótico o “sacerdócio enganador”, a “impostura” ou a “enganação de um sacerdócio”, a “impostura” ou o “engano dos sacerdotes”, tendo, no caso, os termos *Täuschung* e *Betrug* a acepção de ilusão, engano, impostura, intrujice, fraude, embuste, burla, logro, trapaça, tramoia. Trata-se do problema de induzir alguém ao erro, tendo, por exemplo, como fim manter ou aumentar seu poder sobre a pessoa.

Mas o aspecto mais nítido da crítica de Hegel é a possibilidade de engano, de ilusão, de quem procura iludir ou enganar e, com isso, vir a “oprimir”, ser um “opressor”, provocar a “opressão” dos outros ou do povo. Assim, em Hegel, se existe o engano ou a ilusão do povo desencadeado, por exemplo, pela impostura ou enganação de alguém, por agentes impostores ou enganadores, que podem ou não conspirar com déspotas ou o despotismo para oprimir, então cabe criticar tal realidade de “dominação” das “massas” ou das “multidões”. Ora, sobre isso, na *Fenomenologia do Espírito*, ele inclusive afirma:

Aquela massa é vítima da impostura [ou engano] de um *sacerdócio*, que leva a termo sua vaidade ciumenta de permanecer sozinho na posse do discernimento, assim como em seus próprios interesses ulteriores, e que, ao mesmo tempo, conspira com o *despotismo*.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> HEGEL. *FE*. 2002. n.º 542, p. 374 [TP]: 3/401.

Destaca-se, no caso, a questão de alguém, com respectivo discernimento, promover o não discernimento alheio. Na sequência, consta outra afirmação importante sobre despotismo:

[Ele] é a unidade sintética [...] que está situada acima do discernimento mau da multidão e da intenção má dos sacerdotes, e também unifica ambas em si, [e assim] extrai da estupidez e confusão do povo, por meio do sacerdócio impostor [ou enganador], e desprezando ambos, a vantagem da dominação tranquila e da implementação de seus desejos e caprichos [ou arbítrios], mas é, ao mesmo tempo, o mesmo embotamento do discernimento, a igual superstição e erro.<sup>25</sup>

No caso, ocorrem os conceitos de “discernimento mau da multidão”, associado ao de “estupidez e confusão do povo”, de “embotamento do discernimento”, “superstição e erro”, que permitem ao indivíduo enganador ou ao déspota, com “intenção má”, uma “dominação tranquila” e a “implementação de seus desejos e arbítrios”. Trata-se de crítica hegeliana assaz importante e, infelizmente, atual, pois os agentes de ilusão, engano ou impostura podem até ser diferentes hoje, daqueles dos tempos de Hegel, mas a prática ou o objetivo é ainda recorrente. Além disso, convém lembrar da “luta do Iluminismo contra a superstição”, a ilusão, o engano, enfim, contra o “tecido de superstições, preconceitos e erros”, luta própria da Modernidade, aspecto que Hegel compartilha.

Para tal, segundo Hegel, convém lutar contra “a vontade do sacerdócio embusteiro [ou enganador] e do

---

<sup>25</sup> HEGEL. *FE*. 2002. n° 542, p. 374 [TP]: 3/401.

déspota opressor”, que era então “objeto imediato do agir [do Iluminismo]”, pois realmente se deve esclarecer os “preconceitos e erros”, arrancar “das mãos da intenção má a realidade e o poder de seu engano, cujo reino tem seu *terreno* e *material* na consciência carente-de-conceito da massa” ou, então, “na consciência *simples*”<sup>26</sup>. Além disso, ele fala que é “uma perversão exercida por sacerdotes fanáticos, por déspotas devassos, com a ajuda de serviçais pagos, que humilham e oprimem, para se ressarcir de sua humilhação, inventando desgraças inomináveis para a humanidade enganada”<sup>27</sup>. Portanto, conforme o autor, muita “perversão” e “desgraça”, muitos “preconceitos e erros” foram ou são inventados e exercidos por sacerdotes e/ou déspotas, que “humilham e oprimem” os seus fiéis e/ou súditos/cidadãos, com “o poder [ou a força] de seu engano”, criando uma “humanidade enganada/iludida”.

Assim, dada a possível existência de indivíduos enganadores, opressores, que enganam, oprimem, fica manifesto o grande problema da possibilidade de enganar/iludir o povo ou, antes, os estamentos, as corporações, as famílias, os indivíduos ou, enfim, a todos. Eis a razão pela qual, então, sobre tal problema, já na *Fenomenologia do Espírito*, em 1807, Hegel afirma a questão que o acompanha ao longo de toda a sua vida, a saber:

Quando foi formulada a pergunta geral *se era permitido enganar um povo* [ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen], a resposta de fato precisaria ser que a questão não serve, porque nisso é impossível enganar um povo [weil es unmöglich ist, hierin ein Volk zu täuschen]. – Sem dúvida, é possível em algum caso vender latão por ouro, passar dinheiro falso por verdadeiro, pode ser que muitos aceitem uma batalha perdida como ganha, e é possível conseguir que se acredite por algum tempo em outras

---

<sup>26</sup> HEGEL. FE. 2002. n.º 543, p. 375 [TP]: 3/401-402.

<sup>27</sup> HEGEL. FE. 2002. n.º 377, p. 265 [TP]: 3/280-281.

mentiras sobre coisas singulares e acontecimentos isolados; mas, no saber da essência, em que a consciência tem a *certeza imediata de si mesma*, está descartado completamente o pensamento do engano [*Täuschung*].<sup>28</sup>

Ora, Hegel repete a mesma questão, em 1820/21, na *Filosofia do Direito*, reiterando as afirmações já apresentadas na *Fenomenologia do Espírito*:

Um grande espírito submeteu à resposta pública a questão *se era permitido enganar um povo* [*ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen*] {Frederico II, por sugestão de d'Alembert, propôs, em 1778, a questão para a Academia de Berlim: [*s'il peut être utile de tromper un peuple?*]}. Precisar-se-ia responder que um povo não se deixa enganar [*sich nicht täuschen lassen*] a propósito de seu fundamento substancial, de sua *essência* e do caráter determinado de seu espírito, mas sobre a maneira como ele sabe isso e julga segundo essa maneira suas ações, seus acontecimentos etc. – ele é enganado [*getäuscht*] por *si mesmo*.<sup>29</sup>

Hegel, nas duas passagens, expõe exatamente as mesmas palavras: “*ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen*”, ressaltando nos dois textos a impossibilidade de um povo ser enganado ou iludido a respeito de seu fundamento substancial, da essência e do caráter determinado de seu espírito, no saber da essência, em que a consciência tem a *certeza imediata de si mesma*<sup>30</sup>; mas afirma que o povo pode

<sup>28</sup> HEGEL. *FE*. 2002. n° 550, p. 380 [TP]: 3/408.

<sup>29</sup> HEGEL. *FD*. 2010. § 317 A, p. 291: 7/485.

<sup>30</sup> Cf. MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. 1985. p. 148: “Querer fazer desta essência algo estranho à consciência e fabricado por impostores – quando é o que há de mais próprio da consciência – é não

ser enganado a respeito do modo como ele sabe desse espírito e, conforme tal modo, como aprecia as suas ações, os acontecimentos, etc. Por isso, para evitar o engano, a ilusão, segundo afirmação na *Fenomenologia do Espírito*, urge que os membros do Estado, por exemplo, participem ou tomem consciência da vida pública, pois, de tal modo, a “consciência-de-si [ou autoconsciência - *Selbstbewußtsein*] universal” não se deixará enganar; isto é, para Hegel, “essa consciência-de-si [ou autoconsciência] universal não deixa que a defraudem [ou a enganem - *betrügen*] na [sua] *efetividade* pela *representação* da obediência sob leis *dadas por ela mesma*”<sup>31</sup>. Por ser algo dado ou posto pela própria autoconsciência, com respectiva consciência, não é possível o engano ou a ilusão por outrem.

Assim, enquanto “leis autodadas” ou “dadas por ela mesma”, a “obediência” a elas envolve respectivo “assentimento” ou “consentimento”, com atinente saber e querer, enquanto “vontade universal” ou “vontade efetiva verdadeira”. Afinal, segundo Hegel, “não é o pensamento vazio da vontade que se põe no assentimento [ou consentimento - *Einwilligung*] tácito ou representado, mas é a vontade universal real”, uma “vontade efetiva verdadeira, como essência consciente-de-si [ou autoconsciente - *selbstbewußt*]”<sup>32</sup>.

Porém, o problema é quando a “*liberdade absoluta* se eleva ao trono do mundo sem que poder algum lhe possa opor resistência”<sup>33</sup> e, assim, “*todos os outros singulares* estão excluídos da *totalidade* desse ato, e nele só têm uma participação limitada”<sup>34</sup>. Trata-se, assim, do problema da

---

saber o que diz.”

<sup>31</sup> HEGEL. *FE*. 2002. n° 588, p. 404-405 [TP]: 3/434.

<sup>32</sup> HEGEL. *FE*. 2002. n° 584, p. 402 [TP]: 3/432-343.

<sup>33</sup> HEGEL. *FE*. 2002. n° 585, p. 403: 3/433.

<sup>34</sup> HEGEL. *FE*. 2002. n° 589, p. 405: 3/435.

centralização do poder ou do viés despótico de um mero ato individual, que nega o viés organizacional, a articulação orgânica que um Estado deve ter, instituindo a “substância indivisa”<sup>35</sup>, em que “não se deixa chegar à realidade da articulação orgânica”, pois, antes, “tem por fim manter-se na continuidade indivisa” ou, então, “na universalidade fria, simples e inflexível, e na rigidez dura, discreta e absoluta”<sup>36</sup>.

Contudo, para Hegel, a “organização das massas espirituais”, da “multidão das consciências individuais”<sup>37</sup>, requer no Estado uma “articulação orgânica”, a fim de que formem um “povo”, uma união de membros, não uma mera “multidão” ou “massa” de indivíduos, apenas agregados, por exemplo, mediante um simples ato despótico ou de força. Isso se mostra, entre outros, como uma crítica à Revolução Francesa, a qual é apresentada por Hegel da seguinte forma nas *Lições sobre a Filosofia da História*:

Ele [o cidadão] precisa participar como tal da decisão, não somente pelo voto isolado [ou singular] (...). O discernimento, que todos devem compartilhar, precisa ser motivado nos indivíduos por meio do *discurso*. (...) É por isso que na Revolução Francesa nunca a constituição republicana se concretizou como uma democracia, e a tirania, o despotismo, levantou sua voz sob a máscara da liberdade e da igualdade.<sup>38</sup>

Trata-se, mais uma vez, da crítica ao viés despótico ou tirânico, em que um, alguns ou vários governam, segundo o seu capricho ou arbitrariedade, independente das leis ou regras. Hegel, em contrapartida, zela pela participação de

---

<sup>35</sup> HEGEL. *FE*. 2002. n° 585, p. 403: 3/433.

<sup>36</sup> HEGEL. *FE*. 2002. n° 590, p. 405: 3/436.

<sup>37</sup> HEGEL. *FE*. 2002. n° 593, p. 407: 3/438.

<sup>38</sup> HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. [TP]: 12/312.

todos os membros do povo, não só pelo voto ou pela voz singular, e busca o discernimento de todos, que deve ou pode ser motivado pelo discurso, pela fala ou imprensa. Isso porque “povo”, para o citado autor, enquanto comunidade política, difere de mera “multidão”, de “massa” e/ou de uma simples “pluralidade” desarticulada, sem viés organizacional, de articulação ou de vínculo orgânico.

Assim, segundo Hegel, o Estado não é um simples agregado de pessoas privadas, mas um organismo vivo, que apenas vem a se consolidar “na vida de um povo” ou, então, como “força de todo o povo”<sup>39</sup>. Tal conjunto importante de dados já foi exposto na *Fenomenologia do Espírito*, mostrando realmente ser uma obra “genial”<sup>40</sup>, mas a apresentação mais sistemática dos conceitos de povo e Estado se dá na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e, sobretudo, na *Filosofia do Direito*.

### 3. Povo (*Volks*) e Estado Orgânico (*organisch Staat*)

Inicialmente, cabe registrar que a filosofia política de Hegel não busca promover uma “massa indivisa” (*ungeschiedene Masse*) ou “multidão inorgânica” (*unorganische Menge*)<sup>41</sup>; isto é, nem uma unidade indiferenciada ou homogeneização de uma população heterogênea, nem uma não-unidade pluralista, tal como muitas leituras interpretativas já apresentaram. Antes, Hegel busca desenvolver um “Estado orgânico” (*organisch Staat*), uma

---

<sup>39</sup> HEGEL. *FE*. 2002. n.º 350-351, p. 250-251. 3/264.

<sup>40</sup> BOURGEOIS, B. “O sentido do político na *Fenomenologia do Espírito*”. 2004. p. 319. “o livro sem dúvida mais genial de Hegel, (...) [é] a *Fenomenologia do Espírito*”.

<sup>41</sup> Conceitos vinculados: mera pluralidade (*Vielheit*), muitos (*Vielen*), átomos (*Atomen*), amontoado (*Haufen*), agregado (*Aggregat*), população (*Pöbel*), massa (*Masse*), massa indivisa (*ungeschiedene Masse*), massa informe (*formlose Masse*), multidão inorgânica (*unorganische Menge*), etc.

“articulação” ou “organização orgânica” (*organische Gliederung*), uma “totalidade orgânica” (*organische Totalität*), enquanto “organismo” (*Organismus*), “povo” (*Volk(s)*) ou “nação” (*Nation*). Afinal, em Hegel, o “Estado” (*Staat*) tem a função de “suprassumir” (*aufheben* [de “suprassunção” - *Aufhebung*]), de “mediar” (*vermitteln* [de “mediação” - *Vermittlung*]), de “administrar” ou de “governar” (*verwalten* [de “administração” ou de “governo” - *Verwaltung*]) as “diferenças” (*Unterschieden*) e/ou os “conflitos” (*Streiten, Konflikten*), de caráter público, dos seus “membros” (*Glieder*) e não propriamente eliminá-los – isso tanto na esfera da “família” (*Familie*) quanto na da “sociedade civil-burguesa” (*bürgerlichen Gesellschaft*), ambas constitutivas da “vida ética” ou da “eticidade” (*Sittlichkeit*). Enfim, o Estado deve mediar as “desigualdades” (*Ungleichheiten*), promover o justo “equilíbrio” (*Gleichgewicht*) entre ser “igual” (*gleich* [ter “igualdade” - *Gleichheit*]) e ser “desigual” (*ungleich* [ter “desigualdade” - *Ungleichheit*]); entre ser “diferente”, “distinto” (*unterschiedlich* [ter “diferença”, “distinção” - *Unterschied*]); e ser “diverso” (*verschiedlich* [ter “diversidade” - *Verschiedenheit*]), pois, segundo Hegel, cabe promover a “unidade” (*Einheit*) das diferenças, da diversidade, mas não “nivelar” ou “tornar igual” (*gleichmachen*) os diferentes membros (ou órgãos, etc.), que constituem o e/ou um organismo estatal.

Trata-se, para Hegel, de evitar tanto a unilateralidade do estatismo, em que não há direito à diferença, quanto a unilateralidade do individualismo, em que não há universalidade ou unidade estatal. Em suma, o autor mostra os problemas da “mera massa indivisa” ou de “uma massa informe”, da “multidão inorgânica” ou de “uma multidão dissolvida nos seus átomos”, formada por “os muitos” ou mera “pluralidade”; mas igualmente da mera “horda” ou “tribo”. Afinal, em Hegel, o Estado não pode e/ou não deve ser uma massa indivisa nem uma multidão inorgânica, isto é,

nem unidade indiferenciada nem não-unidade diferenciada, mas, em suma, deve ser uma “unidade” integradora da “diversidade”.

Para Hegel, um Estado não é “uma mera *multidão* atomística de indivíduos juntos”<sup>42</sup>, nem um “agregado de pessoas privadas”<sup>43</sup>, “um bando, uma multidão de átomos dispersos”<sup>44</sup>; pois “um poder ou atividade no Estado nunca deve aparecer ou exercer-se em figura informe, inorgânica, isto é, [derivada] do princípio da pluralidade e da multidão”<sup>45</sup>; todavia, deve ser um “governo como totalidade orgânica”<sup>46</sup> ou vir a ser “um todo orgânico”<sup>47</sup>. Segundo Hegel, “é da maior importância que ela [a grande massa do todo] se torne orgânica”<sup>48</sup>.

Assim, para Hegel, “povo” ou “nação” difere de mera “multidão”, “massa”, “plebe” ou “população” e “pluralidade” de indivíduos. Em Hegel, povo difere de mero aglomerado de indivíduos, pois significa antes uma comunidade politicamente organizada, um “organismo”, que vive segundo “costumes” éticos, base de sua “constituição”. Enfim, o ser humano não é tomado apenas em sua singularidade, mas como um entre muitos, um “membro” entre outros membros, seja no âmbito familiar, social ou estatal. Em suma, o Estado hegeliano quer ser um organismo, que só se efetiva e se fortifica pelo desenvolvimento de sua diversidade. Assim, trata-se de todo um agregado de partes orgânicas distintas, cuja diversidade, com diferenças intrínsecas e qualitativas, não apenas

---

<sup>42</sup> HEGEL. *FD*. 2010. § 273 A. p. 259: 7/439.

<sup>43</sup> HEGEL. *ECF (III)*. 1995. § 544 A. p. 316: 10/341.

<sup>44</sup> HEGEL. *FD*. § 290 Z [TP]: 7/460.

<sup>45</sup> HEGEL. *ECF (III)*. § 544 A, p. 317: 10/343.

<sup>46</sup> HEGEL. *ECF (III)*. § 542, p. 313-314: 10/338.

<sup>47</sup> HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. [TP]: 12/66.

<sup>48</sup> HEGEL. *FD*. § 290 Z [TP]: 7/460.

quantitativas, propicia que o organismo possa funcionar devidamente. Porém, para tal, precisa haver apropriada “cultura”: ser/ter “povo culto” e/ou “humanidade culta”, sem o que as diferenças ou a diversidade não coexistem, pois, antes, geram conflitos, lutas, embates, guerras, etc.

Aliás, o Estado hegeliano é um organismo vivo, que só se concretiza pelo desenvolvimento de suas diferenças substanciais. Em cada uma das partes, o todo está presente, unidas em vista da efetivação de sua substancialidade. Assim, são partes distintas, mas orgânicas, membras de um só corpo, cuja diversidade é muito importante para que haja apropriada funcionalidade. Enfim, a saúde do organismo estatal depende da articulação e da gerência de tal diversidade, pois precisa haver o movimento, evitando a estagnação ou a massificação, e precisa haver a circulação, a fim de arejar e permear as diversas esferas, sempre em busca da maior mediação possível, por exemplo, entre o interesse público e os interesses privados. Além disso, permite a mediação e/ou a elevação dos distintos graus de formação ou de cultura.

### **3.1. Mediação da Diversidade Humana**

Mas, qual é a garantia que cada um dos membros do suposto Estado hegeliano tem para conquistar sua liberdade ou autodeterminação? Ou, como Hegel expõe e defende a possibilidade de suprassunção ou mediação das muitas diferenças e/ou dos conflitos possíveis no âmbito estatal?

Ora, o presente texto busca mostrar que a liberdade de imprensa ou de comunicação pública, em Hegel, apresenta-se como um dos principais e indispensáveis meios para a possibilidade de suprassunção de tais diferenças e conflitos. Ou seja, ele defende que um dos elementos constitutivos de sua concepção de ser humano livre, junto com a igualdade abstrata, é a diversidade mediada. Aliás, a

liberdade de imprensa, em resumo, apresenta-se como um meio ou mecanismo fundamental para o desenvolvimento de uma unidade diferenciada ou pluralista. Isto é, a imprensa, em Hegel, serve de instrumento que possibilita a expressão, a articulação e a gerência de tal diversidade, em busca da maior suprassunção possível entre o viés público e o meramente privado dos indivíduos, das famílias, das corporações e/ou dos povos, além de elevar o seu grau de cultura.

Em síntese, segundo Hegel, a liberdade de expressão e de acesso à informação é um elemento essencial no processo de constituição e de formação da opinião pública e, também, na busca pela apropriada suprassunção ou, então, mediação das muitas diferenças e conflitos na esfera pública. A filosofia especulativa de Hegel emerge e se desenvolve no âmbito da vida, do discurso e tem como uma de suas finalidades a administração das oposições existentes, pois a oposição ou sua possibilidade está e sempre estará presente nas relações humanas, o que não é algo em si negativo, mas que depende muito de nossa capacidade de suprassumi-la ou mediá-la para, assim, fomentar o maior grau possível de formação ou de desenvolvimento tanto corporal quanto espiritual, aspectos que constituem a diversidade humana<sup>49</sup>.

Sobre isso, Thadeu Weber afirma o seguinte:

A mútua restrição de direitos e deveres permite a instauração de uma substancialidade ética. Se a liberdade particular deve estar assegurada no Estado, mesmo que não como imediata e sim como mediada e representada, tem-se que admitir que a unidade necessária no universal é uma unidade que respeita as diferenças. Trata-se de uma identidade nas diferenças; uma unidade da multiplicidade (diversidade).<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Diversidade não é propriamente antagonismo, mas se fala sobre a necessidade de “unidade na diversidade” ou de “diversidade na unidade”.

<sup>50</sup> WEBER, T. “Liberdade e Estado em Hegel”. 2001. p. 318.

Em outro artigo, o mesmo autor reitera tais aspectos com outras palavras, mostrando a importância de respeitar a diversidade humana:

É preciso ter presente que o Estado tem a função de administrar as contradições da sociedade civil e não simplesmente eliminá-las. O bom Estado, assim como qualquer líder, é o que consegue uma boa administração dos conflitos, contradições e diferenças. Administrar diferenças, no entanto, não significa eliminá-las, mas superá-las no sentido de *Aufhebung* (negar, superar e guardar).<sup>51</sup>

Assim, não é correto afirmar que Hegel não leva em conta as diferenças concretas<sup>52</sup> entre as diversas pessoas e, muito menos, que promova relações de ordem individualista, onde não há preocupação de um indivíduo em relação ao outro. Mas o que Hegel sempre ressalta, no âmbito estatal, é a liberdade e não a igualdade econômica ou a distribuição equitativa das propriedades. Para ele, quando o Estado intervém no âmbito da liberdade econômica, a fim de promover uma menor desigualdade econômica dos indivíduos, isso ainda não garante uma igualdade de condições biológicas, culturais, históricas, etc. Embora, por suposição, todos os seres humanos possam ter o mesmo ponto de partida sócio-econômico, nada garante que contarão, no presente e no futuro, com os mesmos graus de talento, capacidade e prudência, entre outros. Assim, diante de tais pessoas ainda diversas, a ‘justiça’ precisaria ser,

---

<sup>51</sup> WEBER, T. “O Estado Ético”. 2002. p. 657-658.

<sup>52</sup> Cf. D’HONDT, J. *Hegel e o hegelianismo*. s/d. p. 110: “Hegel é um pensador particularmente sensível à alteridade. Ninguém antes dele verificara melhor a importância das rupturas (...)”.

novamente, imparcial, pois, do contrário, persistiria a desigualdade. Com isso, a única maneira de colocar tais pessoas em uma posição mais harmônica seria tratá-las novamente de forma diferenciada e, assim, sucessivamente. Por isso, apesar de ter preocupações de ordem sócio-econômica, Hegel vê como constitutiva e, até mesmo, benéfica a competitividade no desenvolvimento humano, sem as quais, a princípio, todas as coisas se estagnariam e perderiam sua vida. Assim, Hegel, em síntese, considera ser possível haver uma liberdade econômica e, contudo, em função do grau de cultura das pessoas, não haver desigualdades econômicas tão acentuadas e situações de miséria extrema, que inviabilizam a efetivação individual de sua liberdade<sup>53</sup>.

Portanto, Hegel visualiza uma limitação objetiva fixada pelo aspecto material de que se dispõe e por suas leis, e uma limitação subjetiva, estabelecida pela estrutura de habilidades, de aspirações e de ações do ser humano. Ou seja, mostra ter consciência de que as limitações concretas ou objetivas podem até inviabilizar a efetivação das potencialidades subjetivas do ser humano. Afinal, para a questão de tornar para si o que todo ser humano é em si, ou seja, ser racional e livre, são necessárias tanto condições objetivas quanto subjetivas.

Aliás, segundo Hegel, todo ser humano, por não ser uma “coisa”, deve ter reconhecido necessariamente a sua

---

<sup>53</sup> PERINE, M. *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo: ética, política, filosofia*. 2004. p. 98 e 132: “Um traço essencial da concepção hegeliana do homem é a igualdade abstrata estabelecida pelo direito [§ 209], mas uma igualdade que, sem negar as diferenças, se concretiza na diferenciação da organização [§ 303]. (...) É certo que a felicidade pessoal de cada um não é um problema político, pois, do ponto de vista da prática política, todas as felicidades são legítimas enquanto não ameacem a felicidade dos outros ou as condições de felicidade dos outros. Mas a *infelicidade* de muitos é um problema político, e Hegel viu acertadamente na sua tematização do problema da *plebe*”.

personalidade e a propriedade imediata de seu corpo. Ora, para o autor, apenas uma coisa é “sem direito”, “sem vontade”, “sem personalidade”, “não-livre”. Contudo, um ser humano é uma “pessoa” [jurídica], um “sujeito” [moral] e, ainda, um “indivíduo”, que é “membro” [de família, sociedade e Estado], inclusive “cidadão” [ético].

No entanto, como Hegel ressalta, a “pessoa, o saber-se dessa liberdade”<sup>54</sup> nem sempre é algo efetivo ou envolve efetividade. Por isso, como ele bem afirma, é algo que precisa ser reconhecido e deve se fazer valer e reconhecer efetivamente:

O homem é, segundo a existência *imediate*, em si mesmo algo natural, externo a seu conceito; é apenas pela *formação* de seu corpo e de seu espírito próprios, *essencialmente* pelo fato de que *sua autoconsciência se apreende como livre*, que ele toma posse de si e se torna propriedade de si mesmo e em relação aos outros. Esse tomar posse é, ao contrário, igualmente o pôr na *efetividade* o que ele é segundo seu conceito (enquanto uma *possibilidade*, faculdade, disposição).<sup>55</sup>

Assim, uma liberdade efetiva requer a atividade da própria pessoa, pois de nada serve ser, em si ou por essência, livre, mas é preciso, ainda, vir a ser efetivamente ou para si livre. Não basta, para Hegel, que o indivíduo tome apenas consciência de sua autonomia formal, de sua liberdade enquanto possibilidade, faculdade ou disposição, mas cabe também efetivar tal potencialidade. Ora, no § 382, da *Enciclopédia*, ele ressalta que “a *essência* do espírito é formalmente a *liberdade*”<sup>56</sup>, porém, “em sua imediatez, o

---

<sup>54</sup> HEGEL. *ECF (III)*. 1995. § 488, p. 284: 10/306.

<sup>55</sup> HEGEL. *FD*. 2010. § 57. p. 93: 7/122-123.

<sup>56</sup> HEGEL. *ECF (III)*. 1995. § 382. p. 23: 10/25.

espírito só é livre em si segundo o conceito e a possibilidade, não ainda segundo a efetividade”; ou seja, “a liberdade efetiva, assim, não é algo essente de modo imediato no espírito, mas algo a ser produzido por sua atividade”<sup>57</sup>. Portanto, para Hegel, não basta só *ter* formalmente tal potência, mas ela precisa vir a *ser* de forma efetiva: “Se o saber da Ideia – isto é, do saber dos homens de que sua essência [*Wesen*], meta [ou fim - *Zweck*] e objeto [*Gegenstand*] é a liberdade – for especulativo, essa Ideia mesma como tal é a efetividade dos homens”: assim, “não a ideia que eles *têm* [*haben*], porém a ideia que eles *são* [*sind*”<sup>58</sup>. No caso, usa-se o verbo *ter*, algo em si, e o verbo *ser*, algo para si. Ora, eis a razão pela qual, no ser humano, “o exercício de sua razão é uma possibilidade entre outras que ele se dá no curso de sua existência. O homem é dotado [em si] da faculdade de razão, ele não é [para si] ele mesmo racional”<sup>59</sup>.

Do mesmo modo, não basta *ter* a vida, porém, a fim de ser alguém livre efetivamente, é necessário querer a vida e, assim, ser e viver de forma racional. Isso tudo porque, em Hegel, “enquanto pessoa, eu tenho ao mesmo tempo *minha vida e meu corpo*, como outras Coisas, apenas *na medida em que é minha vontade*”<sup>60</sup>. Ou ainda, “eu tenho esses membros, a vida, apenas *na medida em que eu quero*; [para Hegel] o animal não pode mutilar-se ou suicidar-se, mas o homem pode”<sup>61</sup>. Isto é, o fato do “animal” (*Vieh*) ou do “bicho” (*Tier*) “*ter*” (*haben*) “*vida*” (*Leben*), para o autor, isso não lhe dá o respectivo direito à sua vida, pois ele não a quer racionalmente, mas a tem puramente de forma instintiva. Porém, o ser humano, dada a possibilidade de ter consciência racional de forma

---

<sup>57</sup> HEGEL. *ECF* (III). 1995. § 382 Z. p. 24: 10/27.

<sup>58</sup> HEGEL. *ECF* (III). 1995. § 482 A. p. 275-276: 10/302.

<sup>59</sup> ROSENFELD, D. L. *Do mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal*. 1998. p. 120.

<sup>60</sup> HEGEL. *FD*. 2010. § 47. p. 87: 7/110.

<sup>61</sup> HEGEL. *FD*. 2010. § 47 A. p. 87: 7/110-111.

efetiva, pode vir a se mutilar e, inclusive, a se matar de forma consciente: “o homem é um ser que pode pôr em questão a vida do espírito, isto é, ele mesmo”<sup>62</sup>. Ora, para Hegel, a possibilidade do “suicídio” ou “morte livre” (*Freitod*), enquanto ação consciente e quista, envolvendo saber e querer, somente pode vir a ser exercida pelo ser humano.

Em outras palavras, ser livre é tornar-se um ser racional; é dar-se o trabalho de fazer com que a razão se torne efetiva; é ser, de fato, ativo: “A filosofia hegeliana é o contrário de uma filosofia que afirmaria o princípio da passividade dos cidadãos. É somente pela atividade e pela consciência dos cidadãos que o conceito [da liberdade] atualiza-se, libera-se”<sup>63</sup>. Eis, outrossim, o que cada ser humano deve fazer: exercitar a racionalidade presente em si mesmo. Ora, o mundo é o que é, dada a ação do ser humano: convém a todos tomar consciência disso! De tal modo, a liberdade pode tornar-se universal, propriedade de todo e qualquer indivíduo, independente de aspectos singulares ou particulares, pois, enquanto universais, “*todos* são idênticos”<sup>64</sup>.

Em Hegel, há então uma defesa de uma igualdade formal das pessoas proprietárias e não de uma igualdade material de riqueza. Ora, para o autor, por não ser possível mediar todas as desigualdades (de riqueza, de idade, de capacidade física, de talento, de habilidade, etc.), precisa-se dizer que “por *natureza* os homens são, antes, apenas *desiguais*”<sup>65</sup>. No entanto, segundo o § 539, da *Enciclopédia*, a chamada “liberdade racional” ou “liberdade política” não

---

<sup>62</sup> ROSENFELD, D. L. *Do mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal*. 1998. p. 113.

<sup>63</sup> ROSENFELD, D. L. *Política e Liberdade em Hegel*. 1983. p. 50.

<sup>64</sup> Cf. HEGEL. *FD*. 2010. § 209 A. p. 203: 7/360-361.

<sup>65</sup> HEGEL. *ECF (III)*. 1995. § 539 A, p. 308: 10/332.

deve ser apreendida como “bel-prazer e arbítrio contingentes”, mas busca o “aprimoramento da particularidade”, tanto na ordem subjetiva quanto objetiva, que apenas existe e pode vir a se desenvolver até o seu máximo, segundo ele, no Estado moderno.

Assim, todo indivíduo humano é uma pessoa, portadora de direitos e obrigações no âmbito do Direito Abstrato ou Formal; e enquanto sujeito, tem direitos e deveres no âmbito da Moralidade e, além disso, como membro de uma família, de uma sociedade e de um Estado, ainda é cidadão no âmbito da Eticidade, e não meramente um indivíduo egoísta, apenas associado aos demais por razões egocêntricas, individualistas. Com isso, em resumo, todos os costumes ou os princípios da vida ética podem ser promovidos e/ou cultivados no processo de formação, de elevação ou de aprimoramento de nossa cultura, no qual, para Hegel, a filosofia tem papel fundamental e que possui a imprensa ou os meios de comunicação como espaço e âmbito privilegiado de informação e de formação.

Aliás, Hegel tem consciência viva de que situações de “miséria”, de “penúria”, de “pobreza”, de “dependência”, etc., podem levar a “plebe” ou a “população” a não ter a “honra” de assegurar “sua subsistência, mediante seu trabalho”. Tais situações de “privação” ou de “falta”, de “incapacidade” de fruir as riquezas físicas e espirituais, requerem a “ajuda”, o “socorro”, dos concidadãos e do Estado, mas com a preocupação de que seja algo temporário, pois deve ser uma “ajuda dispensável”. Afinal, é ajudar em situações de carência extremo; mas, sempre buscando promover a autonomia e a honra dos indivíduos, via o próprio trabalho, e não propriamente “socorrer” a ponto de tornar os ajudados dependentes de tal ajuda<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Cf. KONZEN, P. R. “G. W. F. Hegel, J. A. Schumpeter, F. A. Hayek e D. L. Rosenfield: Análise dos Conceitos de Liberdade e de Responsabilidade”. 2010. p. 49-71.

Além disso, cabe criticar os conceitos de massa indivisa e de multidão inorgânica, próprios da unilateralidade do estatismo, onde não há direito à diferença, e do individualismo, onde não há universalidade estatal. Ou seja, convém defender e esclarecer que Hegel não busca uma unidade indiferenciada como também não uma não-unidade diferenciada, mas uma unidade livre e integradora da diversidade. Isto é, apresentar que ele não busca negar e/ou neutralizar todas as diferenças dos indivíduos, homogeneizando-os, mas procura promover a justiça no campo de oportunidades que os diversos agentes têm ou terão diante de si e uma realidade onde haja critérios éticos, que congregue os direitos, as obrigações e os deveres legais e morais, perante um campo potencialmente indefinido de possibilidades de relações. Mas, isso não envolve a supressão de toda possibilidade do conflito, pois Hegel nem busca nem mesmo visualiza como possível uma suposta paz universal. Antes, a concepção orgânica do Estado hegeliano vê como constitutiva e até saudável a consciência da existência dos muitos elementos que fazem estagnar, adoecer e, inclusive, perecer um organismo estatal.

Em síntese, Hegel destaca que existem forças que podem ameaçar a saúde de um Estado orgânico, tal como o extremo do individualismo ou do interesse meramente privado e o extremo da possibilidade de homogeneização ou de submissão. A primeira força acaba desagregando a necessária união ou soma de esforços para o bem público. A segunda força acaba negando todas as diferenças ou as particularidades, em vista da mera identidade.

Concepções orgânicas de Estado visam exatamente chamar a atenção para as distintas partes que constituem o todo e que permitem a vida de tal organismo complexo. Por exemplo, os seres humanos têm estrutura óssea, vertebral, que garante a sustentação, a proteção e a articulação das partes do seu corpo; tecido muscular, motor, que permite a

movimentação e a maleabilidade, etc.; tecidos epitelial, adiposo, cartilaginoso, conjuntivo, etc., com suas células e funções próprias; sistemas imunológico, hormonal, respiratório, circulatório, digestivo, excretor e reprodutor, essenciais para a vida; sistema sensitivo (visão, audição, paladar, olfato e tato), com suas diversas especificidades; sistema nervoso (central, periférico e autônomo), que controla e/ou ordena as múltiplas funções do organismo, entre outros. Mas, cabe lembrar que o organismo é um todo que envolve determinada necessidade de identidade, de unidade, todavia envolve também alteridade, que constitui a diversidade, sendo necessário existir certa distinção. Há, inclusive, a possibilidade de haver no organismo certa disfunção, hiper ou hipofunção, além de poder envolver deficiências, anomalias, parasitismos, etc., dependendo da composição, estrutura, variedade e funcionamento das células, da interação genética, etc.; enfim, distintos processos e elementos que não são própria ou necessariamente harmônicos, mas, antes, opostos, cuja correlação de forças pode ou não ser anatomicamente saudável.

Além disso, cabe ressaltar que organicismo, para Hegel, difere sobretudo de atomismo e de mecanicismo. Assim, um organismo, em Hegel, não é uma mera união de átomos ou de peças mecânicas, pois envolve antes vida, vitalidade, atividade, consciência, espírito, etc. Em suma, o organismo só se efetiva pela existência e pelo desenvolvimento de seus distintos elementos, sendo que em cada uma das partes o todo está presente; ou seja, todas as distintas partes estão inter-relacionadas, procurando vir a efetivar a vida ética, a racionalidade, a liberdade.

Hegel zela, assim, pela participação de todos os membros, pois “povo”, enquanto comunidade política, difere de mera “multidão”, “massa” ou “pluralidade” desarticulada, sem viés organizacional e orgânico. Inclusive, com seu citado conceito de “Estado orgânico”, ele busca mostrar os limites de uma “mera massa indivisa” ou “massa

informe”, assim como de uma “multidão inorgânica” ou de “uma multidão dissolvida nos seus átomos”, constituída meramente por “os muitos”; conforme o autor, Estado não é “um mero *amontoad*o atomístico de indivíduos juntos”, nem “um amontoado, uma multidão de átomos dispersos”, nem uma “horda” ou “tribo”. Caso assim fosse, afirma Hegel, o Estado seria uma mera manifestação da “vontade enquanto bel-prazer, opinião e arbítrio dos muitos”, inclusive via mera “relação contratual”, de “contrato”<sup>67</sup>, do chamado “contratualismo” ou, então, do “autoritarismo”, via a mera imposição da força ou do poder, não sendo, assim, a efetividade da liberdade.

Em resumo, fundamentado no que vimos, Hegel sempre busca a “suprassunção” (negando, conservando e elevando respectivamente) ou a “mediação” do que constitui a “singularidade”, a “particularidade” e, ainda, a “universalidade” dos diversos elementos ou momentos da realidade. Assim, ele concebe e propicia a articulação e a gerência da diversidade humana, em especial via liberdade de imprensa ou liberdade de comunicação pública, tornando possível constituir um todo estatal de partes orgânicas.

### **3.2. Diversidade e Conceito de Opinião Pública na *Filosofia do Direito***

Vinculado ao conceito de povo encontra-se o conceito de opinião pública, o qual Hegel analisa nos §§ 316-319. Inclusive, para entender melhor tal ligação, convém visualizar e concatenar onde e como se dá o delineamento do conceito hegeliano de opinião pública. Vejamos,

---

<sup>67</sup> Cf. HEGEL. *FD*. 2010. § 75 A. p. 107: “Tampouco a natureza do Estado reside na relação contratual” (7/157); § 100 A. p. 123: “Estado não é de modo algum um contrato” (7/191); § 281 Z [TP]: “só existe um contrato, nenhum vínculo de Estado” (7/402).

resumidamente, toda a trajetória de momentos: partindo do Sistema Hegeliano, passamos para [3] A Filosofia do Espírito, depois, para [3.2] O Espírito Objetivo, em seguida, para [3.2.3] A Eticidade e, posteriormente, para [3.2.3.3] O Estado; depois disso, para [3.2.3.3.1] O Direito Público Interno e, na sequência, para [3.2.3.3.1.3] O Poder Legislativo, que se subdivide em Câmara Alta, Câmara Baixa e, a princípio, em Estamentos - Povo (Opinião Pública [3.2.3.3.1.3.3]). Afinal, sabemos que O Direito Público Interno, para Hegel, subdivide-se em três poderes: a. O Poder do Príncipe (§§ 275-285), b. O Poder Governamental (§§ 286-297) e c. O Poder Legislativo (§§ 298-320). Ora, diante disso, caberia saber se o Poder Legislativo também se subdivide ou não em três, isto é, em Câmara Alta, Câmara Baixa e Estamentos - Povo (Opinião Pública)? Ou só em duas? Não é objetivo, deste trabalho, defender tal interpretação, mas mostrar que respeitando as demais tríades e contemplando os diferentes graus de envolvimento público, a saber, como representante dos cidadãos, como membro de estamento ou, então, como membro do povo, temos uma caracterização mais democrática ou participativa, segundo a noção atual, de Poder Legislativo.

Contudo, no momento, convém apenas observar tal esquema complexo e interligado de momentos, em que a questão da opinião pública aparece como o último elemento de análise efetuada por Hegel sobre “c. O Poder Legislativo” (*c. Die gesetzgebende Gewalt*), o qual tem a função de exatamente “instituir” ou “pôr” (*[ge]setzen*) as respectivas “leis” (*Gesetzen*) e é, ainda, um dos três “poderes” (*Gewalten*) do Direito Público Interno de um povo ou de uma nação.

Sobre a questão da opinião pública, convém citar Agemir Bavaresco, intérprete brasileiro, autor de várias obras sobre tal conceito hegeliano. Consideramos esse tema já elucidado e, assim, apresentamos, aqui, um mero resumo dos principais aspectos:

A opinião pública tem seu lugar lógico e legítimo na filosofia política: Hegel analisa-a na *Filosofia do Direito*, em sua terceira seção, que trata do Estado. Ora, ele aí situa a opinião pública justamente no interior da Constituição, na parte que fala do Poder Legislativo. O estatuto do político na sua totalidade da *Filosofia do Espírito* trata de uma análise filosófica da ideia de política, portanto de sua articulação no interior de um movimento ideal que constitui o lógico do político. Na medida em que a opinião pública faz parte desta totalidade lógica do político, ela é, portanto, um conceito político<sup>68</sup>.

Dos aspectos expostos e analisados por Bavaresco, compete ressaltar, aqui, a preocupação hegeliana para com o conceito de opinião pública e a atualidade de tal análise, sobretudo com a questão da participação ativa, formada e informada dos cidadãos ou do povo nas questões públicas. Por exemplo, o autor cita, em especial, que “não se trata de legitimar, simplesmente, o que é imediatamente dado, através da opinião pública, mas [antes] de elevá-lo à sua determinação lógico-política”; fala também que “tanto histórica como sociologicamente, a opinião pública evoluiu, ao mesmo tempo em que mudava o espaço público”, mas, “filosoficamente falando, constata-se que a análise que Hegel fez, já correta no seu tempo, permanece ainda hoje muito atual e constitui uma referência fundamental, para compreender o fenômeno da opinião pública”<sup>69</sup>. Em suma, Bavaresco nos mostra que, para Hegel, convém “descobrir a parte de verdade que contém a opinião pública”, pois “o grande homem não é aquele que despreza ou louva

---

<sup>68</sup> BAVARESCO, A. “A contradição da opinião pública em Hegel”. 2002. p. 40.

<sup>69</sup> BAVARESCO, A. “A contradição da opinião pública em Hegel”. 2002. p. 13, 15-16, 45-46.

automática e unilateralmente a opinião pública”, mas, pelo contrário, o que “percebe com espírito político o que expressa o fundo substancial da opinião pública”<sup>70</sup>.

Ora, sobre a questão da opinião pública e sua importância na análise das tendências atuais e da universalidade política em Hegel, Denis Rosenfield nos apresenta um resumo:

Hegel, nos *Princípios da Filosofia do Direito*, foi um dos primeiros pensadores a estar particularmente atento a esse papel desempenhado pela opinião pública. Ele diz duas coisas que convém levar em consideração (...). A primeira é a seguinte: a opinião pública é uma força que participa ativamente do processo político mediante a livre discussão de ideias. Ela traz, portanto, para a cena pública a questão da justificação, do fundamento, e, inclusive, pode dar início a decisões políticas. (...) A segunda determinação [é que] o processo de elaboração de leis, segundo Hegel, deve levar em consideração a opinião pública, porém não deve subordinar-se a ela.<sup>71</sup>

Portanto, Hegel bem sabia que a opinião pública é uma força que participa ativamente do processo político, mediante o embate de ideias e, por isso, se ocupa, como poucos autores, em analisar os pormenores da difusão e da consolidação das ideias no âmbito público. Enfim, trata-se de questão atual e importante, que convém ser lembrada e analisada.

### **3.3. Conclusão: Relação entre Diversidade, Liberdade de Imprensa, Opinião Pública, *Bildung*, *Täuschung* e Democracia**

---

<sup>70</sup> BAVARESCO, A. “A contradição da opinião pública em Hegel”. 2002. p. 31-33.

<sup>71</sup> ROSENFELD, D. L. *Lições de filosofia política*. 1996. p. 34-35.

Ora, o problema da opinião pública é abrangente e complexo. Aqui, apenas convém registrar que, para Hegel, a opinião pública “contém” ou, então, pode conter tanto um “conteúdo verdadeiro” (§ 317), “o universal em si e para si, o substancial e verdadeiro” (§ 316), quanto o seu “oposto”, a saber, o “particular e peculiar” (§ 317). Assim, na opinião pública “está” ou pode estar “tudo de falso e de verdadeiro”, tudo o que é falso e tudo o que é verdadeiro, o que depende do grau de cultura ou de formação do povo. Por isso, para Hegel, a questão de ser “depreciado/desprezado” o que é meramente particular, peculiar e, também, a questão de ser “apreciado/respeitado” o que é universal, substancial, racional na opinião pública. Aliás, apesar de poder envolver o singular, o particular e o universal, e nisso a existência da chamada contradição, a opinião pública quanto mais culta, com maior “*discernimento* da situação e do conceito do Estado e de seus assuntos”, melhor será a “*capacidade de julgar mais racionalmente sobre isso*”, isto é, tanto mais ela deverá ou poderá ser respeitada ou apreciada e não ser desprezada ou depreciada, pois, segundo Hegel, assim a opinião pública manifestará “o universal em si e para si, o *substancial* e o *verdadeiro*”<sup>72</sup>.

Assim, a preocupação é ter apropriado acesso à informação, pois sem ela não é possível a respectiva formação da opinião privada e/ou pública. Além disso, sem ter a informação ou o conhecimento, o indivíduo não poder ser considerado totalmente responsável ou imputável de sua ação ou omissão. Assim, destaca-se a relação essencial entre (1) ser livre, (2) saber ou conhecer (ou ter conhecimento, discernimento, racionalidade, formação/cultura) e (3) querer consciente, pois os três aspectos influenciam diretamente na questão da possibilidade da ilusão ou do engano, de não ser enganado ou iludido e, com isso, não ser oprimido ou

---

<sup>72</sup> HEGEL. *FD*. 2010. § 315. p. 290: 7/482 Idem. § 316. p. 291: 7/483.

reprimido.

Inclusive, convém registrar que, neste contexto, Hösle menciona e analisa a “doxocracia” [governo da opinião], como “concepção fundamentalmente falsa de democracia”, pois, “nesta forma de Estado, a política e o direito deveriam de preferência se tornar uma função de pesquisas de opinião”, baseado em “opiniões momentâneas e mesmo das opiniões da maioria”, o que, contudo, pode levar a absurdos; afinal, por exemplo, “o assassinato de uma minoria com base na decisão legal da maioria é e permanece uma injustiça”<sup>73</sup>. Ora, trata-se de aspecto importante, que vincula os conceitos de Estado, opinião pública, imprensa e democracia.

Assim, destaca-se a preocupação hegeliana de garantir a não subversão da liberdade, devido à possibilidade de supressão das condições de exercício da liberdade através da aparente livre escolha individual. A democracia, por exemplo, enquanto uma das formas ou um dos sistemas de “governo”, de “constituição”, enfim, de “poder de Estado” livre, em Hegel, deve garantir o princípio da “liberdade da subjetividade”, nas suas diversas facetas, especialmente a da “liberdade de imprensa”.

Inclusive, no § 315 Z da *Filosofia do Direito*, consta: “Num povo, em que esta [publicidade] acontece, mostra-se uma bem outra vivacidade na vinculação com o Estado do que [num povo] em que faltam as assembleias estamentais ou [em que elas] não são públicas”. Ora, o “grau de formação/cultura” depende, entre outros, da possibilidade de acesso e da quantidade e qualidade de “conhecimento” disponível. Por isso, Hegel sempre reforça o imperativo de “tornar conhecido”, de tornar “público” o que é do âmbito e/ou de interesse público, não meramente privado, sobretudo mediante a publicidade. Inclusive, no § 132 A, trata-se do “direito de discernimento”, isto é, do

---

<sup>73</sup> HÖSLE, V. *O sistema de Hegel*. 2007. p. 626 e p. 528.

“conhecimento” do que é “legal” e, nessa medida, “obrigatório”. Sobre isso, no § 132, se afirma:

O direito da *vontade subjetiva* consiste no fato de que ele deve reconhecer como válido o que seja por ele *discernido como bom*, e que uma ação, enquanto fim que penetra na objetividade exterior, seja a ele imputada como lícita ou ilícita, como boa ou má, como legal ou ilegal, segundo seu *conhecimento* de seu valor, que ela tem nessa objetividade.<sup>74</sup>

O direito da vontade subjetiva, como já vimos, envolve o direito de discernimento, de ter conhecimento, de saber sobre o valor de uma ação, a fim de que ela possa ser devidamente imputada ao seu agente. Sobre isso, Hegel apresenta o seguinte no § 132 A:

Mediante a publicidade das leis e mediante os costumes universais, o Estado tira do direito de discernimento o aspecto formal e a contingência para o sujeito, que esse direito tem ainda no ponto de vista até aqui adotado. O direito do sujeito de conhecer a ação na determinação do *bem* e do *mal*, do legal e do ilegal, tem por consequência nas crianças, nos imbecis, nos loucos, segundo também esse aspecto, diminuir ou supressumir a imputabilidade.<sup>75</sup>

Trata-se de passagem muito importante, pois, em primeiro lugar, a publicidade das leis torna conhecida as leis, satisfazendo de forma concreta o chamado direito ao discernimento, o direito do sujeito de conhecer. Em segundo lugar, dependendo do saber, existe a consequência de

---

<sup>74</sup> HEGEL. *FD*. 2010. § 132. p. 144: 7/245.

<sup>75</sup> HEGEL. *FD*. 2010. § 132 A. p. 145: 7/246-247.

diminuir ou supressumir a imputabilidade ou a inimputabilidade.

No § 215, Hegel retoma tais aspectos, afirmando que “a obrigatoriedade para com a lei inclui, da parte do direito da autoconsciência (§ 132 com a anotação), a necessidade de que as leis sejam tornadas *conhecidas universalmente*”; reitera-se, assim, a “necessidade” de que as leis sejam “conhecidas” e, com isso, próprias do âmbito da “obrigatoriedade”<sup>76</sup>.

No § 530 da *Enciclopédia*, Hegel reitera que toda e qualquer lei tem de ser “expressa e tornada conhecida como lei”, pois disso depende a “obrigatoriedade exterior”. Assim, trata-se da efetiva necessidade de “ser-conhecido”, a fim de que uma “lei” realmente “seja posta, reconhecida e válida”<sup>77</sup>. No § 224 da *Filosofia do Direito*, também consta:

O tornar conhecido publicamente das leis recai sob o direito da consciência subjetiva (§ 215), assim também a possibilidade de conhecer a *efetivação* da lei no caso particular, a saber, o desdobramento das ações exteriores, dos fundamentos jurídicos etc., pois (...) o conteúdo universal concerne nisto ao direito, e cuja decisão concerne ao interesse de todos – [é a] *publicidade da administração do direito*.<sup>78</sup>

Assim, Hegel ressalta a necessidade do “tornar conhecido publicamente das leis”, pois de tal “conhecimento” depende a “imputabilidade” ou “responsabilidade”, sobretudo em função do “direito da vontade subjetiva” (§ 132), do “direito de discernimento” (§ 132 A), do “direito da autoconsciência” (§ 215) e/ou, ainda, do “direito da consciência subjetiva” (§ 224). Com isso,

<sup>76</sup> HEGEL. *FD*. 2010. § 215. p. 208: 7/368.

<sup>77</sup> HEGEL. *ECF (III)*. 1995. § 530. p. 303: 10/326.

<sup>78</sup> HEGEL. *FD*. 2010. § 224. p. 214 [TP]: 7/376.

reitera-se que toda lei precisa vir a ser “conhecida”, ser “pública”, pela publicidade.

Além disso, convém analisar a razão pela qual, em Hegel, algo público “sempre precisa ser público”. Ora, para o autor, sendo algo da “esfera da vida pública”, com “fins públicos”, necessariamente deve ser de conhecimento do público, isto é, ser publicizado. Sendo algo de interesse público ou de relevância pública deve ser tornado público.

Por último, cabe ainda registrar a ocorrência do termo publicidade no § 319, em que é vinculada com a liberdade de comunicação pública e a liberdade de imprensa, a fim de gerar ou de possibilitar o “discernimento sólido e culto sobre os interesses do Estado”<sup>79</sup>. Com isso, em suma, em Hegel, a publicidade é exposta como meio de formação/cultura, conectada diretamente com a liberdade de imprensa, conforme consta também no § 155, da “Lição” de 1817/18:

Vincula-se imediatamente com a existência de assembleia estamental e sua publicidade, assim como com a conseqüente constituição, a possibilidade e a eficácia da liberdade de imprensa sobre os assuntos de Estado[, a possibilidade de] um dialogar público com [os] outros indivíduos do público universal e a possibilidade de uma participação imediata de todos nisso.<sup>80</sup>

Trata-se de afirmação que vincula diretamente publicidade e liberdade de imprensa ou liberdade de comunicação pública. Mas, para tal, era necessário ter presente todos os aspectos expostos acima, em que vimos, por exemplo, a preocupação de Hegel com o problema dos

---

<sup>79</sup> HEGEL. *FD*. 2010. § 319. p. 293: 7/486.

<sup>80</sup> HEGEL. *LFD 1817/18, Wannenmann*. 1983. § 155. p. 238 [TP].

governos ou dos Estados não-livres, tirânicos, com destaque para o Despotismo, que usa e abusa do problema da falta de informação e de formação (ou cultura) para iludir ou enganar os indivíduos, enquanto não constituem ainda uma opinião pública culta, um povo culto, uma nação culta, etc. Trata-se, sobretudo, da relação direta e essencial entre a questão de saber e querer, que são determinantes para definir uma vontade livre. Enfim, tudo isso, em suma, mostra e demonstra, entre outros, a importância, a sistematicidade e a atualidade do pensamento hegeliano.

### **Bibliografia**

BAVARESCO, Agemir. “A contradição da opinião pública em Hegel”. In: *Amor Scientiae: Festschrift em homenagem a Reinhold Aloysio Ullmann*. Draiton Gonzaga de Souza (Org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 13-49.

BOURGEOIS, Bernard. “O sentido do político na Fenomenologia do Espírito”. In: *Razão nos trópicos: Festschrift em homenagem a Paulo Meneses*. Alfredo de Oliveira Moraes (Org.). Recife: FASA, 2004.

D’HONDT, Jacques. *Hegel e o hegelianismo*. Trad. de Fernando Melro. Lisboa: Editorial Inquérito, s/d.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. [CL] *Die Wissenschaft der Logik*. Berlin: Talpa Verlag, 2000.

\_\_\_\_\_. [ECF (I)] *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): I – A Ciência da Lógica*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. [ECF (II)] *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): II – A Filosofia da Natureza*. Texto completo, com os adendos orais, traduzido por José Machado com a colaboração de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1997.

---

\_\_\_\_\_ [ECF (III)] *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III – A Filosofia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_ [FE] *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Vol. único - 7ª ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes - Bragança Paulista: USF, 2002.

\_\_\_\_\_ [FD] *Filosofia do Direito (Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio)*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Apresentações de Denis Lerrer Rosenfield e de Paulo Roberto Konzen. Recife, PE: UNICAP; São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

\_\_\_\_\_ *Frühe Schriften*. Berlin: Talpa Verlag, 2000.

\_\_\_\_\_ *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. Hegel Werke 7. E. Moldenhauer e K. M. Michel (ed.). Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM.

\_\_\_\_\_ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Berlin: Talpa Verlag, 2000.

HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução de Antonio Celioamar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

KONZEN, Paulo Roberto. “G. W. F. Hegel, J. A. Schumpeter, F. A. Hayek e D. L. Rosenfield: Análise dos

Conceitos de Liberdade e de Responsabilidade”. In: *Revista Opinião Filosófica*, 2010. p. 49-71.

\_\_\_\_\_. *O conceito de Estado e o de Liberdade de Imprensa na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 2007. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/12095/000618916.pdf?sequence=1>

\_\_\_\_\_. *O Conceito de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade da Comunicação Pública na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2013. Disponível em: [www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)

MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1985.

PERINE, M. *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo: ética, política, filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 227-263.

ROSENFELD, Denis Lerrer. *Do mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal*. São Paulo: L&PM, 1988.

\_\_\_\_\_. *Lições de filosofia política*. Porto Alegre: L&PM, 1996.

\_\_\_\_\_. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

WEBER, Thadeu. “O Estado Ético”. In: *Amor Scientiae - Festschrift em homenagem a Reinholdo Aloysio Ullmann*. Draiton G. de Souza (Org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 655-663.

\_\_\_\_\_. “Liberdade e Estado em Hegel”. In: *Filosofia: Diálogo de horizontes: Festschrift em homenagem a Jayme Paviani*. Heloísa Pedroso de Moraes Feltes e Urbano Zilles (Org.). Caxias do Sul: EDUCS – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 317-324.