CADERNOS de
Ética e
Filosofia Política

NÚMERO 27

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Nº 27 - São Paulo - 2º semestre de 2015

Publicação semestral - ISSN 1517-0128

Editores: Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Alessandra Tsuji, Fran de Oliveira Alavina, Liliâne Severiano Silva, Mariana de Mattos Rubiano, Mario Antunes Marino, Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani, Sandra Pires de Toledo Pedroso, Silvio Ricardo Gomes Carneiro, Taynam Santos Luz Bueno, Thiago Dias da Silva, Thiago Vargas Escobar Azevedo, Victor Fiori Augusto.

Conselho Editorial: Conselho Editorial: Alberto Ribeiro de Barros (USP), Antônio Carlos dos Santos (UFS), Cláudio Boeira Garcia (Unijui), Jaimir Conte (UFRN), José Oscar de Almeida Marques (Unicamp), Jose Thomaz Almeida Brum Duarte (PUC-RJ), Helena Esser dos Reis (UFG), Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahl (UFU), Luiz Fernando Batista Franklin de Mattos (USP), Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP), Marilena de Souza Chaui (USP), Milton Meira do Nascimento (USP), Miroslav Milovic (UnB), Newton Bignotto (UFMG), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Paulo Jonas de Lima Piva (USJT), Renato Janine Ribeiro (USP), Ricardo Monteagudo (Unesp), Rodrigo Brandão (UFPR), Rolf Kuntz (USP), Ruy Fausto (USP), Sérgio Cardoso (USP).

CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

USP

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Dr. Marco Antônio Zago

Vice-reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

FFLCH

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Prof. Dr. Sérgio França Adorno de Abreu

Vice-diretor: Prof. Dr. João Roberto Gomes de Faria

Departamento de Filosofia

Chefe: Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho

Vice-chefe: Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa

Coordenador do Programa de Pós-Graduação:

Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

Endereço para correspondência e aquisição:

Prof. Dra. Maria das Graças de Souza

Departamento de Filosofia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 - São Paulo - SP - Brasil

Tel.: (0xx11) 3091-3761 - Fax: (0xx11) 3031-2431

E-mail: cefp@usp.br

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Os artigos deste periódico são indexados por:
The Philosopher's Index e Latin Americanist Research
Resources Project - LARRP

WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP

APRESENTAÇÃO

Os Cadernos de Ética e Filosofia Política surgiram da necessidade que nós, pesquisadores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, tínhamos da publicação de trabalhos recentes, pondo em debate as pesquisas ligadas a um ramo do saber que cada vez mais assume importância dentro e fora do meio acadêmico. Estes Cadernos visam suprir em alguma medida esta demanda, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

As questões relativas ao direito, à história, à religião e às artes não raro são por elas incorporadas, convertendo a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. É este caráter abrangente da ética e da filosofia política que lhes concede a virtude da vivacidade. Os Cadernos sempre procuraram corresponder e promover essa virtude, veiculando sobretudo a produção teórica discente, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas de saber incluídos nas mais diversas manifestações de reflexão. Aqui se encontrarão artigos, ensaios, resumos de teses e dissertações, resenhas, traduções de trechos de obras e de pequenas obras.

A revista é editada em meio eletrônico, o que resulta em um ganho substancial de qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação. É importante notar que segundo as normas das agências de fomento, o valor de um artigo publicado por meio eletrônico equivale ao de um artigo impresso.

Convidamos todos os estudantes de filosofia e pesquisadores interessados em publicar seus trabalhos a colaborar conosco, ajudando-nos a diminuir assim a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

Os Editores

SUMÁRIO

Um paralelo entre duas concepções liberais de justiça: o libertarianismo de Robert Nozick e o liberalismo-igualitário de John Rawls	
<i>Flávia Maria Ré</i>	6
Kierkegaard e a busca por uma barreira no seio do maelström da modernidade	
<i>Gabriel Guedes Rossati</i>	34
O direito de resistência e o tiranicídio no calvinismo	
<i>Gerson Leite de Moraes</i>	53
Schopenhauer e a teoria política do individualismo possessivo	
<i>Flamarion Caldeira Ramos</i>	72
O “problema do absoluto” na fundação de novas comunidades: pensando Arendt entre Derrida e Agamben	
<i>Rodrigo Ponce Santos</i>	84
Tradução cultural e política em Homi Bhabha: recepção de <i>A tarefa do tradutor</i> de Walter Benjamin	
<i>Rodrigo Souza Fontes de Salles Graça</i>	96
Justiça e equidade em John Rawls	
<i>Cícero Oliveira</i>	114
Voltaire e o luxo: d’o mundano ao antimundano?	
<i>Rafael de Araújo e Viana Leite</i>	129

Marcuse e a verdade do hegelianismo

Sílvia Rosa Filho.....145

O princípio do respeito igual como a melhor resposta às experiências da modernidade: a filosofia política de Charles Larmore

Marcos Fanton.....161

Resenha

Vicent Peillon. *Éloge du politique. Une introduction au XXI^e siècle*

Silvana de Souza Ramos.....178

Tradução

Discurso sobre a questão: qual é a virtude mais necessária ao herói e quais foram os heróis que não possuíram essa virtude (Jean-Jacques Rousseau)

Tradução, apresentação e notas: Rafael de Araújo e Viana Leite.....183

UM PARALELO ENTRE DUAS CONCEPÇÕES LIBERAIS DE JUSTIÇA: O LIBERTARIANISMO DE ROBERT NOZICK E O LIBERALISMO-IGUALITÁRIO DE JOHN RAWLS

Flávia Maria Ré¹

Resumo: Este artigo busca apresentar um paralelo entre duas concepções liberais de justiça contemporâneas produzidas no campo da teoria política normativa. O objetivo é identificar as principais objeções de Robert Nozick à teoria de justiça de John Rawls e apontar quais os componentes normativos presentes na sua teoria proposta em *Anarquia, Estado e utopia*.

Palavras-chave: John Rawls – Robert Nozick – liberalismo-igualitário – libertarianismo.

uma mão invisível parece forçar (os ricos) a contribuir para a mesma distribuição das coisas necessárias à vida que teria tido lugar se as terras tivessem sido dadas em porções iguais a cada um dos seus habitantes; e, assim, sem ter a intenção, sem mesmo saber, o rico serve ao interesse social e à multiplicação da espécie humana. A providência, ao dividir, por assim dizer, a terra entre um pequeno número de homens ricos, não abandonou aqueles a quem parece ter esquecido de destinar um quinhão, e eles têm a sua parte de tudo o que ela produz. Para tudo o que constitui a verdadeira felicidade, estes últimos em nada são inferiores aos que parecem estar colocados acima deles.

Adam Smith, Teoria dos Sentimentos Morais

1. Introdução

Ao refletirmos sobre a noção de liberalismo, rapidamente percebemos que se trata de uma noção falsamente simples: ver nela uma afirmação da liberdade sob todas as formas é algo demasiadamente vago e nada esclarecedor. Assim, uma dificuldade se transforma em tipologia e a questão permanece sem solução. Temos, pois, a forte sensação de que qualquer coisa de essencial está presa nessa imprecisão e na indefinição do que exatamente os liberais valorizam por trás de denominações como “liberdade”, “igualdade” ou “justiça”.

¹ Doutoranda em Ciência Política pela Universidade de São Paulo. Orientador: Prof. Dr. Bernardo Ricupero. E-mail: flavia.re@usp.br.

Esta atenção especial deriva do fato de que as ideias e convicções normativas, centrais no pensamento liberal, entendidas como uma moralidade política, dizem respeito aos “princípios e aos argumentos morais que, do ponto de vista do liberalismo, orientam (ou deveriam orientar) a ação política e que justificam instituições políticas, sociais e econômicas de um certo tipo”². A problemática, contudo, advém das dificuldades em articular harmoniosamente um conjunto de comprometimentos normativos fundamentais da filosofia com a teoria política liberal. Nesse sentido, a teoria da justiça de John Rawls, especialmente a desenvolvida em *Uma teoria da justiça* revelou-se como uma das mais importantes tentativas de esclarecer e acomodar a natureza dos comprometimentos normativos com os valores centrais da tradição política ocidental.

Assim, diante de algumas das formulações contemporâneas produzidas no campo da teoria política normativa, este trabalho tem o propósito de examinar e apresentar uma leitura do confronto das concepções liberais de justiça de John Rawls com a teoria de “titularidade” de Robert Nozick, desenvolvida em *Anarquia, Estado e utopia*. A escolha de Nozick para apresentar o confronto entre concepções liberais substantivas de justiça advém do fato de que

Anarquia, Estado e utopia pode ser considerada a resposta direitista, na teoria política liberal contemporânea, a *Uma teoria da justiça*. Nozick é o principal expoente daquilo que no mundo anglo-saxão se denomina *libertarianism* e que entre nós é mais próprio chamar de “liberismo” (ou “neoliberalismo”), desde que se tenha claro que se trata de uma argumentação de natureza moral³.

Ora, parece claro, conforme o próprio Nozick, que estamos diante não apenas de uma crítica às teorias de justiça, mas de uma teoria liberal de justiça alternativa à de Rawls:

Contra a tese de que tal Estado [Estado amplo] se justifica, a fim de realizar ou produzir justiça distributiva entre os cidadãos, formulo uma teoria de justiça (a teoria do título, ou direito, a coisas) que não requer qualquer Estado mais amplo, e o emprego do aparato dessa teoria a fim de dissecar e criticar outras teorias de justiça distributiva que propõem um Estado mais extenso, focalizando principalmente a recente e fortemente documentada teoria de John Rawls⁴.

² VITA, Álvaro de. *Justiça Liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, p. 11.

³ VITA, Álvaro de. *Justiça Liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo*, p. 15.

⁴ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, p. 12.

O ponto de partida, portanto, aqui, é por um lado, identificar as principais objeções de Nozick à teoria de justiça de Rawls; por outro, se como o próprio Nozick diz, ele formula uma teoria de justiça liberal, procuraremos identificar criticamente quais são os componentes normativos específicos presentes na teoria proposta em *Anarquia, Estado e utopia*. Explicando melhor, quais os elementos constitutivos da fundamentação moral do neoliberalismo proposto por Nozick?

Para a empreitada que nos propomos a realizar, serão retomadas abaixo, ainda que muito resumidamente, algumas concepções da justiça rawlsiana, para daí, apontar as distinções centrais e divergências entre o libertarianismo de Nozick e o liberalismo-igualitário de Rawls.

2. Bens primários e o princípio de diferença em Rawls

No quadro mais amplo da teoria de justiça de Rawls são relevantes a distribuição de bens. Tentemos compreender a linha argumentativa de Rawls, ainda que muito sucintamente. A teoria de justiça rawlsiana tem implicações diretas no que se refere à forma como os bens primários, passíveis de distribuição, são distribuídos na sociedade: primeiramente, supõem-se que a “estrutura básica da sociedade⁵” distribua certos bens primários, como os *sociais*: “direitos, liberdades e oportunidades, renda e riqueza”; outros bens primários, como a “saúde e o vigor, a inteligência e a imaginação⁶”, que são bens *naturais*, ainda que sofram a influência da estrutura básica, não estão sob seu controle tão imediato e não podem ser distribuídos tão diretamente pelo arranjo da estrutura básica. E, justamente por esses bens naturais não serem afetados de forma tão direta na sua distribuição, é que terão forte significado na argumentação rawlsiana, como veremos mais abaixo.

Na teoria de justiça de John Rawls uma sociedade liberal-democrática justa é aquela cujos arranjos institucionais básicos – a “estrutura básica da sociedade” – colocam em prática, de forma aproximada, os seguintes princípios de justiça:

⁵ O objeto principal da justiça, segundo Rawls, é a “estrutura básica da sociedade”. Por esta expressão devemos entender “o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social. Por instituições mais importantes entendo a constituição política e os arranjos econômicos e sociais mais importantes. [...] Em conjunto, como um só esquema, essas instituições mais importantes definem os direitos e os deveres das pessoas e repercutem em seus projetos de vida, no que podem esperar vir a ser e no grau de bem-estar que podem almejar”. RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 8. Desenvolvemos mais adiante a argumentação de Rawls sobre a estrutura básica.

⁶ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 76.

1. Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos.

2. As desigualdades econômicas e sociais devem ser dispostas de modo a que tanto: a) se estabeleçam para o máximo benefício possível dos menos favorecidos que seja compatível com as restrições do princípio de poupança justa, (*princípio de diferença*)⁷ como b) estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condição de igualdade equitativa de oportunidades⁸.

De acordo com Rawls, quando os dois princípios de justiça se realizam na “estrutura básica da sociedade”, propicia-se o surgimento das “bases sociais” do auto-respeito que o autor entende ser o bem primário mais importante. Aqui cabe um parêntesis. É importante se atentar para as linhas argumentativas de Rawls em torno do auto-respeito, pois será fundamental para o desenvolvimento da justificativa do controverso “princípio da diferença” que exploraremos a seguir. Ora, o motivo de Rawls considerar o auto-respeito um bem primário advém de dois aspectos: por um lado, a ideia de auto-respeito contém “o sentido que a pessoa tem de seu próprio valor, sua firme convicção de que vale a pena realizar sua concepção de seu bem, seu projeto de vida”; por outro, na ideia de auto-respeito está implícita a “confiança na própria capacidade, contanto que isso esteja ao alcance da pessoa, de realizar as próprias intenções”⁹. O esforço de Rawls é tentar demonstrar que sem o auto-respeito, falta aos indivíduos de uma sociedade a disposição e a coragem para vencer a apatia e o ceticismo para realizar os desejos e as atividades. Consequentemente desejariam evitar a qualquer preço as situações sociais que solapassem o auto-respeito:

O reconhecimento público dos dois princípios [de justiça] confere uma sustentação mais forte ao auto-respeito e isso, por sua vez, aumenta a efetividade da cooperação social. [...] É claramente racional para os homens assegurar seu auto-respeito. [...] Ora, o nosso auto-respeito normalmente depende do respeito dos outros. Se não tivermos a percepção de que nossos esforços são respeitados por eles, é difícil, senão impossível, manter a convicção de que vale a pena promover nossos objetivos. Assim, por esse motivo, que lhes pede que tratem umas às outras com civilidade e que

⁷ Grifo nosso. Esse princípio visa ordenar e maximizar o quinhão de bens primários dos que se encontram na posição mínima, também denominado princípio “maximin” de justiça social. Trataremos desse princípio mais à frente.

⁸ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 376.

⁹ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 544.

estejam dispostas a explicar as razões de seus atos, em especial quando as reivindicações de outras pessoas são desconsideradas. [...] O auto-respeito se auto-sustenta reciprocamente¹⁰.

A argumentação de Rawls trata, portanto, de demonstrar que a prioridade das liberdades básicas fundamentais¹¹, na estrutura básica da sociedade, deve exprimir o respeito mútuo que os cidadãos devem ter, tanto pelas formas de vida, quanto pelas concepções do bem uns dos outros, desde que essas formas de vida e concepções do bem não sejam incompatíveis com os princípios de justiça de uma sociedade liberal justa.

Parece-nos, entretanto, que a questão mais controversa à justiça distributiva rawlsiana e sobre a qual recai a principal objeção de Nozick que analisaremos mais adiante, é a justificação do “princípio de diferença”, enunciado acima. Deixemos que o próprio Rawls nos exponha esse princípio:

O princípio de diferença representa, com efeito, um acordo no sentido de se considerar a distribuição dos talentos naturais em certos aspectos como um bem comum, e no sentido de compartilhar os benefícios econômicos e sociais maiores propiciados pelas complementaridades dessa distribuição. Os que foram favorecidos pela natureza, quem quer que sejam, só podem beneficiar-se de sua boa sorte em condições que melhorem a situação dos menos afortunados. Os naturalmente favorecidos não devem beneficiar-se apenas por serem mais talentosos, mas somente para cobrir os custos de educação e treinamento dos menos favorecidos e para que usem seus talentos de maneira que também ajudem os menos favorecidos. Ninguém merece sua maior capacidade natural nem um ponto de partida mais favorável na sociedade. Porém é claro que isso não é motivo para ignorar, muito menos eliminar, as diferenças. Pelo contrário, pode-se organizar a estrutura básica de forma que essas contingências funcionem para o bem dos menos afortunados¹².

A longa citação acima nos permite desembaraçar a meada e usá-la como fio condutor para os desdobramentos da argumentação de Rawls. Nesse sentido, deve-se

¹⁰ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 219.

¹¹ Conforme nos explica Vita: “Os princípios estão dispostos em uma ordenação serial que tem o propósito de excluir *trade-offs* entre o primeiro e os dois componentes do segundo princípio. A igualação socioeconômica não pode ocorrer à custa das liberdades civis e políticas protegidas pelo primeiro princípio”. VITA, Álvaro de. “Uma concepção liberal-igualitária de justiça distributiva”. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 14, nº 39, fevereiro de 1999, p. 42.

¹² RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, pp. 121-122. Precisamos ter claro que o princípio de diferença opera sobre as desigualdades sociais e econômicas que permanecem em uma sociedade quando as necessidades básicas de todos já estivessem atendidas.

compreender que para Rawls, não há justiça ou injustiça no fato dos indivíduos nasceram em determinadas posições mais privilegiadas, ou dotados ou privados de certos talentos, pois, esses seriam apenas fatos naturais e o “princípio da diferença” não tem por objetivo a abolição de diferenças decorrentes das contingências¹³. Todavia, o que pode ser considerado justo ou injusto é a forma como as instituições da sociedade lidam com esses fatos. Isto é, através do poder político, podem-se criar mecanismos de contenção das diferenças, neutralizando, tanto quanto possível, os efeitos da distribuição arbitrária de recursos e talentos. Dessa forma, seríamos levados ao “princípio de diferença se desejarmos configurar o sistema social de modo que ninguém ganhe ou perca devido ao seu lugar arbitrário na distribuição dos dotes naturais ou de sua posição inicial na sociedade sem dar ou receber benefícios compensatórios em troca¹⁴”.

Notemos conseqüentemente, que o “princípio de diferença” apoia-se na ideia de propiciar as condições institucionais que permitiriam a cada um desenvolver um “sentido” do valor dos próprios objetivos, noção esta que está na base da noção do auto-respeito. Ainda, devemos ter claro que o “princípio da diferença” não se traduz em uma concepção de igualdade de *resultados* ou de bem-estar, mas sim numa igualdade de *recursos* ou de “*bens-primários*”, aqui entendidos como direitos e liberdades básicos, renda e riqueza. Segundo essa concepção de igualdade, os *recursos* devem ser distribuídos; opera-se então, uma distribuição – ainda que não necessariamente igual – equitativa de *recursos* escassos. Sublinha-se que o problema da justiça, portanto, não é da igualdade *per se*, mas o de definir e aceitar apenas desigualdades que podem ser justificadas segundo um critério de justiça.

Com efeito, Rawls sugere que é razoável que as “pessoas mais privilegiadas” abram mão de parte dos benefícios que obteriam explorando as contingências naturais e sociais que os favorecem. Uma vez que, ao fazerem isso, estariam demonstrando o respeito que têm pelos que se encontram na extremidade inferior da sociedade. Daqui se pode compreender melhor a ênfase dada por Rawls à concepção de auto-respeito: “somente quando os arranjos institucionais básicos dão um suporte efetivo para o auto-respeito daqueles que têm mais a perder com esses arranjos, podem os mais privilegiados esperar a cooperação voluntária dos mais destituídos¹⁵”.

Assim, é a partir da defesa da razoabilidade do princípio de diferença que incide a principal objeção de Nozick à justiça distributiva rawlsiana:

Sem dúvida alguma o princípio de diferença contém termos na base dos quais os menos bem dotados cooperariam de boa vontade. (Que termos *melhores* poderiam eles propor para si mesmos?) Mas será um acordo justo, na base do qual os *menos* bem dotados poderiam esperar a cooperação

¹³ Cf. RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 122.

¹⁴ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 122.

¹⁵ VITA, Álvaro de. “Uma concepção liberal-igualitária de justiça distributiva”. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 14, n° 39, fevereiro de 1999, p. 42.

voluntária dos demais? No tocante à existência de ganhos com a cooperação social, a situação é simétrica. Os mais bem dotados ganham ao cooperar com os menos dotados e estes ganham cooperando com os primeiros. Ainda assim o princípio de diferença não é neutro entre os mais e os menos bem dotados. De onde vem a assimetria?¹⁶

Transpondo em outros termos a questão de Nozick, poderiam as pessoas mais privilegiadas, ou seja, as mais aquinhoadas em recursos escassos de todo o tipo, rejeitar o princípio de diferença como parte dos termos equitativos da cooperação social¹⁷? Nas palavras do próprio Nozick, “Rawls não demonstrou que o indivíduo mais favorecido, não tem motivos para queixar-se a ser obrigado a ter menos, para que outro possa ter mais do que seria o caso em outra situação. E não pode demonstrar isso uma vez que [o mais favorecido] *de fato* tem motivo para queixa. Ou não tem¹⁸?” Enfim, quais os argumentos elaborados por Nozick em sua teoria que justificam “moralmente” a existência de um direito inviolável a quinhões desiguais de recursos externos?

3. O neoliberalismo moral e o Libertarianismo de Nozick

Um dos objetivos que levaram Nozick a escrever *Anarquia, Estado e utopia* foi a percepção de que nem a teoria de Rawls – o liberalismo igualitário de modo geral – e nem o utilitarismo faziam justiça à distinção entre as pessoas, tampouco levariam os direitos individuais a sério¹⁹. É preciso distinguir a concepção de direito empregada aqui. Uma distinção central entre o libertarianismo e o liberalismo igualitário está evidenciada na interpretação de Nozick, para o qual, a garantia de direitos individuais deve ser adequadamente interpretada como “restrição à ação” e não como um “estado final a ser realizado”:

[o libertariano] pode colocar a não-violação de direitos como uma restrição à ação, e não transformá-la no estado final a ser atingido. A posição adotada por esse proponente do Estado ultramínimo será coerente se sua concepção de direitos sustentar que o fato de você ser *forçado* a contribuir para o bem-estar de outrem viola-lhe os direitos, ao passo que ninguém mais estar fornecendo-lhe coisas de que você necessita, incluindo coisas

¹⁶ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 211.

¹⁷ Essa questão já está formulada em VITA, Álvaro de. “Uma concepção liberal-igualitária de justiça distributiva”, p. 42; VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 237.

¹⁸ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 214.

¹⁹ Cf. NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, Cap. 3.

essenciais à proteção de seus direitos, não os viola em si, mesmo que ele não torne mais difícil para outra pessoa violá-lo²⁰.

Trata-se de duas formas muito distintas de conceber a força que atribuímos a direitos. As diferenças na forma de conceber os direitos indicam a existência de um confronto, ao nível de princípios, entre as duas variantes de pensamento liberal que tratamos aqui. Essas diferentes formas de direito podem ser entendidas no caso do libertarianismo, como restrições deontológicas (interdições à ação individual ou coletiva), e de cuja perspectiva normativa, somente razões relativas ao agente podem ser admitidos como fundamento da moralidade política. A concepção de Friedrich Hayek de justiça ilustra esse tipo de perspectiva normativa. Da perspectiva que Hayek nos oferece, as normas de justiça aplicam-se somente à conduta humana e consistem em normas de proibição de ações que podem causar danos a outros, sem levar em consideração à avaliação do estado de coisas na sociedade:

Só a conduta humana pode ser dita justa ou injusta. Aplicados a uma situação, estes termos só têm sentido na medida em que consideramos alguém responsável por sua criação, ou por ter permitido que ela ocorresse. [...] somente os aspectos da ordem de ações humanas que podem ser determinados por normas de conduta justa suscitam problemas de justiça. Falar de justiça implica sempre que alguma pessoa, ou pessoas, deveria ou não ter executado alguma ação; e esse dever, por sua vez, implica o reconhecimento de normas que definem um conjunto de circunstâncias em que certo tipo de conduta é proibido ou exigido²¹.

Ora, para um liberal-igualitário como Rawls, a ênfase da análise normativa recai sobre os efeitos dos arranjos institucionais, ou seja, uma estrutura institucional só pode ser moralmente justificável se propiciar a todos que se encontram sob seus arranjos, principalmente os que se encontram em pior situação, os direitos, os recursos e as oportunidades que permitam a cada indivíduo empenhar-se para realizar a sua própria concepção de boa vida. Para isso, a concepção de direitos não deve restringir-se como restrições à ação, mas também buscar alcançar um estado de coisas desejáveis. Dessa perspectiva, portanto, as normas institucionais não devem ser avaliadas moralmente apenas por seus direitos e deveres, mas também pelos seus resultados, ou melhor, “por suas *conseqüências* resultantes, isto é, para a qualidade de vida daqueles que têm de viver sob essas normas²²”. Contrariamente ao que diz Hayek na passagem citada, a teoria de Rawls nos

²⁰ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 45.

²¹ HAYEK, F. A. *Direito, legislação e liberdade*. (Vol. II: The Mirage of Social Justice). São Paulo: Visão, 1985, pp. 36-37.

²² VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*, p. 36.

recomenda olhar, antes de qualquer coisa, para os efeitos ou as consequências que configurações institucionais distintas têm para a distribuição de encargos e benefícios na sociedade.

Com efeito, uma característica fundamental da teoria rawlsiana é o foco na estrutura básica, cujo propósito é retirar da teoria da justiça o encargo de fazer julgamentos sobre as transações específicas e sobre os níveis de satisfação individual. A forma de avaliação consequencialista da teoria de Rawls é aquela que tem por objeto os efeitos da estrutura básica e não todos os estados de coisas que podem se produzir sob essa estrutura. O esforço de Rawls é tentar tratar da estrutura básica da sociedade como um caso de “justiça procedimental pura²³”:

A vantagem prática da justiça procedimental pura é que já não é mais necessário levar em conta a infinidade de circunstâncias nem as posições relativas mutáveis de pessoas específicas. Evita-se o problema de definir princípios que dêem conta das enormes complexidades que surgiriam se esses pormenores fossem pertinentes. [...] É o arranjo institucional da estrutura básica que se deve julgar, e julgado de um ponto de vista geral²⁴.

As implicações políticas da distinção entre as concepções de direitos entre os teóricos liberais são muito importantes: ao passo que Nozick rejeita uma interpretação “consequencialista” e institucional-coletiva de direitos, admite uma concepção dos direitos como “restrições laterais” (*side-constraints*) à ação, ou seja, a ideia central de Nozick é que os direitos não prescrevem o que vamos fazer coletivamente ou individualmente, somente restringem as escolhas coletivas possíveis: “Os direitos não determinam a ordenação social, mas sim um conjunto de limitações, dentro das quais a escolha social deve ser feita pela exclusão de certas alternativas, a fixação de outras, e assim por diante²⁵”. Do ponto de vista da teoria nozickiana, os indivíduos podem fazer o que bem entenderem, desempenhando-se em realizar uma concepção de boa vida, desde que para isso não recorram à violação de direitos de outros à integridade física, à propriedade legitimamente adquirida (discutiremos adiante essa concepção) e as obrigações voluntariamente contraídas por contrato. Em outros termos, não respeitamos a inviolabilidade pessoal quando violamos as constrições morais que o respeito a esses direitos impõem à nossa conduta.

Notemos um ponto controverso da interpretação de Nozick da neutralidade liberal em relação à inviolabilidade pessoal. Nozick concebe um Estado justo e neutro em relação

²³ Uma vez mais, nos explica Vita que a “justiça é procedimental quando não temos nenhum outro critério para avaliar moralmente os resultados que não o fato de eles terem sido gerados pela aplicação consistente de um procedimento justo”. VITA, Álvaro de. “Uma concepção liberal-igualitária de justiça distributiva”, pp. 57-58.

²⁴ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. *Op. cit.*, p. 106.

²⁵ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 185.

aos fins perseguidos por seus cidadãos somente quando esse Estado garante o respeito às constrações morais da conduta individual, bem como o respeito à sua própria ação. Da ótica libertariana, um Estado que obriga uma pessoa a contribuir para o bem-estar de outra, aceita que a primeira seja utilizada como um instrumento para os fins da segunda, daí, a interpretação de que esse tipo de Estado não é neutro entre seus cidadãos²⁶:

Usar uma pessoa dessa maneira, além de indicar desrespeito, não leva em conta o fato de que ela é uma pessoa separada, que é sua a vida de que dispõem. Ela não obtém algum bem que contrabalance seu sacrifício, e ninguém tem o direito de obrigá-lo a isso – e ainda menos o Estado ou o governo, que alegam que lhe exige a lealdade e que, por conseguinte, deve ser escrupulosamente *neutro* entre seus cidadãos²⁷.

Até o momento, à primeira vista, nos pareceu que a teoria de Nozick era fundada em direitos, uma vez que as constrações morais por ele defendidas advinham de uma preocupação com os direitos individuais e a inviolabilidade da pessoa. Entretanto, Álvaro de Vita nos sugere que a noção central na teoria de Nozick não é a de direitos, mas a de *dever*. A preocupação central da perspectiva nozickiana seria com o cumprimento dos próprios deveres deontológicos, sendo pouco importante se os outros têm os seus interesses básicos violados ou se têm condições de cumprir com seus deveres adequadamente em uma situação adversa. O que importa na teoria liberal libertariana é o cumprimento da conduta do *agente* aos deveres morais reconhecidos: o dever de realizar meus interesses e concepções de boa vida, desde que não cause danos a outros, porém, não me diz respeito se outros têm seus direitos violados ou lhes falta recursos para realizá-los. O Estado não deve intervir nas minhas escolhas, pois o fazendo, violará ele próprio as restrições morais de minha conduta²⁸.

Para a visão libertariana, se as privações alheias não são diretamente causadas por nós, não somos responsáveis pelas violações ou privações cometidos aos outros porque deixamos de fazer algo que estava ao nosso alcance para evitar ou diminuir seus danos ou

²⁶ Conforme nos explica Vita, “Nozick interpreta a segunda formulação do imperativo categórico kantiano de uma forma particularmente forte. O que Kant diz na *Fundamentação da metafísica dos costumes* é que devemos agir de forma que tratemos a *humanidade*, em nós mesmos ou em outros, não somente como um meio mas sempre também como um fim em si mesmo”. Assim, Nozick não justifica em sua concepção de inviolabilidade pessoal, baseada no imperativo kantiano, o porquê de todas as circunstâncias da vida de uma pessoa, desde seus talentos naturais à posse de recursos externos, devam ser consideradas como atributos de sua humanidade. O que torna difícil para Nozick nessa interpretação é sustentar que privar uma pessoa de uma pequena parcela de sua renda, por exemplo, por taxação redistributiva, seria o equivalente a tratá-la como meio para os fins de outros, ou desrespeitar a sua humanidade. Cf. VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*, p. 38.

²⁷ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 48.

²⁸ Cf. VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*, p. 43

sofrimento. Há nessa linha argumentativa uma nítida diferenciação entre as constrações deontológicas e os deveres de auxiliar as outras pessoas em estado de necessidade ou de risco: enquanto os primeiros são deveres fortes para o libertarianismo, os segundos não são deveres genuínos, embora seja sempre meritório cumpri-los, são moralmente opcionais a sua realização. Em contraste, uma concepção liberal-igualitária considera a realização não apenas dos nossos próprios interesses individuais, mas fundamentalmente atribui um peso moral à realização dos interesses também de outros, já que o que se busca nessa perspectiva normativa é atingir um estado de coisas onde os direitos de todos sejam protegidos. A solução liberal-igualitária, ao invés de atribuir o peso da ideia de que somos moralmente responsáveis pelos sofrimentos dos outros, desloca-o para as instituições básicas da sociedade, no seguinte sentido: se uma estrutura institucional diversa da que apresenta danos e privações for apontada e nada fizermos para colocá-la em prática, então, seremos coletivamente responsáveis pelas privações que ocorrem sob o *status quo*, mesmo que essas privações não decorram dos atos intencionais particulares de ninguém.

Há ainda mais a ser dito sobre a teoria política libertariana. Um componente central do neoliberalismo moral diz respeito à *propriedade*. A argumentação de Nozick busca evidenciar a legitimidade moral de sistema de titularidades semelhantes àquele produzido por um capitalismo de *laissez-faire*. O caminho trilhado por Nozick é o de atribuir valor moral à propriedade adquirida em conformidade com os princípios de aquisição e transferência. A proposição central da teoria libertariana leva-nos intuitivamente a seguinte formulação: se todo o indivíduo é proprietário moralmente legítimo de si próprio (de seu corpo, talentos e capacidades), então todo indivíduo é proprietário moralmente legítimo de tudo aquilo que obteve empregando seus próprios talentos e capacidades. Logo, se as titularidades emergem de um processo em que as premissas acima são satisfeitas, então, pode-se afirmar que cada pessoa tem um direito moral às possessões e recursos externos que adquiriu. Daí, toda a retórica dispensada por Nozick à inviolabilidade do direito moral de propriedade de si próprio e dos recursos externos obtidos por meios permissíveis. Notemos que a ideia de liberdade, tão cara aos liberais, na teoria nozickiana deriva da não-violação do direito mais fundamental, qual seja, o de que cada indivíduo pode fazer o que bem entender com os recursos internos e externos dos quais é proprietário, sem sofrer interferência. E claro que aqui, pressuposto teoricamente, esse direito deve ser garantido de forma absoluta por um Estado liberal justo. A teoria de Nozick procura refutar assim a suposição de que transferência de uma parte das possessões dos mais privilegiados para os mais destituídos possa ser justificada como uma questão de justiça.

Por sua vez, segundo a teoria de titularidade de Nozick, três princípios abarcariam a questão da justiça distributiva:

1. A pessoa que adquire uma propriedade de acordo com o princípio de justiça na aquisição tem direito a essa propriedade
2. A pessoa que adquire uma propriedade de acordo com o princípio de justiça em transferências, de alguém mais com direito à propriedade, tem direito à propriedade

3. Ninguém tem direito a uma propriedade exceto por aplicações de 1 e 2²⁹.

Nozick denomina a sua teoria de justiça do direito à propriedade de “histórica”, em oposição aos princípios “estruturais³⁰” e “padronizados” de justiça. Compreendamos melhor essa afirmação. Do ponto de vista de Nozick, os princípios estruturais seriam aqueles que avaliam a justiça distributiva de vantagens sociais sem levar em conta como ela foi gerada³¹. O que a teoria “histórica” de justiça de Nozick coloca em questão é como, por meio de que condutas a presente distribuição de titularidades foi alcançada, isto é, qual a genealogia moral das possessões individuais sob a distribuição vigente. Cabe lembrar aqui, que a sua preocupação é com a conduta individual dos agentes e não com o estado de coisas. O objetivo central da teoria de Nozick é estabelecer um *direito moral* de si mesmo e dos recursos externos obtidos de acordo com os princípios 1 e 2 de sua teoria mencionados acima. E aqui, entende-se que um direito moral é anterior aos arranjos institucionais estabelecidos e está moralmente apartado de interferências, sobretudo coletivas³².

Nozick distingue a sua teoria de uma subclasse de princípios históricos que ele denomina “padronizados”: “a cada um de acordo com o seu mérito moral, suas necessidades, produto marginal, seu esforço, ou a soma combinada disso³³”. As objeções que formula às concepções padronizadas são basicamente as mesmas que dirige às estruturais, revelando assim, a essência de sua teoria:

²⁹ VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*, p. 172.

³⁰ VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*, p. 174.

³¹ Um exemplo desse tipo de princípio poderia ser visto em um liberal-igualitário como Rawls, uma vez que, independente de como se chegou até ela, uma dada distribuição será considerada injusta se “houver uma distribuição alternativa em que os benefícios sociais garantidos aos mais destituídos sejam maiores do que os benefícios sociais garantidos a estes sob a distribuição vigente”. VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*, p. 62.

³² Segundo nos explica Cohen, Robert Nozick é o mais expressivo expoente da filosofia política do libertarianismo, cujo argumento fundamental é “the thesis of self-ownership, which says that each human being is the morally rightful owner of his own person and powers. He is consequently, free (morally speaking) to use those powers as he wishes, provided that he does not deploy them aggressively against others. He may not harm others, and he may, if necessary, be forced not to harm them, but he should never be forced to help them, as people are, according to libertarians, in fact forced to help others, by the supposedly redistributive taxation which sustains the welfare state. Libertarians believe, moreover, not only that people own themselves, but also that they can become, with equally strong moral right, sovereign owners of the potentially indefinitely unequal amounts of worldly resources which they can gather to themselves as a result of proper exercises of their own and/ or others’ self-owned personal powers. When, therefore, private property in natural resources has been rightly generated, its morally privileged origin insulates it against expropriation or limitation”. COHEN, G. A. “Nozick on Appropriation”. In *New Left Review*. Vol. 150, 1985, p. 89-90.

³³ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 177.

Pensar que a tarefa de uma teoria de justiça distributiva é preencher o claro na frase “a cada um segundo suas _____” implica estar-se predisposto a procurar um padrão, ao passo que o tratamento separado dado a frase “de cada um segundo suas _____” focaliza produção e distribuição como duas questões distintas e independentes. Numa concepção sobre o direito a alguma coisa essas questões *não* são separadas. Quem quer que faça alguma coisa, tendo comprado ou contratado os recursos de outrem usados no processo (transferindo algumas de suas posses para esses fatores cooperantes), tem direito a ela. A situação *não* é de alguma coisa ter sido feita e de ser questão aberta quem vai ficar com ela. *As coisas surgem no mundo já ligadas a pessoas que têm direito a ela.* Do ponto de vista histórico da concepção de justiça que confere direitos à propriedade, aqueles que começam tudo de novo para completar a frase “a cada um segundo suas _____” tratam objetos como se não viesse de algum lugar, como se saíssem do nada³⁴. [Grifo nosso]

A objeção de Nozick tanto às teorias “estruturais” quanto às “padronizadas” é a de que ambas consideram que os recursos podem ser distribuídos à vontade – seja para alcançar um estado de coisas considerado mais desejável, seja para realizar o princípio padronizado mais correto – sem levar em conta as titularidades, ou seja, o processo de aquisição original das posses ou as transferências permissíveis dessas posses. Nozick apóia-se no argumento de Hayek, contrário à distribuição de acordo com o mérito moral, argumentando, portanto, que só há um padrão distributivo não incompatível com a perspectiva das titularidades: “numa sociedade livre haverá distribuição de acordo com o valor, e não mérito moral, isto é, de acordo com o valor percebido das ações e serviços de uma pessoa a outras³⁵”. É claro que há pressuposto aqui, o mercado, que possibilita a distribuição dos recursos de acordo com o valor percebido das ações e serviços entre as pessoas. A perspectiva “histórica” de Nozick, como vimos até agora, diz respeito ao princípio 2 da sua teoria de justiça. De acordo com esse princípio, se os indivíduos têm títulos legítimos de posse dos recursos, não haveria porque se objetar que a distribuição desses recursos seja feita de forma não-coercitiva das transações de mercado conforme os ditames do valor percebido, embora sua teoria não tenha deixado nítido quais os critérios

³⁴ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 180.

³⁵ “Argumenta Hayek que não podemos saber o suficiente a respeito da situação de cada pessoa para distribuir a cada uma de acordo com seu mérito moral. [...] A despeito de sua rejeição de uma concepção padronizada de justiça distributiva, o próprio Hayek sugere um padrão que ele considera justificável: a distribuição de acordo com os benefícios percebidos conferidos a outros, deixando espaço para a queixa de que a sociedade livre não cumpre exatamente esse padrão. Formulando mais precisamente esse elemento padronizado de uma sociedade capitalista livre, temos: ‘A cada um de acordo com o quanto ele beneficia os demais que possuem recursos para beneficiar aqueles que os beneficiam’”. NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 178-179.

para se distinguir que formas de coerção são aceitáveis em uma sociedade de livre mercado.

No entanto, para que o princípio 2 – o de transferência de titularidades – possa ser justificado moralmente, primeiramente Nozick tenta demonstrar que as titularidades derivam de uma apropriação original de recursos que não foram possuídos previamente por ninguém e portanto, ninguém – nem os que são destituídos de titularidades – teria razões morais para objetar sobre essas titularidades. Nesse sentido, a afirmação de que “as coisas surgem no mundo já ligadas a pessoas que têm direito a ela”, precisa ser melhor explicada: em que ponto, na teoria de Nozick, o processo de geração de títulos de propriedade por meio de transações voluntárias no mercado parece ter tido seu início? E aqui nos deteremos sobre o princípio 1 de sua teoria.

O esforço de Nozick é tentar demonstrar que as desigualdades de recursos que caracterizam as condições e oportunidades de vida dos membros de uma determinada sociedade contemporânea “poderiam” ter decorrido de uma apropriação original moralmente justificável. Para tanto, Nozick recorre a uma interpretação de Locke à apropriação justa, ou seja, recorre, conceitualmente, a uma estrutura de direitos de propriedade e de direitos pessoais ainda no estado de natureza. Recuperemos, brevemente, a argumentação lockeana:

Embora haja inúmeras leituras possíveis para a teoria de Locke da propriedade, vejamos essas passagens: “Deus, que deu o mundo aos homens em comum, também lhes deu a razão para que o utilizassem para maior proveito da sua vida e da própria conveniência³⁶”. Notemos bem que primeiro Locke fala em “mundo em comum”, mas depois ele acrescenta a questão da razão. Ora, há uma intenção precisa aí, ou seja, quando o homem sai do estado de natureza e passa a utilizar-se da razão para organizar a sociedade, não há mais motivos para seguir algumas – não todas – das situações do estado de natureza. Continuemos: “A terra e tudo o que ela contém foi dada aos homens para o sustento e o conforto de sua existência. Todas as frutas que ela naturalmente produz, assim como os animais selvagens que alimenta, pertencem à humanidade em comum, pois são produção espontânea da natureza; e ninguém possui originalmente o domínio privado de uma parte qualquer, excluindo o resto da humanidade, quando estes bens se apresentam em seu estado natural³⁷”. Percebamos que Locke fala em seu estado natural, ou seja, antes da sociedade civil. Mas vejamos agora o que Locke diz no parágrafo imediatamente posterior:

Ainda que a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa;

³⁶ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Coleção *Os Pensadores*. Vol. XVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 51.

³⁷ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*, p. 51.

[aqui ele começa a reviravolta] sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua. Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade. Ao remover este objeto do estado comum em que a natureza o colocou, através do seu trabalho adiciona-lhe algo que excluiu o direito comum dos outros homens. *Sendo este trabalho uma propriedade inquestionável do trabalhador, nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao que o trabalho lhe acrescentou, pelo menos quando o que resta é suficiente aos outros, em quantidade e em qualidade*³⁸.

Observemos como Locke se safa perfeitamente da restrição ao direito de propriedade. Só haveria restrição se não houvesse propriedade suficiente para o restante da humanidade. Portanto, ainda que houvesse poucas propriedades e essas fossem concentradas, deixando muitos sem propriedade, ainda assim seria melhor, pois as propriedades que existem seriam mais produtivas³⁹.

Assim, de acordo com Nozick, a parte relevante da teoria de Locke está na cláusula “sendo [o] trabalho uma propriedade inquestionável do trabalhador, nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao que o trabalho lhe acrescentou, pelo menos quando o que resta é suficiente aos outros, em quantidade e em qualidade”. Conforme a interpretação de Nozick, para que uma apropriação seja moralmente legítima, é suficiente que ela não piore a situação de outros. Uma apropriação que de outro modo violaria a cláusula poderia ainda

³⁸ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*, p. 51-52. Grifo nosso.

³⁹ As ideias de John Locke foram fundamentais para o desenvolvimento da noção de direito natural. Ainda que não condenasse a escravidão em seus escritos, mas até a defendesse como legítima diante de certas circunstâncias, Locke construiu a noção de que a sociedade é composta por indivíduos autônomos, que encontram sua verdadeira humanidade ao exercer a condição de proprietários. E, para ele, a propriedade de si mesmo deveria consistir na mais importante dessas propriedades – por assim dizer, a primordial. Essa ideia fora utilizada por seus discípulos para sustentar que a natureza e a sociedade somente seriam compatíveis se os indivíduos pudessem contar com uma espécie de centro inviolável de autonomia e autodireção. Para os propósitos deste trabalho, basta apontar que nos escritos de John Locke convivem lado a lado a ideia de igualdade natural entre todos os seres humanos e a ideia de desigualdade econômica e política. Trata-se de uma noção de igualdade humana fundamental que é compatível com visões muito distintas de justiça socioeconômica. E foi através da harmonização entre igualitarismo e desigualdade que foi possível que Locke legitimasse a escravidão em certas circunstâncias, ainda que defendesse a liberdade natural de todos os homens. Rolf Kuntz nos lembra que “não se pode interpretar seus escritos [de Locke], corretamente, sem levar em conta a ideia de igualdade como fundamento de toda a construção política. E não se pode ser fiel às suas ideias, ao tentar reproduzi-las, sem mostrar seu compromisso com a desigualdade econômica e política”. KUNTZ, Rolf. “Locke, liberdade, igualdade e propriedade”. In *Instituto de Estudos Avançados*, 1997. (Coleção Documentos. Série Teoria Política, 34), p. 19.

dar origem a títulos legítimos, contanto que o [apropriador] compense aos demais de modo que suas situações não se tornem por esse ato piores: “A menos que compense essas pessoas, a apropriação que pratica violará a condição do princípio de justiça na aquisição e será ilegítima⁴⁰”.

Há segundo Nozick, dois pontos fundamentais na cláusula lockeana sobre a apropriação original. O primeiro ponto enfoca como os atos de apropriação por parte de uma pessoa afetam a situação de outros; outro ponto relevante para Nozick é o de que a “condição lockeana não é um ‘princípio de resultado final’. Ela se concentra em uma maneira particular em que as ações apropriativas afetam aos demais, e não na estrutura da situação resultante⁴¹”:

um objeto que passa a propriedade de alguém muda a situação de todas as outras pessoas, uma vez que, antes, elas tinham liberdade de usá-lo, o que não acontece mais. Esta mudança na situação dos outros (retirando-lhes a liberdade de agir no tocante a um objeto que antes não tinha dono), porém, não precisa tornar-lhes pior a situação. [...] Alternativamente, as coisas que faço com o [objeto] de que me apropriei pode melhorar a situação dos demais, compensando-lhes a perda de liberdade para usá-lo⁴².

Ora, com base em quais argumentos pode Nozick afirmar que a apropriação privada de recursos, que em algum momento, foram de uso comum, não piora a situação de ninguém? A sua resposta se volta para um conjunto de considerações a favor da propriedade privada⁴³: “aumenta o produto social, pondo os meios de produção nas mãos daqueles que podem usá-los da forma mais eficiente”; “a propriedade privada permite às pessoas decidirem sobre o padrão e tipos de riscos que desejam correr, levando a tipos especializados de aceitação dos mesmos”; “a propriedade privada protege pessoas no futuro, levando alguns a reter recursos tirados do consumo corrente para futuros mercados, etc⁴⁴”.

Mas, a questão que ainda permanece é a de como “não piorar a situação de outros” sem considerar os arranjos institucionais? Se levarmos em conta a cláusula lockeana, ela pouco nos serve como avaliação normativa de arranjos econômicos, como nos explica Cohen:

⁴⁰ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 198.

⁴¹ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 200.

⁴² NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 195.

⁴³ A essa forma de conceber a propriedade privada, sugere Vita, que Nozick quer “nos persuadir de que os que são destituídos de propriedade sob a organização capitalista hoje vigente pelo menos não estão em pior situação do que estariam em um hipotético estado de natureza em que todos os recursos seriam de uso comum”. VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*, p. 71.

⁴⁴ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 196-197.

a defensibly strong Lockean proviso on the formation and retention of economic systems will rule that no one should be worse off in the given economic system than he would have been under some unignorable alternative, it almost certainly follows that not only capitalism but every economic system will fail to satisfy a defensibly strong Lockean proviso, and that one must therefore abandon the Lockean way of testing the legitimacy of economic systems⁴⁵.

A própria formulação da teoria “histórica” de Nozick admite que a estrutura atual dos direitos de propriedade de alguma forma introduziu violações aos dois primeiros princípios de justiça – o de apropriação original e de transferências – cabendo, portanto, ao terceiro princípio, o de retificação de injustiças passadas entrar em cena⁴⁶. Supondo que aqueles que se encontram na pior situação sob a estrutura institucional vigente são vítimas ou descendem das vítimas de injustiças passadas, Nozick sugere que uma regra empírica *aproximada* para reparar as injustiças poderia ser a seguinte: “organize-se a sociedade de modo a maximizar a posição de todos os grupos que nela terminam como os menos aquinhoados⁴⁷”. Contudo, logo após, rejeita esta formulação – possível para o princípio de diferença de Rawls – mas que para Nozick, constitui um princípio de justiça de “resultado final” que negligencia as titularidades existentes.

Assim, sendo impossível retroceder no processo de geração e transferência de titularidades, a um marco-zero de não-injustiças, Nozick termina sua análise sobre justiça distributiva admitindo que o melhor é criar as condições para a igualdade: “Embora adotar o socialismo como castigo pelos nossos pecados significasse ir longe demais, injustiças passadas poderiam ser tão grandes que tornassem necessário, em curto prazo, instalar um Estado mais extenso a fim de repará-las⁴⁸”. Contudo, ainda restaria na teoria de Nozick, o problema apontado por De Gregori:

Even if we could successfully eliminate the effects of past injustices (as measured by a Rawlsian type of pattern distribution of some ‘rough rules of thumb’), implementation of Nozick’s libertarian Utopia would be predicated upon some perfectability of humans. For any significant corruption in the system would again require reform in terms others than entitlement principles. At best, Nozick’s theory can only be used as a complement to some other operational theory of justice⁴⁹.

⁴⁵ COHEN, G. A. “Nozick on Appropriation”, p. 101.

⁴⁶ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 247.

⁴⁷ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 247.

⁴⁸ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 248.

⁴⁹ DE GREGORI, Thomas R. “Market Morality: Robert Nozick and the Question of Economic Justice”. In *American Journal of Economic and Sociology*. Vol. 38 (1), 1979, p. 22.

4. Alguns aspectos da concepção de justiça de Rawls e a crítica de Nozick

Já tentamos demonstrar que a idéia do princípio de diferença de Rawls – expressa nos trechos acima – de *Uma teoria da justiça*, é a de que a distribuição dos talentos naturais, cuja distribuição entre os indivíduos é moralmente arbitrária, devem ser vistos como um recurso comum da sociedade. No entanto, para Nozick, a distribuição natural de recursos e de talentos, mesmo que arbitrária, não deve ser alterada, desde que a posse desses recursos e dos ganhos provenientes desses talentos for legítima – aqui legítima entendida como não provenientes de roubo, fraude ou coerção⁵⁰.

Para prosseguirmos, convém acompanhar o exemplo “Wilt Chamberlain” utilizado por Nozick⁵¹ para identificarmos um dos pontos de divergência em relação à teoria de Rawls. O exemplo é resumidamente o seguinte: supondo-se que em uma possível situação inicial D_1 todos os membros de uma sociedade possuem as mesmas parcelas distributivas de recursos, obtidas de forma não coercitiva, fraudulenta ou de roubo e que cada um está titulado a fazer o que quer com sua parcela de recursos. No exemplo de Nozick, as pessoas comparecem ao estádio para ver o talento de Chamberlain, “compram os ingressos, em todas as ocasiões colocando 25 centavos separados do preço de aquisição do bilhete em uma caixa especial com o nome de Chamberlain. Ficam emocionadas ao vê-lo jogar e acham que o preço que pagam é justo⁵²”. Cada uma dessas pessoas, pautadas por suas preferências individuais, resolveu dar 25 centavos para o jogador, passando-se agora, de uma distribuição D_1 para uma distribuição desigual D_2 , já que Chamberlain terá uma parte maior dos recursos do que aqueles que pagaram para vê-lo jogar na situação inicial D_1 . Diante desse modelo hipotético, Nozick formula a seguinte questão:

Se D_1 era uma distribuição justa, e pessoas voluntariamente passaram-na para D_2 , transferindo parte das parcelas que haviam recebido sob D_1 (para que, se não para fazer alguma coisa com elas?), D_2 não será também justa? Se as pessoas tinham o direito de usar os recursos a que tinham direito (de acordo com D_1), não incluiria isso terem o direito de dá-los, trocá-los, com Wilt Chamberlain? Poderia alguém mais queixar-se por razões de justiça?⁵³

Por certo, se tomarmos a concepção de justiça rawlsiana, existiria sim, motivos para se questionar a nova configuração distributiva. Isto porque, mesmo que tivéssemos uma distribuição inicial de recursos, a distribuição arbitrária de talentos naturais (como o

⁵⁰ Cf. NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 171-174.

⁵¹ Cf. NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 181-184.

⁵² NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 181.

⁵³ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 182.

talento de basquetebolista de Chamberlain) acabaria por se tornar uma fonte de desigualdades imerecidas ao longo do tempo. Dessa forma, segundo Rawls, mecanismos redistributivos das instituições políticas são sempre necessários para neutralizar as formas de desigualdades resultantes da distribuição arbitrária de talentos.

O ponto central do argumento de Nozick, no exemplo acima, é tentar demonstrar que os agentes individuais, por meio de trocas livres e voluntárias, ao decidirem o que fazer com a parcela igual de recursos que cada um recebeu numa situação inicial (e hipotética) de igualdade de recursos, podem produzir legitimamente vastas desigualdades de recursos escassos. Continuando na argumentação, o autor afirma que somente o poder coercitivo⁵⁴ pode restaurar a igualdade inicial e que “nenhum princípio de estado final ou distributivo padronizado de justiça pode ser continuamente implementado sem interferência contínua na vida das pessoas⁵⁵”. De acordo com a interpretação de Nozick, somente a intervenção do Estado pode “fazer com que a distribuição de recursos corresponda àquilo que o princípio de diferença de Rawls recomenda. A igualdade, em suma, mesmo quando interpretada na forma proposta pelo princípio de diferença, é incompatível [segundo o libertariano] com a liberdade⁵⁶”. De modo mais geral, para Nozick, a liberdade individual e a igualdade (socioeconômica) seriam incompatíveis e nesse sentido, para garantir a igualdade socioeconômica, é preciso empregar o poder político de forma opressiva.

Ora, há um aspecto do argumento de Nozick contraditório no exemplo citado: qual a justificativa para a distribuição igual de recursos um dia ser justificada (posição D₁) e depois não ser mais (posição D₂)? À primeira vista, nos parece ser a mesma justificativa do direito natural à propriedade ilimitada de recursos obtidos de forma não-ilegítima. Mesmo sendo moralmente arbitrária, a distribuição de recursos e talentos está dada, do mesmo modo como o maná cai do céu (o modelo é do próprio Nozick⁵⁷). Se alguém merece a sorte que lhe coube, então melhor, mas ninguém pode pleitear a parte do maná que coube, por sorte, a outro. Nozick procura reforçar seu argumento apelando a um direito

⁵⁴A descrição do exemplo de Wilt Chamberlin sugere que a adoção desse princípio pelo Estado implica contínua interferência em transações individuais específicas. Rawls, em obra posterior, irá responder ao tipo de objeção de Nozick ao princípio de diferença da seguinte forma: “Uma vez que o princípio de diferença se aplica as instituições tidas como sistemas públicos de normas, as exigências dessas instituições são previsíveis. Elas não impõem mais interferências contínuas ou regulares nos projetos e ações de indivíduos do que, digamos, as formas correntes de tributação. Já que os efeitos dessas normas são previstos, sempre que os cidadãos elaboram seus planos, levam-nas em conta de antemão. [...] Além disso, o princípio de diferença (bem como o primeiro princípio e a primeira parte do segundo princípio) respeita expectativas legítimas baseadas nas normas publicamente reconhecidas e as titularidades adquiridas pelos indivíduos”. RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 73.

⁵⁵ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 183.

⁵⁶ VITA, Álvaro. *O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 290-291.

⁵⁷ Cf. NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 215.

(justificado por intuição) lockeano ou quase lockeano à apropriação legítima, como vimos mais acima. Assim, se a apropriação de recursos para ser legítima teve de satisfazer a condição lockeana, então ela deveria satisfazê-la sempre (D_n em t_n). Entretanto, no exemplo de Chamberlain, Nozick mistura duas concepções excludentes de justiça: a hipótese de igualdade de recursos na posição inicial é incompatível com os pressupostos de uma sociedade de *laissez-faire* nos momentos seguintes.

Mas, além dessa diferença, parece-nos essencial sublinhar que, na teoria de Nozick, temos o direito de propriedade justificado de forma intuicionista, isto é, fundamentado de forma a sustentar que temos um direito *natural* à propriedade dos recursos, sejam eles adquiridos por esforço próprio, quanto por transmissão de outros, que por sua vez também foram adquiridos de forma legítima. Na teoria de Rawls, o que uma pessoa merece ou possui não pode ser considerada apenas como um “fato natural”, uma vez que, noções como mérito e capacidade não são verdades auto-evidentes. Como nos explica Vita, “‘justiça como equidade’ é uma teoria construtivista e não intuicionista”. Diferentemente da teoria da titularidade em que se apóia Nozick, na teoria de Rawls, “aquilo que um homem merece ou está moralmente titulado a possuir ou dispor – sejam recursos externos, sejam os frutos do exercício de seus próprios talentos – depende da concepção pública da justiça adotada e das ‘expectativas legítimas’ que as instituições que corporificam essa concepção geram em seus participantes⁵⁸”.

Na teoria de Rawls, para negar a existência de uma base para o mérito e justificar a adoção do princípio de diferença na posição original, requer que se retire da pessoa todos os traços que, eventualmente, poderiam se constituir em fundamento para o mérito, de forma que se desconheçam certas particularidades⁵⁹. Num primeiro momento, é preciso negar que a pessoa mereça seus *status* ou posição social; depois negar que mereça os recursos externos que possui e por fim, negar o mérito a seus próprios talentos e preferências. Um dos motivos pelos quais a posição original precisa abstrair da posição original as características e circunstâncias particulares das pessoas, ou seja, suas contingências, é devido as exigências de se estabelecer um acordo entre pessoas livres e iguais sobre uma estrutura que precisa eliminar as posições vantajosas, que ao longo do tempo, foram sedimentadas em qualquer sociedade como o resultado de tendências históricas e sociais cumulativas.

⁵⁸ VITA, Álvaro de. *Justiça Liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, p. 50.

⁵⁹ Conforme Rawls, presume-se que as partes não conhecem certas particularidades. Ninguém conhece “qual é seu lugar na sociedade, classe nem status social; [...] a própria sorte na distribuição dos dotes e das capacidades naturais, sua inteligência e força; [...] a própria concepção do bem, as particularidades de seu projeto racional de vida, nem mesmo as características especiais de sua psicologia, como sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo; [...] as circunstâncias de sua própria sociedade, a posição econômica ou política, nem o nível de civilização e cultura que essa sociedade conseguiu alcançar”. RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 166.

Diferentemente da concepção de Nozick para quem os direitos, liberdades e oportunidades básicos dependem de contingências históricas, circunstâncias sociais e dons naturais⁶⁰, para Rawls, um acordo sobre os princípios que devem reger a estrutura básica do presente em direção ao futuro não deveriam ser influenciadas por vantagens contingenciais históricas originadas no passado⁶¹. A ideia, portanto, de uma posição original é propiciar um procedimento equitativo, aonde quaisquer princípios que venham a ser acordados nesta posição sejam justos, condição essa do “véu de ignorância”:

Devemos, de algum modo, anular as conseqüências de contingências específicas que geram discórdia entre os homens, tentando-os a explorar as circunstâncias sociais e naturais em benefício próprio. Para fazê-lo, presumo que as partes se situam por trás de um véu de ignorância. Elas desconhecem as conseqüências que as diversas alternativas podem ter sobre a situação de cada qual e são obrigadas a avaliar os princípios apenas com base em ponderações gerais⁶².

Consideremos, nesse sentido, uma importante crítica de Rawls ao que ele denomina “concepção de processo histórico ideal”, da qual tanto Locke quanto Nozick são os expoentes. A crítica de Rawls incide sobre a idéia de que quando cada um respeita os direitos e deveres das pessoas, bem como os princípios de aquisição e transferência da propriedade, os estados subseqüentes também seriam justos, não importando quão distantes estejam no tempo. Ora, segundo Rawls, mesmo que o acordo inicial tenha sido justo, as condições sociais subseqüentes são afetadas por todo tipo de contingências e conseqüências imprevisíveis que acabam por minar as condições de fundo necessárias para acordos livres e equitativos num período longo de tempo. A diferença entre a concepção do processo histórico ideal de Locke e de Nozick e a concepção de justiça como equidade de Rawls estaria na diferença de definição do conceito de justiça procedimental pura: “a concepção de processo histórico enfoca as transações de indivíduos e associações cerceadas pelos princípios e disposições aplicados diretamente às partes nas transações particulares”, em contraposição, a justiça como equidade enfoca “primeiro a estrutura básica e as regulamentações necessárias para manter a justiça de fundo ao longo do tempo para todas as pessoas, seja de qual geração forem e qualquer que seja sua posição social⁶³”.

⁶⁰ Embora a teoria de Rawls conceda peso considerável às escolhas individuais, bem como o propósito de desenvolver a autonomia e dignidade humana dos indivíduos, Nozick, por exemplo, afirma que deveríamos “ficar apreensivos com qualquer princípio que condene moralmente o exato tipo de processo que nos criou, um princípio que, por isso mesmo, solaparia a legitimidade de nossa própria existência”. NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 255.

⁶¹ Cf. RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*, p. 22.

⁶² RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 166.

⁶³ RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*, p. 76.

Nesse sentido, a noção de justiça procedimental é um elemento comum a toda e qualquer versão do liberalismo político, mas a ideia de “justiça procedimental” pode ser interpretada de formas distintas.

5. O princípio da diferença: da liberdade natural à igualdade democrática

Para chegar ao argumento que justifica o princípio de diferença, Rawls confronta três princípios distintos de acordo como a distribuição de benefícios sociais e econômicos que podem ocorrer na sociedade: a liberdade natural, a igualdade liberal e a igualdade democrática.

O sistema de liberdade natural é o que mais se aproxima da visão de Nozick de uma sociedade liberal justa. Esse princípio, quando considerado isoladamente, combina uma economia competitiva de mercado com uma igualdade *formal* de oportunidades:

No sistema da liberdade natural, a distribuição inicial é regulada pelos arranjos implícitos na concepção das carreiras abertas aos talentos. Esses arranjos pressupõem um ambiente de liberdade igual e uma economia de livre mercado. Requerem uma igualdade formal de oportunidades na qual todos tenham pelo menos os mesmos direitos de acesso a todas as posições sociais privilegiadas. Porém, não há empenho para preservar uma igualdade, ou similaridade, de condições sociais, exceto à medida que isso for necessário para preservar as instituições de base necessárias, a distribuição inicial de recursos em qualquer período de tempo sofrerá forte influência de contingências naturais e sociais⁶⁴.

A objeção de Rawls ao princípio da liberdade natural é decorrente do fato de que a distribuição de riqueza, renda e benefícios sociais é influenciada por uma distribuição inicial de recursos, determinada por fatores naturais e que não estão ao alcance da capacidade do indivíduo superá-la. Portanto, sob o princípio da liberdade natural, a combinação de contingências naturais e sociais gera uma situação injusta, a despeito das decisões, escolhas individuais, mérito e esforço de cada um. Ou seja, não há como neutralizar os efeitos das contingências sociais e naturais sobre as condições em que os talentos, méritos e capacidades são exercidos.

A distribuição existente de renda e riqueza, digamos, é o resultado cumulativo das distribuições anteriores dos dotes naturais – isto é, dos talentos e das capacidades naturais – , conforme foram cultivados ou

⁶⁴ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 87.

deixados de lado, e seu uso foi favorecido ou preterido, ao longo do tempo, por circunstâncias sociais e contingências fortuitas tais como o acaso e a boa sorte. Intuitivamente, a injustiça mais evidente do sistema da liberdade natural é permitir que as parcelas distributivas recebam uma influência indevida desses fatores tão arbitrários de um ponto de vista moral⁶⁵.

Diferentemente da convicção de Rawls, a nozickiana, através da intuição moral, é a de que o direito de possuir recursos externos e os frutos do exercício dos próprios talentos – ainda que a distribuição de recursos e talentos seja moralmente arbitrária – deve ser respeitado. Nozick defende assim, que não é preciso fazer uma regressão em busca de um fundamento para o mérito individual para justificar a distribuição natural de recursos e talentos, contrapondo-se ao argumento da arbitrariedade de Rawls:

Não é verdade, por exemplo, que uma pessoa ganhe Y (o direito de conservar um quadro que pintou ou elogios por ter escrito *A Theory of Justice*, etc.) apenas se ganhou (ou de outra maneira *mereceu*) o que quer que tenha usado (incluindo seus dotes naturais) no processo de ganhar Y. Algumas das coisas que usa ele pode simplesmente *ter*, e não ilegitimamente. Não é necessário que os fundamentos subjacentes ao merecimento sejam em si merecidos, *retroagindo ininterruptamente*⁶⁶.

Mais um ponto controverso deve ser esclarecido. Rawls não afirma que os talentos naturais não fazem parte da identidade pessoal, mas rejeita a intuição moral dos libertarianos sobre a existência de um direito absoluto sobre si próprio⁶⁷. O autor não aceita que a titularidade de cada um sobre seu corpo, talentos e capacidades possa se estender, através de argumentos morais, às vantagens, benefícios e diferenças sociais decorrentes do que cada um possa obter exercendo seus talentos e capacidades. A sua argumentação vai contra a concepção bastante difundida de considerar legítimas as vantagens obtidas do exercício de talentos e capacidades mais valorizadas. O que Rawls propõe para enfrentar a arbitrariedade moral requer que os mais afortunados abram mão de tirar proveito das circunstâncias naturais e sociais que os beneficiam, a não ser quando fazê-lo, beneficiar também os mais desafortunados. O que o autor propõe como concepção de uma sociedade justa é que os bens primários devem ser igualmente

⁶⁵ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 87.

⁶⁶ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, p. 242.

⁶⁷ Uma observação pertinente em relação a esse argumento é a de que “o fato de que talentos naturais são constitutivos do eu em nada contribui para mostrar que uma criança talentosa mereceu nascer com talentos superiores aos de uma criança deficiente”. KYMLICKA, Will. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1991, p. 71, nota 3.

distribuídos e as desigualdades só sejam permitidas se, e somente se, beneficiarem os mais desafortunados.

Ainda, segundo Nozick, Rawls não teria tratado de como as pessoas resolveram desenvolver seus dotes naturais. Ou seja, dado um complexo institucional justo que combina economia competitiva de mercado com uma igualdade formal de oportunidades, caberia a cada um a responsabilidade de desenvolver da melhor forma possível seus dotes naturais. Em outras palavras, Rawls não teria levado em consideração

o elemento das decisões e ações autônomas de uma pessoa (e seus resultados) e só se atribuir *tudo* que é valioso nela apenas a certos tipos de fatores “exógenos”. Dessa maneira, denegrir a autonomia e a responsabilidade fundamental de uma pessoa pelos seus atos é uma orientação arriscada para uma teoria que, a parte disso, deseja reforçar a dignidade e o respeito próprio de seres autônomos, especialmente para uma teoria que fundamenta tanta coisa sobre as opções da pessoa⁶⁸.

Além do princípio de liberdade natural, Rawls também faz objeções ao princípio da igualdade liberal de oportunidades. Embora esse princípio não trate apenas de uma igualdade legal de oportunidades, mas sim de assegurar um ponto de partida igual para aqueles que têm talentos e capacidades semelhantes, especificamente, o que está em questão aqui é que haja uma distribuição de dotes naturais: os que estiverem no mesmo nível de talento e capacidade deverão ter as mesmas expectativas de êxito, independentemente dos seus lugares iniciais na sociedade. Para isso, o que se exige são instituições políticas e sociais que busquem atenuar a influência das contingências sociais e da loteria natural nas parcelas distributivas:

Para esse fim, é necessário impor outras condições estruturais fundamentais ao sistema social: arranjos de livre mercado dentro do arcabouço das instituições políticas e jurídicas que rege as tendências gerais dos acontecimentos econômicos e preserva as circunstâncias sociais necessárias para a igualdade equitativa de oportunidades. Os elementos desse arcabouço já nos são bem conhecidos, porém talvez valha a pena recordar a importância de se evitar o acúmulo excessivo de propriedades e riqueza e de se manterem oportunidades iguais de educação para todos. As oportunidades de adquirir cultura e qualificação não devem depender da classe social e, portanto, o sistema educacional, seja ele público ou privado, deve destinar-se a demolir as barreiras entre as classes⁶⁹.

⁶⁸ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*, pp. 230-231.

⁶⁹ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 88.

Ainda que a concepção de liberdade igual de oportunidades pareça preferível à concepção de liberdade natural, Rawls a considera deficiente, pois, “mesmo que funcione à perfeição na eliminação da influência das contingências sociais, ainda assim permite que a distribuição da riqueza e da renda seja determinada pela distribuição natural de aptidões e talentos⁷⁰”. Interessante, pois, é acompanhar o argumento de Rawls, no qual apresenta a justificativa do porque é preciso ir além da igualdade liberal de oportunidades, em direção ao que ele denomina “igualdade democrática”. A longa citação de Rawls dá o tom do argumento:

[...] o princípio de oportunidades equitativas só pode ser realizado de maneira imperfeita, pelo menos enquanto existir algum tipo de estrutura familiar. O ponto até o qual as aptidões naturais se desenvolvem e amadurecem sofre influência de todos os tipos de circunstâncias sociais e atitudes de classe. Mesmo a disposição de fazer esforço, de tentar e, assim, ser merecedor, no sentido comum do termo, depende de circunstâncias sociais e familiares afortunadas. Na prática, é impossível garantir oportunidades iguais de realização e cultura para os que têm aptidões semelhantes e, por conseguinte, talvez convenha adotar um princípio que reconheça esse fato e também amenize os resultados arbitrários da própria loteria natural⁷¹.

Rawls está chamando a atenção para o fato de que não há como os méritos ou capacidades individuais serem estimados e, conseqüentemente, contemplados diferentemente pelos arranjos socioeconômicos vigentes na sociedade. Ou seja, não há como distinguir merecimento ou contribuição diferenciada dos talentos, uma vez que são atrelados às contingências sociais, naturais e arranjos institucionais já estabelecidos na sociedade. A ressalva ao princípio de liberdades equitativas advém da consideração, portanto, de que a distribuição dos talentos naturais deve ser vista como moralmente arbitrária e não constitui um fundamento aceitável para a distribuição dos quinhões distributivos. Só poderemos entender a justificação do princípio de diferença se tivermos em vista uma sociedade democrática, onde as desigualdades imerecidas devem ser recompensadas. Nesse sentido, o papel das instituições econômicas e políticas é realizar essa compensação para que cada indivíduo – não só os naturalmente privilegiados – consiga realizar os princípios liberais vigentes na sociedade, isto é, a liberdade de escolher e realizar os objetivos que pretende na sua vida.

O salto do princípio de liberdades equitativas para o princípio da igualdade democrática na teoria de Rawls é que o que passa a estar em questão não é tão ou só a

⁷⁰ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 89.

⁷¹ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 89.

exigência de se criar instituições políticas que neutralizem as contingências sociais e culturais para que cada um possa cultivar – segundo seu próprio sentido de vida – seus talentos, mas a alteração do fundamento moral, arraigados nas sociedades liberais, que reivindica como legítimo os benefícios decorrentes da atuação dos talentos e méritos individuais. Nesse sentido, o percurso de Rawls que vai da liberdade natural à concepção democrática busca trilhar uma argumentação que retira a legitimidade moral das diversas formas de desigualdade: como vimos, os fatores contingenciais responsáveis por uma capacidade produtiva maior, que são arbitrários de um ponto de vista moral, até o nível mais fundamental da argumentação normativa de Rawls, qual seja, nada que não seja uma distribuição igual de bens primários é justificável.

O princípio de igualdade democrática de Rawls requer que os membros mais privilegiados não tirem proveito das contingências sociais e naturais que os beneficiam, a não ser quando isso elevar também as expectativas dos membros mais desfavorecidos da sociedade. A ideia é combater a arbitrariedade moral via concepção democrática: trata-se de uma ideia de fraternidade mais do que de igualdade. Entra em cena o princípio de diferença: “o princípio de diferença, entretanto, parece de fato corresponder a um significado natural de fraternidade, ou seja, à ideia de não querer ter vantagens maiores, a menos que seja para o bem de quem está em pior situação. [...] Aqueles que estão em melhor situação só estão dispostos a obter suas maiores vantagens dentro de um esquema no qual isso funcione em benefício dos menos afortunados⁷²”. De acordo com o princípio de diferença só são moralmente legítimas as desigualdades sociais e econômicas para melhorar a sorte daqueles que se encontram na posição inferior dos quinhões distributivos. Assim, os que se encontram na posição menos favorável não têm nenhuma queixa a fazer a desigualdades que elevem seu quinhão distributivo. Ora, como o que está em jogo são as bases institucionais para uma convivência em termos aceitáveis, então a preocupação central é se o quinhão de recursos de cada pessoa é suficiente para realizar seu plano de vida e concepção de bem e, conseqüentemente, desenvolver um sentido de auto-respeito, não o que cada um possui de renda, riqueza e bens materiais.

Nesse sentido, há o reconhecimento, por parte dos menos privilegiados, de que os mais privilegiados de recursos, ao aceitarem os termos de uma estrutura institucional que satisfaça o princípio da diferença, estão deixando de tirar todo o proveito das circunstâncias naturais e sociais que noutra estrutura institucional, permitia-lhes elevar ainda mais o seu quinhão distributivo. Há, portanto, uma via de mão-dupla: os mais privilegiados, ao abrirem mão de tirar proveito das contingências da natureza e das circunstâncias sociais, mostram respeito pelos menos privilegiados, contribuindo para que estes desenvolvam um sentido do seu auto-respeito⁷³. Por sua vez, os menos afortunados sabem que os mais privilegiados renunciam a uma parte do que poderiam almejar – não porque tenham pena – mas porque expressam seu respeito uns pelos outros e se dispõem

⁷² RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 126.

⁷³ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 220.

a viver com eles dentro de uma estrutura de liberdades iguais com base em princípios de justiça política, que assegure a todos os cidadãos, aos mais privilegiados e aos menos afortunados, um *status* social e moral igual.

Procuramos ao longo do texto apresentar as distinções centrais entre duas teorias de justiça variantes do pensamento político liberal. Ao observarmos as objeções de Nozick à teoria de Rawls deparamos-nos que o peso da argumentação de cada autor recai sobre um referencial a partir do qual julgamos os termos de um acordo “razoável” sobre princípios de justiça.

Portanto, se partimos como Nozick de um referencial que considere como apropriado a distribuição de recursos em um hipotético estado de natureza lockeano ou de uma distribuição de encargos e benefícios que se verificam em sociedades de *laissez-faire* – onde diferenças de talento e qualificação são convertidas em fonte de desigualdades de renda e riqueza – então, os mais privilegiados teriam sim uma objeção razoável a fazer a um arranjo que colocasse a justiça distributiva proposta por Rawls em prática.

Se partirmos do referencial de Rawls de uma distribuição igual de bens primários para estimarmos a aceitabilidade das posições e dos quinhões distributivos gerados por um determinado conjunto de instituições básicas, como vimos no argumento que nos conduz à concepção democrática, então os termos equitativos de cooperação, entre pessoas que se concebem como livres e iguais poderiam receber o assentimento voluntário de todos.

A PARALLEL BETWEEN TWO LIBERAL CONCEPTIONS OF JUSTICE: ROBERT NOZICK'S LIBERTARIANISM AND EGALITARIAN LIBERALISM OF JOHN RAWLS

Abstract: This article aims to show a parallel between two contemporary liberal conceptions of justice to the field of normative political theory. The objective is to identify the main objections of Robert Nozick's theory of justice of John Rawls and indicate which components present in the normative theory proposed in his *Anarchy, State and utopia*.

Keywords: John Rawls – Robert Nozick – egalitarian liberalism – libertarianism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COHEN, G. A. “Nozick on Appropriation”. In *New Left Review*. Vol. 150, 1985, p. 89-105.

DE GREGORI, Thomas R. “Market Morality: Robert Nozick and the Question of Economic Justice”. In *American Journal of Economic and Sociology*. Vol. 38 (1), 1979, p. 17-30.

HAYEK, F. A. *Direito, legislação e liberdade. (Vol. II: The Mirage of Social Justice)*. São Paulo: Visão, 1985.

KUNTZ, Rolf. “Locke, liberdade, igualdade e propriedade”. In *Instituto de Estudos Avançados*, 1997. (Coleção Documentos. Série Teoria Política, 34).

KYMLICKA, Will. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Coleção *Os Pensadores*, vol. XVIII, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Uma teoria da justiça*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VITA, Álvaro de. *Justiça Liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

_____. “Uma concepção liberal-igualitária de justiça distributiva”. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 14, nº 39, fevereiro de 1999.

_____. *A justiça igualitária e seus críticos*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KIERKEGAARD E A BUSCA POR UMA BARREIRA NO SEIO DO MAELSTRÖM DA MODERNIDADE

Gabriel Guedes Rossatti¹

Resumo: Trata-se neste artigo de argumentar que na obra *O conceito de ironia*, seu autor, Kierkegaard (1813-1855), não obstante o fato de concebê-la como uma pesquisa acerca da figura de linguagem denominada *ironia*, se enreda em sérias e profundas contradições conceituais ao abordar indistintamente tal figura enquanto 1) subjetividade (socrática), 2) crítica (iluminista), 3) ironia romântica e, 4) o que ele próprio denomina de “ironia dominada”. Assim, servindo-me, como plataforma hermenêutica, da obra *Crítica e Crise* do historiador R. Koselleck, busco desenredar tais contradições de forma a demonstrar que por detrás dessa indistinção conceitual a obra *O conceito de ironia* tem, para além da questão mais superficial da ironia (enquanto figura de linguagem), como fio condutor mais profundo a questão do *niilismo*.

Palavras-chave: ironia – crítica – crise – niilismo – modernidade.

I. Ironia socrática e subjetividade

Em 1841 o jovem teólogo dinamarquês Søren Kierkegaard, após ter defendido sua dissertação na Universidade de Copenhague, decide publicá-la sob forma de livro, o qual sairia nesse mesmo ano como *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*.² Com efeito, as tais ‘constantes referências’ a Sócrates se encontram apenas na primeira das duas partes da obra,³ na qual Kierkegaard busca recompor a personalidade ou mesmo a subjetividade de Sócrates, um notório partidário da comunicação *oral*, a partir dos relatos de seus contemporâneos, ou seja, Platão, Aristófanes e Xenofonte, através dos quais as ideias do filósofo grego teriam chegado até nós. Desse modo, através da análise combinada da figura de Sócrates presente nas obras desses três autores, Kierkegaard chega à conclusão de que a *atitude* existencial de Sócrates deveria ser denominada de *ironia*, uma vez que seu intuito teria sido não o de dar ou trazer conhecimentos positivos ao mundo ou aos seus contemporâneos, mas o de questionar as pretensões ou mesmo os fundamentos epistemológicos dos mesmos, isto com o intuito de fazer com que eles se voltassem para si mesmos, no sentido subjetivo mesmo da expressão. Neste sentido, Sócrates teria introduzido ao mundo uma noção qualitativamente nova de *subjetividade*. Acontece, porém,

¹ Doutorando em Filosofia na UFSC. E-mail: gabrielrossatti@gmail.com.

² Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 59-357; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Como há tradução para o português, todas as citações serão feitas a partir desta edição.

³ Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 69-278; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 21-207.

que tal tese se revela problemática, pelo fato mesmo de que Kierkegaard parece fazer de Sócrates literalmente um *niilista*, dado que sua ligação para com o mundo, por assim dizer, dar-se-ia pela via da negatividade. E ainda que o conceito propriamente dito de *niilismo* não apareça na tese, e muito menos ligado diretamente a qualquer descrição de Sócrates, a sensação que permanece é a de que Sócrates teria sido, de fato, o introdutor de tal fenômeno na história mundial. Contudo, o verdadeiro problema não está aí, já que um maior se encontra na falta de explicitação que leva da primeira à segunda parte da tese, na qual Kierkegaard se debruça sobre o conceito *moderno* de ironia, o que ele entende fundamentalmente como “ironia romântica”.⁴ Com efeito, o próprio Kierkegaard explicita, se é que se pode utilizar tal verbo, a ligação entre as duas partes de sua dissertação através das seguintes palavras:

O que deve constituir propriamente o objeto desta parte da investigação já foi dado, até certo ponto, na parte anterior, na medida que ali, sob a forma da contemplação, um aspecto do conceito já se tornou visível. Por isso, na primeira parte da investigação eu não tanto pressupus o conceito da ironia, quanto o deixei surgir, esforçando-me por orientar-me no terreno do fenômeno. Com isso, encontrei uma grandeza desconhecida, *um ponto de vista* que se mostrou como aquele que tem de ter sido o *característico de Sócrates*. Chamei este ponto de vista de ironia; contudo, o nome que se lhe dá é, na primeira parte da dissertação, o menos importante [...]. Entretanto, assim como na primeira parte da dissertação eu só me ocupei com Sócrates, assim também se mostrará no desenvolvimento do conceito em que sentido Sócrates é um momento do desenvolvimento do conceito, em outras palavras, mostrar-se-á se nele o conceito de ironia *se esgotou absolutamente*, ou *se não há outras* formas de aparição do fenômeno, que devemos igualmente levar em consideração, antes de podermos dizer que o conceito está suficientemente compreendido. Enquanto, pois, na primeira parte da dissertação o conceito pairava sempre no segundo plano, [...] nesta segunda parte da dissertação a aparição fenomenal do conceito, como uma

⁴ A tese de que Kierkegaard trabalha com conceitos diferentes, senão contraditórios, de ironia é tudo menos minha; com efeito, os arguidores de sua dissertação já reconheciam tal problema, sendo que um deles, F. C. Sibbern (1785-1872), desejou expressamente que Kierkegaard mudasse o título da mesma, sugerindo assim, no lugar do título através da qual ela é conhecida até hoje, ‘Sócrates como um ironista, Com Contribuições ao Desenvolvimento do Conceito de Ironia em Geral, Particularmente com Referência aos Tempos Mais Recentes’ (SIBBERN, apud KIRMMSE, “Socrates in the Fast Lane: Kierkegaard’s The Concept of Irony on the University’s Velocifère”, p. 23). Mais recentemente, outros estudiosos se debruçaram sobre o mesmo problema, porém, chegando a resultados mais ou menos diferentes do que serão expostos neste artigo; neste sentido, ver, entre outros, BURGESS, “The Upbuilding in the Irony of Kierkegaard’s The Concept of Irony”, p. 142-144, 151, 155.

constante possibilidade de habitar entre nós, vai acompanhar o desenvolvimento.⁵

Neste sentido, é nesta segunda parte que a dissertação ganha sua verdadeira dimensão ou seu verdadeiro significado,⁶ dado que ali, ainda que lido através das entrelinhas, fica algo mais claro que sua primeira parte seria apenas uma espécie de introdução ao tema ou, melhor dito, à *problemática* da ironia, já que, com efeito, as conseqüências mais amplas da atitude existencial denominada de ironia ganhariam seu verdadeiro significado apenas no século XIX, com o agravamento daquilo que Koselleck denomina de *crise*.⁷ É para essa compreensão de ironia que me volto agora.

II. Da ironia como crítica iluminista ao niilismo

Kierkegaard abre a segunda parte de sua dissertação com uma breve introdução, na qual reconhece que o conceito de ironia, por mais citado que fosse entre os mais recentes desenvolvimentos literários e filosóficos, não possuía, contudo, uma genealogia, coisa então que ele se propõe a sanar nesse trecho de sua dissertação.⁸ Neste sentido, ele se propõe a oferecer algumas ‘observações orientadoras’,⁹ nas quais a história recente da ironia é dividida em duas partes, a saber, uma *aristocrática*,¹⁰ e outra, a *democrática*.¹¹ E ainda que Kierkegaard não se sirva de tais conceitos, tal parece ser a melhor nomenclatura para estes dois períodos fundamentalmente *simbólicos*,¹² uma vez que, de fato, Kierkegaard concebe esta passagem como a de todo um universo *mental* a outro, o que o leva, por fim,

⁵ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 281-282; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 211-212. Permanece inexplicada, pois, a exclusão arbitrária de outras aparições do fenômeno desde Sócrates.

⁶ No que discordo redondamente de autores como Stewart, para o qual “N’O Conceito de Ironia o principal objeto de estudo de Kierkegaard é a ironia tal qual empregada por Sócrates.” (STEWART, *Kierkegaard’s Relations to Hegel Reconsidered*, p. 133); ora, como argumento abaixo, o tema da obra acaba sendo outro, a saber, o problema mais geral do niilismo, e não a “ironia socrática”.

⁷ Cf. KOSELLECK, “Remarks on the History of the Concept of Crisis”, p. 148-158; KOSELLECK, *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, passim.

⁸ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 282-283; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 213.

⁹ Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 262-296; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 214-224.

¹⁰ Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 285; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 214-215.

¹¹ Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 285-286; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 215.

¹² Sobre o tratamento eminentemente simbólico de questões sócio-políticas na obra de Kierkegaard, ver NORDENTOFT, *Hvad siger Brand-Majoren? Kierkegaards Opør med sin Samtid*, p. 56 ss.

a esboçar neste trecho¹³ uma leitura crítica da *modernidade*,¹⁴ caracterizada fundamentalmente pela preponderância do social ou, mais corretamente, pela *vida* da sociedade em contraposição à do indivíduo, no que ele problematiza, assim, um processo de autonomização até então impensável daquela.¹⁵ Pois este processo, cristalizado conceitualmente por Tocqueville a partir de seu resultado como *poder social*,¹⁶ ou mesmo como *vida social* por Balzac,¹⁷ encontra em Kierkegaard a seguinte formulação:

[n]o nosso tempo [...] as relações burguesas e sociais quase tornam impossível qualquer *história secreta de amor*, em que a cidade e a vizinhança quase sempre proclamam do alto do púlpito, antes que o pastor o tenha feito, o enlace do feliz casal; no nosso tempo [...] a vida da sociedade se sentiria frustrada em um de seus privilégios preferidos, se não tivesse o poder de unir os laços do amor e ao mesmo tempo reservar-se o direito (ela, não o pastor) de dizer alguma coisa contra, de modo que os mexericos públicos é que legitimam um amor, e assim uma união contraída sem que a cidade fique ciente é quase considerada inválida ou ao menos como um atentado escandaloso aos seus direitos [...].¹⁸

Diante, pois, da ameaça da *tiranía da maioria*, Kierkegaard legitima o uso da ironia, na medida em que “[...] no nosso tempo, eu digo, pode muito bem parecer necessário a alguém fazer jogo falso, se não deseja que a cidade assuma o honroso negócio de fazer em seu nome o pedido de casamento [...]”.¹⁹ Contra tal pretensão de onipotência, a ironia se torna, assim, uma salvaguarda de *liberdade subjetiva*,²⁰ *negativa*; contudo, o problema é que precisamente de salvaguarda de liberdades individuais, a ironia pode muito bem se tornar ou ser utilizada como uma arma, por assim dizer, de destruição em massa, pois como Kierkegaard a define,

¹³ Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 285-290; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 214-220.

¹⁴ Para uma abordagem mais sistemática desta questão, cf. ROSSATTI, *O conceito de modernidade nos escritos primeiros de Kierkegaard: uma análise semântico-conceitual*, passim.

¹⁵ Cf. GAUCHET, *L'avènement de la démocratie I: la révolution moderne*, p. 155-186.

¹⁶ Cf. MANENT, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, p. 61-71.

¹⁷ Cf. BALZAC, “Avant-propos”, p. 12.

¹⁸ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 289-290; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 219.

¹⁹ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 290; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 219.

²⁰ Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 291; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 220.

[a] ironia *sensu eminentiori* não se dirige contra este ou aquele existente individual, ela se dirige contra toda a realidade dada em uma certa época e sob certas condições. [...] Não é este ou aquele fenômeno, mas é a totalidade da existência que é observada *sub specie ironia*. Vemos assim a justeza da denominação hegeliana da ironia como *negatividade infinita absoluta* (grifo do autor).²¹

Na medida, portanto, em que a ironia naturalmente pende para o *negativo*, isto de acordo com sua definição mais fundamental, a saber, a de recurso retórico através do qual se diz o contrário do que se pensa,²² ela conseqüentemente traz em seu seio o potencial para a *destruição*, uma vez que, novamente de acordo com Kierkegaard, “[e]la comporta, por isso, uma aprioridade em si, e não é aniquilando sucessivamente um pedaço da realidade após o outro que ela alcança a sua visão de conjunto, mas [...] é por força desta visão de totalidade que ela leva a cabo sua destruição [...]”.²³ O que significa, portanto, que a ironia é essencialmente *niilista*, pelo fato mesmo de que “[...] [p]ara a ironia, tudo se torna nada [...]”.²⁴ O curioso, como visto, é que ele mesmo prescreve a negação, ou seja, a *ironia*, aquela mesma que ele busca combater, como salvaguarda à tirania da maioria, de modo que, contra um mal aparentemente menor ele acaba por prescrever como remédio um mal maior. Tal é a contradição conceitual na qual ele se enreda e a qual ele busca resolver, como será visto mais tarde, através do conceito de “ironia dominada”.

Contudo, antes de fazer isso, Kierkegaard explora de maneira bastante sistemática a conotação efetivamente *niilista* da ironia, isto particularmente no trecho intitulado ‘A validade histórico-universal da ironia, A ironia de Sócrates’.²⁵ Ali, pois, Kierkegaard considera, em primeiro lugar, que a ironia implica um certo grau de *alienação* da parte do sujeito irônico em relação à realidade, uma vez que, como ele mesmo diz, sob a ironia “[...] *toda a existência* se torn[a] estranha ao sujeito irônico e este por sua vez se torna estranho à

²¹ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 292; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 221-222.

²² Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 286; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 215.

²³ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 292; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 221.

²⁴ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 296; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 224. Não cabe aqui a tentativa de se definir um conceito tão profundamente equívoco como o conceito de “niilismo”; não obstante, e muito sumariamente, entendo-o, junto de M. A. Gillespie, como “o resultado de [...] uma corrente moderna de pensamento [...] que vê o homem [sic] não como um ser limitado e imperfeito [...], mas como um ser sobre-humano que pode criar o mundo de novo através da aplicação de sua vontade infinita”, (GILLESPIE, *Nihilism before Nietzsche*, p. xxiii).

²⁵ Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 297-308; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 224-235.

existência [...]”.²⁶ Assim, na medida em que “[...] a realidade perd[e] sua realidade para ele, ele próprio até um certo ponto se torn[a] irreal”.²⁷

Mais especificamente ainda, no que diz respeito à ligação subjetiva para com a realidade, Kierkegaard entende que cada virada histórica seria composta do *Novo* e do *Velho*,²⁸ no que ele então concebe três tipos de subjetividades *alienadas* em relação a tal dinâmica, a saber, o *indivíduo profético*, o *herói trágico* e o *sujeito irônico*. O primeiro é, pois, descrito como aquele que avista ou que pressente o novo à distância, em traços indefinidos, no que ele encontrar-se-ia “[...] perdido para a realidade à qual pertence”.²⁹ Não obstante, sua relação para com a mesma é descrita como *pacífica*, dado que a realidade dada não sentiria nenhuma oposição formalizada, por assim dizer, vinda de tal sujeito.³⁰

O *herói trágico*, por sua vez, é descrito como aquele que *luta* pelo novo,³¹ esforçando-se por aniquilar aquilo que estaria em vias de desaparecer; contudo, “[...] sua tarefa não consiste tanto em destruir quanto em tornar vigente o novo, e com isso destruir indiretamente o passado”.³²

Já o *sujeito irônico* seria aquele cujo grau de alienação seria o maior dos três, uma vez que, como já visto, ele não teria mais ligação para com a realidade. De fato, como que escrevendo a partir da descrição feita por Koselleck do processo dialético estabelecido entre crítica e crise, no qual “[p]recisamente em virtude das funções de defensor e acusador reunidas em uma mesma pessoa, o crítico eleva-se a instância suprapartidária e torna-se advogado da razão [...]”, o que, por sua vez, faz com que este só tenha “[...] uma obrigação: a obrigação em relação ao futuro [...]”,³³ Kierkegaard desenvolve o retrato do sujeito irônico nas seguintes linhas, descrevendo-o assim como aquele que

²⁶ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 297; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 224.

²⁷ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 297; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 224, (Tradução ligeiramente modificada).

²⁸ Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 298; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 226.

²⁹ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 298; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 226.

³⁰ Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 298; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 226.

³¹ A tradução de Valls neste ponto está incorreta: Kierkegaard fala do *novo* (*det Nye*), e não do *povo*, como ali se encontra: Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 298; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 226.

³² KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 298; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 226. Tradução modificada: Valls traduz ali ‘*indiretamente destruir* [*indirecte tilintetgjøre*]’ como ‘*imediatamente destruir*’, o que não faz sentido, dado que assim a diferenciação entre o ‘herói trágico’ e o ‘sujeito irônico’ não ficaria clara.

³³ KOSELLECK, *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, p. 96-97. Com efeito, cabe aqui ser citada uma pouco mais extensamente a passagem na qual Koselleck discorre sobre a figura do crítico tal qual representada por Pierre Bayle (1647-1706), dado que nela ecoam as palavras de Kierkegaard

[a]penas sabe que o presente não corresponde à ideia. Ele é o que deve julgar. Num certo sentido, o irônico é profético, pois ele aponta sempre para a frente, para algo que está em vias de chegar, mas não sabe o que seja. Ele é profético; mas se orienta, se situa *ao contrário do profeta*. O profeta anda de mãos dadas com seu tempo e a partir deste ponto de vista vislumbra o que há de vir. O profeta está [...] perdido para sua própria época, mas isto só porque está mergulhado na sua visão. O irônico, pelo contrário, apartou-se das fileiras de seu próprio tempo e tomou posição contra este, (grifo do autor).³⁴

O sujeito irônico, outro nome, portanto, para (sujeito) *crítico*, não se situa em uma relação *orgânica*, tal qual o profeta, para com sua realidade histórica; ele está, assim, alienado da mesma, desenraizado, senão *livre*. Ele representa, portanto, precisamente o resultado do processo dialético instaurado a partir da crítica tal qual concebida por Pierre Bayle desde finais do século XVII na Europa e que seria expandida pelos críticos iluministas – aqueles que Habermas descreveria como ‘críticos críticos’ [*kritischen Kritiker*]³⁵ – ao longo do século XVIII, resultado este que Kierkegaard exprime a partir da expressão *negatividade infinita absoluta*, a qual, por sua vez, é explicitada da seguinte forma:

acerca do ‘sujeito irônico’: “O crítico está acima dos partidos. [...] Mas ele não cria uma nova ordem *hic et nunc*. Ao contrário, o reino da crítica só se evidencia por cima dos partidos, em um processo que se renova infinitamente. Assim, em Bayle, o crítico só tem uma obrigação: a obrigação em relação ao futuro. Pelo exercício da crítica encontra-se a verdade. A pretensão de alçar-se acima dos partidos impulsionava o processo para a frente na mesma medida em que seu fim não estava à vista. Na vinculação do crítico com a verdade a ser descoberta residia a autogarantia da crítica. [...] A crítica transformou o futuro em uma ressaca, que arrasta o presente sob os pés do crítico. Nessas circunstâncias, só restava ao crítico descobrir no progresso a estrutura temporal correspondente ao seu modo de ser. O progresso tornou-se o *modus vivendi* da crítica, mesmo quando não era entendido – a exemplo de Bayle – como movimento ascendente, mas sim como destruição e decadência. / Em todo caso, a vinculação com o futuro, criado pelo próprio juiz racional, emancipou-o para criticar o presente. Proporcionou ao executor da crítica, no presente, um espaço de absoluta liberdade”, KOSELLECK, *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, p. 97.

³⁴ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 298-299; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 226. Vale precisar que os apontamentos de Kierkegaard não são de todo condizentes com a dinâmica tratada por Koselleck, uma vez que para Kierkegaard o que estaria por vir para o sujeito irônico lhe viria de *trás*, ou seja, do passado, e não da frente, isto é, do futuro, o que para mim sinceramente não faz sentido. De qualquer maneira, é isto o que ele diz ao dar prosseguimento à última frase citada: “Aquilo que deve vir lhe é oculto, jaz *atrás* dele, às suas costas; mas a realidade a que ele se opõe como inimigo é aquilo que ele deve destruir; contra ela se volta seu olhar devorador [...]”, (grifo nosso). KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 299; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 226.

³⁵ Cf. HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, p. 63.

[e]la é *negatividade*, pois apenas nega; ela é *infinita*, pois não nega este ou aquele fenômeno; ela é *absoluta*, pois aquilo, por força de que ela nega, é um [algo superior], que contudo [ainda] não [existe].³⁶ [...] A ironia é uma *determinação da subjetividade*. Na ironia o sujeito está *negativamente livre*, pois a realidade que lhe deve dar conteúdo não está aí, ele é livre da vinculação na qual a realidade dada mantém o sujeito, mas ele é negativamente livre e como tal flutuante, suspenso, pois não há nada que o segure. Mas esta mesma liberdade, este flutuar, dá ao irônico um certo entusiasmo, na medida que ele como que se embriaga na infinitude das possibilidades, na medida que ele, quando precisa de um consolo por tudo o que naufraga, pode buscar refúgio no enorme fundo de reserva da possibilidade. [...] Ela [a ironia] é [pois] uma demência divina, furiosa como um Tamerlão que não deixa pedra sobre pedra. Aqui nós temos, portanto, a ironia, (grifo do autor).³⁷

Não obstante, Kierkegaard curiosamente sintetiza a posição existencial de Sócrates a partir de tais termos, o que temporalmente falando seria um anacronismo. De qualquer modo, segundo Kierkegaard, Sócrates estava alienado de sua realidade histórica, o que ele enfatiza ao dizer que “[...] ele se tornara *estranho a toda realidade da substancialidade*”, (grifo do autor).³⁸ Contudo, como fica claro logo adiante na mesma passagem, haveria uma diferença significativa entre a alienação de Sócrates e aquela propriamente dita moderna tal qual experimentada pelos críticos iluministas, a saber:

[...] *Sócrates se serviu da ironia* para destruir o helenismo; seu comportamento frente a este era constantemente irônico; ele era ignorante e nada sabia, mas procurava constantemente esclarecimento junto aos outros; mas, deixando assim a ordem subsistente existir, ele a arruinou. Esta tática ele conservou até o fim, o que se mostra especialmente quando foi processado, (grifo do autor).³⁹

³⁶ A mesma contradição apontada na penúltima nota se encontra logo na frase imediatamente seguinte, a qual dou aqui: “A ironia não estabelece nada; pois aquilo que deve estabelecer está *atrás* dela. Ela é uma demência divina...”, (grifo nosso). KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 299; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 226-227.

³⁷ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 299; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 226-227. Tradução ligeiramente modificada.

³⁸ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 302; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 229.

³⁹ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 302; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 229.

Em outros termos, ainda que possuído pela ironia, a passagem dá a entender que Sócrates sempre foi, ao longo de sua existência, um *sábio* antigo, praticamente um *estóico*, *passivo*, o que está implícito na passagem quando Kierkegaard diz que ele teria deixado a ordem existente subsistir; já a forma de niilismo dos críticos iluministas seria, em contraposição a esta, *ativa*, dado que teria como pressuposto a crítica direta, objetiva. Neste sentido, poder-se-ia dizer que Sócrates estaria mais para um vagabundo mais ou menos inofensivo, enquanto que os críticos iluministas, como bem coloca Koselleck, estariam comprometidos com uma constante *emissão* de notas promissórias contra o futuro,⁴⁰ emissão esta baseada na publicação de escritos que visavam minar as bases sociais de maneira cada vez mais consciente e direta. Uma outra diferença seria a seguinte: se a ironia é fundamentalmente uma maneira de se “[...] *leva[r] (o) nada a sério* [...]” (grifo do autor),⁴¹ Sócrates o fazia consigo mesmo ou ao apontar, para aqueles à sua volta (seus discípulos), para a direção da interioridade, caso estes estivessem dispostos a seriamente encarar, fosse o nada, fosse a própria subjetividade; já os críticos iluministas, de acordo com Koselleck, não tinham verdadeiramente noção de que estavam lidando, ao desenvolverem suas críticas ao regime absolutista, no fundo com o *nada* pelo motivo de que seus pontos de vista estavam ofuscados filosofias da história necessariamente otimistas. Seja como for, tais críticos acabaram por colocar a questão do nada como uma questão ou como uma experiência incontornável do mundo moderno.⁴²

Acontece, porém, que esta forma ativa de crítica não estava limitada aos pensadores iluministas, isto é, pensadores mais ou menos ligados ao âmbito mais estrito da filosofia, mas, tal qual a *ressaca* apontada por Koselleck, esta viria a invadir todas as esferas da vida a partir da Revolução Francesa. Neste sentido, Kierkegaard dá início à sua análise de tal *ressaca* no século XIX com Kant, através do qual, em seu esforço hipercrítico, “[...] a moderna especulação, que agora se sentia adulta e emancipada, cansou-se da tutela na qual tinha vivido até ali sob o *dogmatismo* e se dirigiu, como o filho pródigo, ao seu pai e exigiu que fizesse o inventário e a partilha com ela” (grifo do autor).⁴³ Tal esforço, denominado pelo próprio Kierkegaard de “*criticismo*”,⁴⁴ teria feito então com que o pensamento, pelo fato mesmo de que o esforço teórico de Kant colocara a razão para julgar a si mesma, se desencaminhasse, no que cada passo seu o afastava cada vez mais de todo conteúdo. Diante disso, Kierkegaard alertava: “[a]qui se mostrou o que se mostrará em todos os

⁴⁰ Cf. KOSELLECK, *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, p. 145.

⁴¹ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 307; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 234.

⁴² Pois como diz Koselleck, “A dissimulação e o agravamento da crise são um único e mesmo processo. Na dissimulação reside o agravamento, e vice-versa./ A crítica iniciou esse processo”, (KOSELLECK, *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, p. 161).

⁴³ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 308; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 235.

⁴⁴ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 308; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 235.

tempos, que quando se quer especular é especialmente importante estar na direção correta.”⁴⁵ Em outras palavras, Kierkegaard compreendia que o criticismo pelo criticismo se transforma em um movimento *utópico* se não for devidamente *limitado*, uma vez que, como ele compreendia tal dinâmica, “[...] a própria ironia se afunda naquilo que ela mais combate [...]”⁴⁶ Em outros termos, Kierkegaard concebia claramente a *crise* gerada pela “ironia-crítica”, coisa que fica clara, se não bastassem as passagens acima citadas, em outra passagem na qual ele reconhece que

[...] a ironia conseguiu dominar a realidade histórica fazendo-a flutuar, [...] [no que] também ela própria acabou por tornar-se flutuante. *Sua realidade é somente possibilidade*. Com efeito, se o indivíduo agente deve estar em condições de resolver sua tarefa de realizar a realidade efetiva, então ele tem de se sentir integrado em um contexto maior, tem de sentir a seriedade da responsabilidade, tem de sentir e respeitar todas as consequências racionais. Disto a ironia está livre. Ela se sabe na posse de um poder de iniciar tudo de novo quando bem lhe parecer; todo passado não [lhe] é um passado constrangedor, e assim como a ironia no plano teórico goza a sua alegria crítica, assim [também] ela goza no plano prático uma semelhante liberdade divina que não conhece nenhum vínculo ou corrente, mas que desenfreada e alegremente brinca [e] retouça como um Leviatã no mar.⁴⁷

Sendo, pois, a ironia, este outro nome para *crítica*, esta dinâmica ou *energia* avassaladora, ela estava fadada a minar interiormente todos os domínios teóricos,⁴⁸ dado que “[...] julgava e condenava todo e qualquer *ponto de vista* [...], sempre ditando sentença assentada o tempo todo na cátedra do juiz [...], (grifo do autor).⁴⁹ No entanto, como Kierkegaard percebia, “[...] esta conduta que só julga e condena [...]”⁵⁰ não parecia se interessar pelo trabalho mais demorado de investigação metódica, pois como ele mesmo

⁴⁵ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 308-309; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 235.

⁴⁶ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 317; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 243.

⁴⁷ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 315; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 241, (Tradução ligeiramente modificada).

⁴⁸ Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 314; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 240.

⁴⁹ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 314; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 240.

⁵⁰ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 314; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 240.

explícita, “[...] investigar, isto ela não fazia. Situava-se constantemente acima do objeto, e isto era aliás muito natural; pois só agora a realidade deveria iniciar”.⁵¹

Mas, como se pode imaginar, precisamente a limitação de uma tendência que “[...] assumi[ra] para si o importante encargo de produzir a realidade [...]”⁵² era o que o criticismo não estava disposto a aceitar. Kant, com efeito, parecia estar ciente desta armadilha situada no interior da dinâmica da crítica, no que postulou assim a ideia da ‘coisa em si’ (*Ding an sich*), a qual serviria precisamente como limite para a voracidade daquela. Não obstante, como Kierkegaard reconhece a questão, esta nada teria feito senão aguçar a curiosidade dos filósofos,⁵³ tal qual Fichte, o qual teria, a partir da identificação da coisa em si com o pensamento, liberado infinitamente o mesmo; neste sentido diz Kierkegaard,

[a]o infinitizar desta maneira o eu, Fichte fez valer um idealismo, em relação ao qual toda realidade empalidecia, um acosmismo, em relação ao qual seu idealismo se tornou realidade [...]. Com Fichte, o pensamento se torna infinitizado, a subjetividade se torna a negatividade infinita, absoluta [...].⁵⁴

Não obstante, como se não fosse suficiente borrar os registros desta *dinâmica* presente no domínio mais amplo da cultura – Kierkegaard de fato se refere a um *movimento da ausência de conteúdo* [*Indholdsløshedens Bevægelsen*]⁵⁵ –, dinâmica esta que não levava coisa alguma a sério, ou pior, que levava *o nada a sério*, Kierkegaard também considera ser legítimo descrevê-la como “romantismo”. Com efeito, para ele as expressões “a ironia” e “o irônico” podiam muito corretamente ser trocadas pelo “romântico” e pelo “romantismo”,⁵⁶ dado que o fenômeno mais fundamental compartilhado por ambos, ironia e romantismo, seria a noção de subjetividade exaltada,⁵⁷ ou seja, uma forma de

⁵¹ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 314; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 240.

⁵² KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 315; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 241.

⁵³ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 309; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 235-236.

⁵⁴ Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 309; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 236.

⁵⁵ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 311; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 237.

⁵⁶ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 312, Nota; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 282, Nota 9.

⁵⁷ Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 312; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 238.

segunda potência da subjetividade,⁵⁸ a qual, fundamentada sobre a liberdade absoluta estabelecida e sancionada por si mesma da crítica, concebia a si mesma como *infinita liberdade poética*,⁵⁹ ou seja, como liberdade negativa através da qual o irônico ganharia, por assim dizer, a capacidade de criar a si mesmo poeticamente. Esta atitude Kierkegaard descreve como “viver poeticamente”:⁶⁰

[t]udo o que subsiste na realidade dada tem para o irônico *somente validade poética*; pois, afinal, ele vive poeticamente. Mas quando a realidade dada perde, desta maneira, a sua validade para o irônico, isto não acontece porque ela era uma realidade caduca, que devia ser substituída por uma outra mais verdadeira, e sim porque o irônico é aquele Eu eterno, para o qual nenhuma realidade é a adequada. [...] o irônico [...] é um crítico rigoroso [...].⁶¹

E como se não fosse suficiente borrar os limites entre crítica iluminista e romantismo, Kierkegaard vai mais além, reconhecendo *também* como ironia o espírito a animar um movimento literário-político que ganhava o nome de *Jovem Alemanha*, pois, como explicita Kierkegaard, a ligação entre um desenvolvimento e outro, “[a] tendência irônica não se encerra, de maneira nenhuma, com Tieck e Schlegel, pelo contrário, ela teve na ‘Jovem Alemanha’ uma rica sementeira [...]”,⁶² no que ele então faz questão de acrescentar: “[e]sta ‘Jovem Alemanha’ foi também levada em consideração sob muitos aspectos na análise geral deste ponto de vista”.⁶³ Em outras palavras, Kierkegaard via na ironia, isto é, na negação de toda realidade histórica em nome de uma realidade autoproduzida⁶⁴ uma fundamental *tendência* mais geral da época como um todo,⁶⁵ pois

⁵⁸ Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 312; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 238, (grifo do autor).

⁵⁹ Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 317; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 243.

⁶⁰ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 316; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 242.

⁶¹ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 319; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 245.

⁶² KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 311, Nota; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 282, Nota 8.

⁶³ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 311. Nota; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 282, Nota 8.

⁶⁴ Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 311; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 238.

⁶⁵ Vale precisar que tal compreensão de *crítica* como *ironia* fazia parte do contexto de língua alemã desde meados da década de 1830. De fato, em 1835 foram lançadas duas obras a partir das quais tal ligação conceitual se tornou corrente nesse mesmo âmbito, a saber, *A vida de Jesus, criticamente analisada*, do teólogo

como ele reconhecia o fato, “[...] nosso tempo está [...] profundamente penetrado pela reflexão [...]”.⁶⁶ Sendo a *reflexão* na passagem citada a reflexão *crítica*, isto, por sua vez, quer dizer que a época se lhe mostrava como perpassada pelo *niilismo*, já que, nas palavras do próprio Kierkegaard, a “[...] ironia [...] *leva (o) nada a sério*, na medida em que não leva coisa alguma a sério”, (grifo do autor).⁶⁷

Tudo isto para dizer que, se o sujeito irônico é explicitado como um ‘crítico rigoroso’, isto significa que para ele

[n]ada estava estabelecido, nada subsistia [...]. Quando deixava algo subsistir, é que sabia que tinha poder para aniquilá-lo, e o sabia no mesmo instante em que o deixava subsistir. Se el[e] punha algo, é que sabia que tinha autoridade para aboli-lo, e o sabia no mesmo instante em que o punha. El[e] se sabia de posse do *poder absoluto para ligar e desligar*. El[e] tinha o domínio tanto sobre ideias quanto sobre fenômenos, e aniquilava uns pelos outros. El[e] aniquilava o fenômeno mostrando que ele não correspondia à ideia; aniquilava a ideia mostrando que ela não correspondia ao fenômeno, (grifo do autor).⁶⁸

De posse, pois, do poder absoluto para ligar e desligar a si mesma em sua tentativa de autofundamentação, a modernidade seria caracterizada para Kierkegaard como a época *crítica* por excelência, dado que, como ele mesmo expressa, tal pensamento, “[a] discrepância que a ironia estabelece com a realidade já está suficientemente indicada quando se diz que a *orientação irônica é essencialmente crítica*”, (grifo do autor).⁶⁹ Consequentemente, na aventura da modernidade hipercrítica não haveria descanso, nem mesmo no futuro glorioso almejado por todos os críticos, uma vez que nela “[n]ão se emprega então o sétimo dia – que sob muitos aspectos se pretende que deva ter chegado em nosso tempo – para descansar da obra histórica,

David F. Strauss (1808-1874), assim como *Wally, a cética*, do romancista Karl Gutzkow (1811-1878), um dos principais articuladores da ‘Jovem-Alemanha’; pois no que o romance deste foi censurado, Strauss veio em defesa de seu autor, no que admitiu a semelhança entre sua própria obra e a do romancista precisamente a partir do conceito de *ironia* compreendido como encarnação do *espírito crítico*; Cf. MASSEY. *Christ unmasked: the meaning of the the life of Jesus in german politics*, p. 56-80.

⁶⁶ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 321; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 256.

⁶⁷ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 307; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 234.

⁶⁸ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 312; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 238.

⁶⁹ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 312; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 238.

mas sim para criticar”.⁷⁰ De modo que se pode afirmar que a *dinâmica da crítica*, ou seja, a própria e mais profunda *dinâmica da modernidade* se mostrava a Kierkegaard como *negatividade infinita absoluta*, sem mais nem menos.

Não obstante, para Kierkegaard a realidade histórica entraria em relação com o sujeito de maneira dupla, a saber, como *dom* e como *tarefa*.⁷¹ Por dom, Kierkegaard entende fundamentalmente o passado, e como tarefa o futuro. Desse modo, o ser humano seria perpassado necessariamente por forças que o impeliriam tanto ao futuro quanto ao passado, uma vez que ele seria lançado, através de seu nascimento, em um mundo já estruturado, preexistente, o qual, não obstante, não o constringeria de todo, uma vez que, como ele diz, “[...] a realidade é também, para o indivíduo, *uma tarefa que quer ser realizada*”, (grifo do autor).⁷² Diferentemente, pois, da liberdade extremada reclamada pelo sujeito crítico, Kierkegaard compreende que a própria realidade deveria ser vista como uma *benção*,⁷³ uma vez que seria ela o elemento a possibilitar o espaço para a liberdade se desenvolver, ainda que dentro de certos limites, já que, como ele mesmo diz, “[...] se o indivíduo agente deve estar em condições de resolver sua tarefa de realizar a realidade efetiva, então ele tem de se sentir integrado em um contexto maior, tem de sentir a seriedade da responsabilidade, tem de sentir e respeitar todas as conseqüências racionais”.⁷⁴

Neste sentido, Kierkegaard fala, portanto, em nome do princípio de realidade, posição esta que visa a *humildade*, em contraposição à *desmesura* característica do projeto antropológico da modernidade. Em contraposição a esta concepção de existência, e retomando as análises acerca da constituição de si enquanto personalidade poética presente em sua primeira obra, a saber, *Dos papéis de alguém ainda vivo*,⁷⁵ Kierkegaard considera que “[...] o aniquilamento doloroso do poeta se torna uma condição para a criação poética [...]”, no que ele acrescenta: “[...] [o poeta] só *vive poeticamente* quando ele mesmo está orientado e assim integrado no tempo em que vive, está positivamente livre na realidade à qual pertence”, (grifo do autor).⁷⁶ A poesia, este outro nome para *liberdade*, implica, pois, uma espécie de *ascese*, um morrer para o mundo e,

⁷⁰ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 312; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 238.

⁷¹ Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 312; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 238.

⁷² KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 315; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 241.

⁷³ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 315; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 242.

⁷⁴ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 315; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 241.

⁷⁵ Cf. KIERKEGAARD, “Af en endnu Levendes Papirer”, p. 9-57.

⁷⁶ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 354; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 277.

consequentemente, a conquista de si mesmo enquanto espírito transsubstancializado, enriquecido de espiritualidade.

Neste sentido, Kierkegaard vê na poesia “[...] *uma espécie de reconciliação, mas não [...] a verdadeira reconciliação [...]*”, (grifo do autor).⁷⁷ A verdadeira reconciliação viria apenas através do cristianismo, o que implica dizer que existiriam duas concepções diferentes de *viver poético*, a saber, a *irônica* e a *cristã*. Em contraposição à primeira, Kierkegaard propõe então a outra, de acordo com a qual, mais fundamentalmente, “[...] viver não é a mesma coisa que sonhar”.⁷⁸ Assim, haveria uma outra forma de relacionar-se com a realidade segundo a qual “[...] qualquer homem *pode viver poeticamente se o quiser em verdade*”, (grifo do autor).⁷⁹ Esta concepção é, em suma, a do cristianismo, de acordo com a qual “[...] o [ser humano] só pode cumprir a sua determinação em se limitando [...]”,⁸⁰ o que implica o reconhecimento de algo superior que não apenas contrapor-se-ia à sua limitação, mas que, mais especialmente, daria *sentido* à tal limitação.

A existência humana, assim, é concebida por Kierkegaard como uma tarefa cuja finalidade, por um lado, seria a de dar a verdadeira e saudável forma poética ao indivíduo, enquanto que por outro, pelo fato mesmo de colocá-lo em uma relação equilibrada para com a realidade, seria a de reconhecer sua limitação, a qual, por sua vez, é compreendida como liberadora, dado que, como ele diz, somente “[...] o [ponto de vista] religioso [...] infinitiza a realidade para mim.”⁸¹ Logo, se por um lado, o real é considerado constrangedor; por outro, ele teria a qualidade de liberar ou de infinitizar, já que, paradoxalmente, forçaria o indivíduo a criar a partir de condições concretas ou constrangedoras.

Não obstante, para Kierkegaard a ironia não perderia de todo o seu valor nesse processo, dado que ela possibilitaria precisamente uma espécie de vislumbre daquela *infinitização* característica do cristianismo. Em outras palavras, a ironia manteria seu aspecto positivo precisamente ao possibilitar um certo distanciamento poético em relação à realidade mais próxima de cada indivíduo. Neste sentido, Kierkegaard opera com uma distinção de grau: existiria, assim, uma concepção *desmesurada* de ironia,

⁷⁷ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 330; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 255.

⁷⁸ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 322; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 248.

⁷⁹ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 330; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 255.

⁸⁰ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 350; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 273.

⁸¹ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 331; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 255.

enquanto que, por outro lado, existiria uma concepção *equilibrada* da mesma, concepção esta que é ao final da tese denominada de *ironia dominada*.⁸²

III. Ironia dominada?

E ainda que Kierkegaard não tenha desenvolvido seus argumentos como seria de se desejar na parte mais importante de sua dissertação,⁸³ o recurso que ele ali utiliza em termos da cooptação de algumas figuras literárias compensa, até certa parte, tal falta de argumentação. Pois ali, de fato, surge a figura de Goethe (1749-1832), o herói virtualmente inominado da dissertação, o qual não por acaso é apontado, ainda que de maneira extremamente elíptica, como modelo literário, assim como Shakespeare (1564-1616). Este, com efeito, é muito rapidamente abordado, no que Kierkegaard reconhece que ele “[...] se relaciona ironicamente com sua poesia [...] precisamente [...] [ao] abrir espaço ao elemento objetivo”.⁸⁴ Já Goethe é apontado como tendo atingido o equilíbrio ideal entre transcendência e realidade, isto em boa medida pelo fato de que, enquanto poeta-filósofo, ele teria alcançado uma “[...] concepção global do mundo [...]”.⁸⁵ Mais especificamente, Kierkegaard reconhece que “[e]m Goethe, a ironia, então, era no sentido estrito um momento dominado, era um espírito a serviço do poeta”.⁸⁶

Curiosamente, porém, outro nome invocado, ainda que não nestas páginas finais, é o de Hegel, singularmente interpretado como uma *barreira* à corrosão irônica; de fato, Kierkegaard faz questão de louvar seus méritos nos seguintes termos:

[...] jamais se poderá reconhecer suficientemente os grandes méritos de Hegel na compreensão do passado histórico. Ele não recusa o passado, mas sim o compreende, não despreza outros pontos de vista científicos, mas os ultrapassa. Com Hegel, portanto, fica posta uma *barreira* [Bom] contra aquela interminável conversa fiada de que a história universal deve iniciar agora, como se ela devesse iniciar precisamente às quatro horas ou

⁸² Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 352-357; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 275-280.

⁸³ Pattison considera, mais especificamente, que “[i]nfelizmente, estas páginas finais são temivelmente condensadas e, isto deve ser dito, subdesenvolvidas [*under-argued*]”, (tradução nossa). PATTISON, “Beyond the grasp of irony”, p. 363.

⁸⁴ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 353; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 275.

⁸⁵ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 353; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 276.

⁸⁶ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 354; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 276.

no mais tardar antes das cinco. Se um outro hegeliano deu uma arrancada histórica tão formidável que não consegue mais deter-se e numa corrida tremenda vai para os quintos do diabo, Hegel não tem nenhuma culpa disso [...].⁸⁷

Teoricamente, pois, a ironia *dominada* é concebida precisamente como *barreira* ao movimento do niilismo, ou seja, da própria ironia, exatamente pelo fato de que

[q]uando [...] a ironia acabou de ser dominada, ela executa um movimento que é o oposto daquele em que ela manifesta sua vida indomada. A ironia *limita, finitiza, restringe*, e com isso confere *verdade, realidade, conteúdo*; ela *disciplina e pune*, e com isso dá *sustentação e consistência*. A ironia é um disciplinador [...], (grifo do autor).⁸⁸

Como visto, Kierkegaard concebe a ironia como sendo, por assim dizer, *dialética*, dado que, como ele explicita logo na seqüência da passagem acima citada, a ironia seria também um “[...] banho de purificação, que salva a alma de ter sua vida na finitude [...]”.⁸⁹ Portanto, a ironia dominada serviria tanto para constranger, quanto para liberar ou infinitizar. Neste sentido, ela é concebida como prenúncio da verdadeira espiritualidade, funcionando assim como “[...] o início absoluto da vida pessoal [...]”.⁹⁰

Em suma, Kierkegaard parece conceber a *ironia dominada* como um ponto existencial intermediário entre, por um lado, a ética, dado que, como ele diz, “[...] ela ensina a realizar a realidade, a colocar a ênfase *adequada na realidade* [...]” (grifo do autor),⁹¹ e por outro, o cristianismo, uma vez que ela operaria como prenúncio da verdadeira espiritualidade. Para ele, pois, se “[...] o conteúdo da vida tem de ser um verdadeiro e significativo momento numa realidade mais alta, cuja plenitude atrai a alma [...]”,⁹² nada mais conveniente do que fundamentar de maneira ético-espiritual a crítica, através do que ela, teoricamente, encontrar-se-ia limitada. Já quanto ao fato desta tentativa desesperada de se barrar a dinâmica da modernidade ter obviamente fracassado, isso me é

⁸⁷ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 314-315; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 241, (grifo nosso).

⁸⁸ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 355; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 277.

⁸⁹ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 355; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 277.

⁹⁰ Cf. KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 355; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 277.

⁹¹ KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 356; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 279.

⁹² KIERKEGAARD, “Om Begrebet Ironi”, p. 357; KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 279.

indiferente; não obstante, o que vale ser ressaltado aqui é que Kierkegaard tinha como claríssima a importância simbólica da *desmesura* (*hybris*) implícita no projeto da modernidade, fato este que o coloca no nível dos grandes críticos sociais do século XIX. Isto, por sua vez, torna incontornável a frequência de suas obras por todos aqueles que se preocupem com a condição humana na modernidade.

KIERKEGAARD IN SEARCH OF A BARRIER WITHIN THE MAELSTRÖM OF MODERNITY

Abstract: The Danish theologian and philosopher Søren Kierkegaard (1813-1855) structured all of his works with the intention of barring the imminence of the crisis of meaning. Indeed, his dissertation, published in 1841 under the title of *The concept of Irony with continual reference to Socrates*, has as its ending a discussion on nihilism, a phenomenon which Kierkegaard seeks to bar through the recourse to a specific artifice. Nevertheless, I shall argue that such an artifice can be considered as, at the very least, contradictory, since it presupposes three, if not four different conceptions of *irony*, that is, 1) irony as (socratic) subjectivity, 2) irony as (enlightened) critique, which, on its turn, is equated to 3) romantic irony and, 4) what Kierkegaard himself names *controlled irony*. Thus, using as a theoretical referential the work of German historian Reinhart Koselleck *Critique and Crisis*, I shall seek to demonstrate that behind such a conceptual confusion, the work *The concept of Irony with continual reference to Socrates* has as its main theme a vigorous comprehension of the fundamentally modern phenomenon of nihilism.

Keywords: irony – critique – crisis – nihilism – modernity.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALZAC, Honoré de. *Avant-propos*. In: BALZAC, Honoré de. *La Comédie Humaine I: études de mœurs: scènes de la vie privée*. Édition publiée sous la direction de P.-G. Castex, (Bibliothèque de la Pléiade). Paris: Gallimard, 1976.

BURGESS, Andrew. *The Upbuilding in the Irony of Kierkegaard's The Concept of Irony*. In: PERKINS, Robert (Ed.). *International Kierkegaard commentary: the concept of irony*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 2001.

GAUCHET, Marcel. *L'avènement de la démocratie I: la révolution moderne*. Paris: Gallimard, 2007.

GILLESPIE, Michael Allen. *Nihilism before Nietzsche*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. A.M. Bernardo et al. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

KIERKEGAARD, Søren. *Af en endnu levendes Papirer*. In: KIERKEGAARD, Søren. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag, 1997. bd. 1.

KIERKEGAARD, Søren. *Om Begrebet Ironi*. In: KIERKEGAARD, Søren. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag, 1997. bd. 1.

KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Trad. A. Valls. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.

KIRMMSE, Bruce. *Socrates in the Fast Lane: Kierkegaard's The Concept of Irony on the University's Velocifère*. In: PERKINS, Robert (Ed.). *International Kierkegaard commentary: the concept of irony*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 2001.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana V.-B. Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Contraponto, 1999.

_____. *Remarks on the History of the concept of crisis*. In: LILLY, Reginald (Ed.). *The ancients and the moderns*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

MASSEY, Marilyn C. *Christ unmasked: the meaning of the life of Jesus in German politics*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983.

NORDENTOFT, Kresten. *„Hvad siger Brand-Majoren?“. Kierkegaards Opgør med sin Samtid*. København: G.E.C. Gad, 1973.

PATTISON, George. *Beyond the grasp of irony*. In: PERKINS, Robert (Ed.). *International Kierkegaard commentary: the concept of irony*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 2001.

ROSSATTI, Gabriel Guedes. *O conceito de modernidade nos escritos primeiros de Kierkegaard: uma análise semântico-conceitual*. Tese de doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas. Florianópolis, 2012, 205 pp. Programa de doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas – Universidade Federal de Santa Catarina.

STEWART, Jon. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Œuvres II: De la démocratie en Amérique I*. Édition publiée sous la direction d'André Jardin, (Bibliothèque de la Pléiade) Paris: Gallimard, 1992.

_____. *Œuvres II: De la démocratie en Amérique II*, (Bibliothèque de la Pléiade). Édition publiée sous la direction d'André Jardin. Paris: Gallimard, 1992.

O DIREITO DE RESISTÊNCIA E O TIRANICÍDIO NO CALVINISMO

Gerson Leite de Moraes¹

Resumo: O presente trabalho tem a finalidade de analisar os desdobramentos e a radicalização da Reforma Protestante no contexto das chamadas guerras de religião, especialmente no ambiente francês. O episódio conhecido como Noite de São Bartolomeu acirrou ainda mais os ânimos entre protestantes e católicos e, neste contexto, entre os calvinistas aparecem vários defensores do direito de resistência ao Magistrado e a possibilidade da prática do tiranicídio. Três obras são destacadas e analisadas neste trabalho. Estas obras podem ser definidas como verdadeiros tratados que remontam à história geral da teoria da resistência. Esses tratados são: *Francogallia*, de François Hotman (jurista, historiador e teólogo), *Du droit des magistrats*, de Théodore de Bèze (teólogo e sucessor de Calvino em Genebra), e *Vindiciae contra tyrannos*, atribuído mais comumente a Philippe du Plessis-Mornay. A partir de uma análise filosófica e política, percebe-se que os tratados mencionados, podem ser definidos como verdadeiros pilares, mesmo que ainda de maneira incipiente, de uma nova ordem política. Constata-se também que os tratados possuem uma fonte comum, que é o pensamento polissêmico de João Calvino. Vale ressaltar que este é visto por alguns como um fundador de teorias democráticas de governo, bem como é visto por outros, como um tirano inescrupuloso que agia com mão de ferro em Genebra. De qualquer forma, não há dúvida de que a possibilidade de resistência ao Magistrado e a noção contratualista do governo são inovações importantes para o cenário político europeu dos séculos XVI e XVII. Também não há dúvida de que esses ativistas, chamados monarcômacos, pautaram o debate da construção das relações políticas no início da modernidade. O caso francês é só um exemplo de como o pensamento de Calvino, e dos calvinistas, floresceu na Europa e depois na América. O puritanismo inglês e o pensamento republicano norte-americano são bons exemplos da força do pensamento calvinista no mundo ocidental.

Palavras-chave: direito de resistência – tiranicídio – protestantismo – contratualismo – magistrados.

A posição de Calvino sobre os Magistrados, desenvolvida nas *Institutas da Religião Cristã*, no *Livro IV*, Capítulo 20, abre um precedente interessante na vida civil. Muitos reformadores protestantes não queriam somente um indivíduo novo, nascido de uma nova relação com Deus e com a Bíblia, mas também uma sociedade nova, governantes justos e tementes a Deus. Isso logicamente interferia na relação entre política e religião, que se tornou cada vez mais acirrada. Ao longo dos séculos XVI e XVII, o que se viu foram várias idas e vindas dos monarcas no campo religioso, ora fazendo pender a balança de

¹ Professor Doutor Adjunto I da Universidade Presbiteriana Mackenzie-SP, no curso de Direito. Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

poder para o lado protestante, ora pendendo para o católico. Posições religiosas assumidas oficialmente por um determinado país podiam ser revistas na transição hereditária de poder, ou numa conspiração que poderia levar outra dinastia ao governo. A vacância do trono representava o temor para uns e a esperança para outros. Conquistas religiosas e reveses políticos faziam parte da luta travada entre protestantes e católicos. Além das movimentações dos recém-organizados Estados Modernos europeus, havia ainda os interesses do influente Sacro Império Romano-Germânico nesse jogo político-religioso. A Liga de Smalkaden é um belo exemplo de oposição religiosa e política ao Sacro Império. Os fatos se sucediam e as nações eram obrigadas a se envolver num turbilhão de acontecimentos. Pouco a pouco, Alemanha, Inglaterra, França, Escócia, Países Baixos, Suíça e outras partes da Europa viam seus interesses religiosos e diplomáticos, além dos guerreiros, se entrecruzando e se chocando muitas vezes.

A intolerância integrava os discursos de ambos os lados, e estes procuravam respostas teológicas para suas inquietações políticas. Foi com esse espírito que John Knox chegou a Genebra em 1554, para tirar uma série de dúvidas com João Calvino.

Quatro eram os pontos básicos: 1) Caberia obediência, por direito divino, ao monarca em sua minoridade? 2) Poderia ser o trono ocupado por mulher, que, por sua vez, em desejando-o, transferi-lo-ia a seu consorte? 3) Dever-se-ia render obediência a magistrados subservientes à idolatria e opostos à religião bíblica e coibir aqueles que, postos em oposição de mando, ousariam reagir contra proceder que tal? 4) Que partido tomar, quando nobres seguidores da genuína fé evangélica resistem a um soberano idólatra?²

Os questionamentos de Knox são fortes e refletem o ambiente político-religioso da época. O terceiro item é o que mais chama a atenção, pois mostra dentro do universo calvinista algo que os luteranos já haviam trabalhado com precisão quando se levantaram contra Carlos V, na liga de Smalkaden, a saber, a possibilidade de resistência a um magistrado considerado tirano. Enquanto guerras eram travadas em nome de Deus, e formas de governo eram aperfeiçoadas com a pena e com a espada, o que se viu foi uma radicalização tremenda de ambos os lados.

A situação político-religiosa dos huguenotes franceses e a forma como reagiram ao poder absolutista, abriu a possibilidade para as doutrinas e práticas do tiranicídio.

O vocábulo monarcômaco pode ser entendido em um senso mais preciso que a simples constatação de poder que sugere a etimologia (combate contra o soberano). Segundo o ensinamento bíblico, o povo deve se

² LUZ, *John Knox: O Patriarca do Presbiterianismo*, p.68.

submeter ao poder instituído e desejado por Deus (Rom 13.1-7). E quando o poder maligno se manifesta pela arbitrariedade e pela tirania? O povo deve obedecer mais a Deus do que aos homens (Atos 5.29). Ainda em estado de choque pela Noite de São Bartolomeu, os monarcômacos vão mostrar em quais casos e sob quais circunstâncias a resistência ao príncipe é legítima.³

A radicalização foi a palavra de ordem. Na França, Francisco I, aquele mesmo a quem Calvino dedicou a primeira edição das Institutas em 1536, quatro anos depois, em 1540, publicou o *Edito de Fontainebleau*, ordenando que todos os tipos de hereges fossem encontrados e executados.

O *Edito de Fontainebleau* (1 de Junho de 1540) é ainda mais importante. Ele revela a pretensão geral dos príncipes, naquela época, de cuidar de assuntos eclesiásticos, e de não mais se contentar, como na Idade Média, de ter o simples papel de 'braço secular'. O julgamento das heresias medievais nos revela que os juízes, bispos ou inquisidores eram todos da Igreja. Com o decreto lei de 1540, os Parlamentos são chamados a julgar por si mesmos a heresia, mesmo com a agitação do clero, considerando que eles não estão envolvidos nas Ordenanças Principais.⁴

Como acentua Émile Léonard, “com Henrique II se agravou a política de repressão⁵”. Mostrando cada vez mais o poder do Estado no campo religioso, no governo de Henrique II (1547-1559), houve uma radicalização ainda maior da intolerância, pois além de ter a prerrogativa de interferir em assuntos religiosos, o rei francês “levantou-se para tornar ainda mais draconiana a legislação contra a heresia. O *Edito de Compiègne* (24 de julho de 1557) prescrevia a aplicação uniforme da pena de morte aos heréticos.”⁶

Com a morte de Henrique II em 1559, o poder ficou nas mãos dos católicos Guise, que exerciam a regência em nome do jovem rei, Francisco II. “Instituiu-se prontamente uma nova onda de perseguições que, de tão selvagem, em apenas dois anos mergulhou o país no turbilhão de uma guerra religiosa.”⁷

Francisco II governou por pouco tempo, pois morreu somente dezoito meses após suceder ao seu pai, Henrique II. Na sequência, o poder recaiu nas mãos do jovem rei Carlos IX, com apenas dez anos de idade, o que requeria a figura de um regente. A mãe de Carlos IX, a Rainha Catarina, conseguiu ficar com a regência, mas sofreu com a pressão

³ DERMANGE, “Monarchomaques”, p.934.

⁴ LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, pp. 416-417.

⁵ LÉONARD, *Histoire du Protestantisme*, p. 72.

⁶ LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, p. 420.

⁷ SKINNER, *As fundações do pensamento político ocidental moderno*, p.467.

dos Guise para continuar a perseguição aos calvinistas. Percebendo que a eliminação completa dos calvinistas representaria um poder colossal nas mãos dos Guise, Catarina procurou equilibrar as forças no campo religioso e tentou conceder aos protestantes certo grau de liberdade religiosa de modo a aplacar a violência. Essa é uma das primeiras e mais marcantes tentativas de conciliação e de tolerância no campo religioso francês no século XVI.

O ano de 1561, no entanto, foi marcado por novos avanços na política de tolerância e de conciliação. O decreto de 19 de Abril, sem permitir explicitamente as duas religiões, promoveu a liberdade de consciência: o decreto determinou que as partes já não se insultassem uns aos outros como, os 'huguenotes' ou os 'papistas'. Ele ainda proibiu a entrada forçada em casas particulares, sob o pretexto de descobrir assembleias ilegais; ordenou a libertação de todos os prisioneiros ainda detidos por questões de religião, e, finalmente, permitiu que os protestantes fugitivos pudessem voltar para casa para viver 'catolicamente e sem escândalo' ou de se retirarem do reino, depois de venderem seus bens. Esta última disposição lembrou um pouco de paz de Augsburgo (1555) para os principados alemães.⁸

Mas esse Edito não conseguiu lograr êxito, pois apesar de inicialmente tentar a conciliação, ele era mais propenso aos católicos do que aos protestantes. Além desse Edito, outro aparece em julho daquele ano, sendo mais retrógrado ainda, fato que também o sepultou logo. Nesse momento entra em cena o “Chanceler Michel de L’Hospital, que sonhou com um concílio nacional trazido em seu coração e que teria que realizar enfim a obra de conciliação. [...] Catarina e L’Hospital sonhavam com seus planos de conciliação.”⁹

No dia 09 de setembro, no refeitório dos dominicanos, foi aberto o Colóquio de Poissy, onde estavam presentes representantes católicos e protestantes, inclusive Thèodore de Bèze, e, no fundo da sala, a família real e o jovem rei, Carlos IX. Na abertura do colóquio, o Chanceler comparou o jovem rei a Constantino, que presidiu o Concílio de Niceia. Depois de mais de um mês de debates, o colóquio terminou em 14 de outubro sem uma conciliação. Contudo, a regente Catarina não se deu por vencida e tentou mais uma vez realizar uma assembleia política para discutir o estatuto legal da Reforma. A assembleia aconteceu em janeiro de 1562. Nela, mais uma vez, Michel de L’Hospital se destacou.

O discurso de abertura marca admiravelmente a evolução do Chanceler, após a falha da conciliação religiosa. O humanista erasmiano deu lugar ao

⁸ LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, pp. 442-443.

⁹ LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, pp. 443-445.

‘político’; ele vai demorar mais, por conta própria, para acentuar os temas da *Exortação aos Príncipes*. Daí em diante, ele se recusa a ligar muito de perto o destino da religião católica ao da nação. [...] A distinção de uma ordem temporal e de uma ordem espiritual é claramente colocada; obviamente, muito melhor do que na *Exortação aos Príncipes*. A família, o Estado, são agrupamentos naturais, humanos, significativamente distintos da sociedade religiosa, eclesiástica. L’Hospital já ultrapassou o ponto de vista do humanismo erasmiano; nele está realizada a transição do ‘humanismo’ ao ‘político’.¹⁰

A obra citada é *Exhortation aux Princes et Seigneurs du Conseil privé du Roy, pour obvier aux séditions qui semblent nous menacer pour la fait de la Religion*, publicada em 1561, em que o autor anônimo defende a tolerância para o culto reformado. O detalhe é que ele não é um protestante, mas um católico. Durante os últimos anos, houve um intenso debate sobre a autoria desse livro, mas parece hoje em dia haver pouquíssima dúvida de que a obra se deva à pena de Étienne Pasquier (1529-1615), um humanista muito conhecido nos *salons* de Paris.

Após algumas discussões e afrontas veementes dos inimigos da tolerância, Carlos IX assina o famoso *Edito de Janeiro*, ou *Edito da Tolerância*, que não representa uma unidade civil ou religiosa, mas sim uma medida provisória que avançou muito na questão da tolerância; suas disposições não são muito diferentes do famoso Edito de Nantes.

O essencial do *Edito da Tolerância* está contido em dois artigos:

1º) As assembleias cultuais protestantes são proibidas dentro das cidades, em público ou privado, de dia e de noite. 2º) elas são permitidas fora das cidades. Em dois modos: o culto reformado é livre, exceto dentro dos limites das cidades. Uma instrução posterior previa, contudo, mesmo dentro das vilas, a tolerância aos cultos domésticos, as reuniões e proposições feitas por pequenos grupos. Uma particularidade importante desse edito é a consagração oficial que ele deu à organização das igrejas reformadas: com licença da autoridade real eles poderiam manter sínodos e presbitérios; com a permissão dos oficiais reais, eles podem fazer regulamentos para o exercício da referida religião.¹¹

Sem dúvida, o *Edito de Janeiro* foi um grande avanço ou, como entendia Bèze, foi uma etapa importante realizada na França e em seu sistema político religioso. Isso não implica dizer que Bèze e seus amigos passaram a fazer parte do clã de Michel de L’Hospital

¹⁰ LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, pp. 454.

¹¹ LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, p. 455.

e dos futuros “Politiques¹²”. Apesar de ser uma grande conquista, o *Edito de Janeiro* precisava ser aplicado por um poder debilitado naquele momento. Ele nasceu para ser um instrumento de pacificação, mas acabou tornando-se a causa das guerras de religião na França.

Pode-se apontar como um elemento decisivo para os embates bélicos a entrada dos nobres protestantes no contexto da guerra. Henri Hauser e Augustin Renaudet apontam para isso. Eles dizem:

A entrada da nobreza nas Igrejas Protestantes mudaria a atitude: os homens da época não eram resignados a se submeterem à perseguição e ao martírio, e o governo real não ousaria tratá-los como tratava os burgueses e artesãos. As igrejas os transformariam em seus chefes e defensores. Um partido até então religioso e civil começaria a ganhar um aspecto militar.¹³

As guerras de religião estraçalharam o país e causaram inúmeras mortes de ambos os lados, e é nesse contexto, logo após a famosa Noite de São Bartolomeu, ocorrida em 1572, que apareceram três obras que pretendiam justificar a resistência dos huguenotes aos tiranos.

Três de seus melhores espíritos assumiram o compromisso de expandir e ampliar os argumentos huguenotes de resistência. Esses esforços culminaram nos anos de 1570 na redação de três tratados que remontam à história geral da teoria da resistência. Esses tratados são: *Francogallia*, de François Hotman, *Du droit des magistrats*, de Théodore de Bèze, e *Vindiciae contra tyrannos*, atribuído mais comumente a Philippe du Plessis-Mornay¹⁴.

François Hotman foi um jurista, historiador e teólogo. Chegou a Genebra em outubro de 1572 e começou a rascunhar a *Francogallia*, e em junho de 1573 obteve licença das autoridades de Genebra para publicar a obra. Nessa mesma época, Bèze começava a escrever *Du droit des Magistrats* e provavelmente consultou Hotman sobre alguns elementos

¹² “Nosso publicitário [autor da *Exortação aos Príncipes*] deve ser contado entre aqueles que serão chamados mais tarde de ‘Politiques’, embora o termo seja ambíguo. Pode-se referir, de fato, àqueles que fazem todo o bem ao Estado e, em última análise, são guiados pelo desejo de interesses mundanos. Catarina de Medici, que não encontrava nenhum significado nos problemas religiosos, poderia ser classificada nesta classe – ela que certamente não professava nenhum sistema, mas que possuía uma espécie de instinto maquiavélico. O termo ‘Politiques’ também pode se referir a quem reclama para o Estado e a Nação uma certa autonomia em face dos interesses da Igreja e do espiritual. Nos século XVII, Richelieu, homem da Igreja e do Estado, defendeu brilhantemente contra o partido devoto, herdeiro da ordem medieval, a secularização parcial do Estado”. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, p. 439.

¹³ HAUSER, H.; RENAUDET, A. *Les débuts de L'Âge Moderne*, p. 518.

¹⁴ KINGDON, “Introduction”, p. XXVI.

presentes em sua obra. “Que Bèze e Hotman são influenciados um pelo outro a leitura dos dois textos confirma. Os dois autores recorrem à mesma documentação.”¹⁵ É claro que existem especificidades, e no caso da *Francogallia*, pode-se dizer que:

O livro foi tanto uma tentativa de descrever e um apelo para restaurar a ‘constituição antiga’ (*vetus Galliae institutum*), cujos partidários na França, os ‘*politiques*’ (*politici*), estavam até então defendendo a convocação dos Estados Gerais. Hotman pode considerar o livro como ‘a história de um fato’ – e, com efeito, ele tinha crédito para o cargo de historiador real.¹⁶

A *Francogallia* é uma obra de sólida erudição histórica. Nela, Hotman procurou estudar a constituição antiga da França, e procurou definir ainda os poderes legitimamente atribuídos ao soberano e reservados aos súditos. Na terceira edição da obra são apresentados mais seis capítulos, e a parte mais antiabsolutista é desenvolvida. “[Ela] se consagra a precisar a diferença entre o que é do rei e o que é do reino. A doutrina do domínio real (*dominium regium*) distinta dos bens da coroa (*patrimonium regium*) é muito delicada e interessante.”¹⁷

Especificamente no capítulo IX, intitulado “O Domínio do Rei e o Apanágio de seus irmãos”, Hotman escreve o seguinte:

Nesta definição há uma grande diferença entre o patrimônio e o domínio real. O patrimônio pertence ao próprio rei, mas o domínio pertence ao reino, ou, como é comumente colocado, pertence à própria coroa. [...] O rei tem a posse da comunidade como usufruto, e por esta razão, como já dissemos, não tem qualquer poder de aliená-la. O rei tem a mesma ação e direito em seu domínio como um marido tem sobre o dote de sua esposa.¹⁸

Segundo Hotman, o rei é a cabeça; o reino, formado pelas pessoas reunidas em assembleia, é o corpo da república. Esse corpo pode mudar a cabeça a seu critério, pelo simples fato de que o rei é mortal como todo e qualquer indivíduo, já o reino, como *universitas*, se beneficia da perenidade das formas sociais.

Como se pode perceber, Hotman não vê no rei nenhuma qualidade especial no âmbito transcendente, como que recebendo seu cargo diretamente das mãos de Deus, e isso coloca o rei num patamar de comando, mas que é fruto de um poder delegado pelo corpo de pessoas reunidas em assembleia. O rei só é o detentor legítimo da soberania

¹⁵ KINGDON, “Introduction”, p. XXVII.

¹⁶ KELLEY, *Foundations of modern historical scholarship – language, law, and history in the French renaissance*, pp.206-207.

¹⁷ MESNARD, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI^e siècle*, pp.333-334.

¹⁸ HOTMAN, François. *Francogallia*, pp. 255-257.

quando sua vontade está em consonância com a do reino; suas decisões devem ser tomadas e delimitadas pela lei. O rei deve aceitar os princípios fundamentais da instituição monárquica, o que implica conservar a ordem de sucessão estabelecida, manter a integridade do domínio, respeitar a posse e mudança dos funcionários do reino, e nada alterar no que tange às moedas. Além disso, o rei deveria ainda considerar os Estados Gerais como uma assembleia que expressa a vontade do povo e, portanto, lembrar que não pode fazer nada sem seu expresso consentimento.

A obra de Hotman é um ataque frontal ao absolutismo real que vigorava no início da modernidade.

Em busca do remédio para os males do tempo, para as calamidades da época, Hotman diz haver tido a ideia de ‘compulsar todos os historiadores franceses e alemães que escreveram sobre o estado de França’. Verifica-se que os antigos foram dotados de grande sabedoria e mostraram-se perfeitamente capazes de regulamentar as coisas do Estado. A solução estaria, então, num retorno às origens e na recondução do ‘nosso Estado corrompido (...) ao belo acordo antigo que foi o do tempo de nossos pais’. Procurando descrever os elementos que, outrora, possibilitavam a existência daquele ‘belo acordo’, insiste na importância que desempenhava a assembleia geral de toda a nação, à qual se deu mais tarde o nome de Estados Gerais. Detentores da soberania, caberia aos Estados Gerais o monopólio das decisões concernentes à coisa pública em todos os instantes de maior gravidade. A eles competiria, especialmente, o controle da Coroa, impedindo que seu portador viesse a transformar-se em tirano.¹⁹

No ano seguinte, em 1574, o libelo *O Direito dos Magistrados sobre seus Súditos* foi publicado em francês, e em 1576 em latim, e guarda uma certa semelhança com a *Francogallia*. No *Droit des Magistrats*, de Bèze, aparece a questão da resistência ao tirano sob uma forma mais analítica e mais esquemática que em Hotman. Ele não comporta uma documentação tão abundante e empresta muito de seu conteúdo de Hotman.²⁰

Essa é uma obra que expõe de maneira clara e convincente a teoria que justificaria a resistência armada dos huguenotes franceses ao magistrado francês. O autor é Théodore de Bèze, amigo e braço direito de Calvino. Não havia sido a primeira vez que Bèze se pronunciara sobre a resistência armada contra o mau governante. Ele já havia feito isso em seu livro *De haereticis a civil magistratu puniendis* de 1554. Nessa obra, Bèze estava refutando o pensamento de Sébastien Castellion sobre a tolerância religiosa. Vale ressaltar ainda que Bèze trabalhou a temática da resistência passiva dos cristãos quando são forçados a agir contra a vontade de Deus, na obra *Confession de la foy chrestienne*, especificamente na edição

¹⁹ CASTRO, *O Contratualismo Ideológico das Vindiciae contra Tyrannos*, pp. 70-71.

²⁰ KINGDON, “Introduction”, p. XXXIX.

de 1559. “Assim, não resta outro caminho para os indivíduos que estão sob o poder de um tirano, se não alterar as suas vidas e recorrer às orações e lágrimas, porque o Senhor os ouvirá no tempo devido.”²¹

Voltando ao *Direito dos Magistrados*, é preciso ressaltar que Bèze, ao tratar da resistência aos tiranos, faz questão de qualificá-los de duas maneiras.

[São] duas [as] espécies de tirano: aquele que provém da usurpação do poder e cuja origem é, portanto, suspeita e injusta; o tirano de origem provoca, por sua iniquidade, uma justa resistência nacional estendida a todos os cidadãos. Já o tirano manifesto possui títulos em boa posição: rei legítimo em teoria, a oposição de seus súditos não poderia ter outro propósito senão o de torná-lo tão prático e não de destroná-lo; e tudo estaria em ordem e o Estado retornaria ao seu equilíbrio original.²²

Bèze insere-se numa tradição cristã que reconhece que o Magistrado recebe seu poder diretamente de Deus, e, portanto, seus limites de atuação seriam os princípios expostos na Bíblia.

Eu digo de modo que a autoridade dos Magistrados, alguns grandes e poderosos, é limitada a dois terminais que o próprio Deus plantou neles próprios, a saber, a Piedade e a Caridade, e mesmo que eles possam ir para o exterior, eles devem se lembrar das palavras dos Apóstolos: ‘É melhor obedecer a Deus do que aos homens.’²³

Se é melhor obedecer a Deus do que aos homens, estes, quando são magistrados e desobedecem aos mandamentos divinos, devem ser desobedecidos. “O *metron* da ordem política só pode ser o divino, jamais humano, porque ‘nenhuma vontade a não ser a divina é perpétua e imutável, regra de toda justiça.’²⁴ O escrito de Bèze pretendia ser uma resposta calvinista aos episódios que envolveram a Noite de São Bartolomeu, mas acabou indo além e sancionou entre os grupos calvinistas a possibilidade do tiranicídio. Além de criticar o poder absoluto dos reis, Bèze ainda trabalha com a possibilidade não só de resistir ao tirano, como de executá-lo. “Ele autoriza o particular à execução do governante tirânico e inimigo das ordens divinas, caso os magistrados deixem de cumprir seu dever”.²⁵ E isso só foi possível porque Bèze, ainda no século XVI, já tinha em mente o princípio contratualista.

²¹ BÈZE, *Du Droit des Magistrats*, p. 74.

²² MESNARD, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI^e siècle*, p.317.

²³ BÈZE, *Du Droit des Magistrats*, p. 04.

²⁴ ROMANO, “Os Monarcômacos”, p.05.

²⁵ ROMANO, “Os Monarcômacos”, p.05.

Bèze estava provavelmente ciente da natureza relativa do poder real em muitas partes do mundo, e que os reis não poderiam assumir ou exercer o seu poder sem o consentimento de seus súditos, às vezes expresso por verdadeiros contratos mútuos. Estes são os temas básicos de seu tratado.²⁶

Pode-se dizer que a doutrina política de Bèze é democrática, ou como prefere Robert Kingdon, ela seria mais bem qualificada como uma justificativa embrionária para a revolução democrática. De qualquer forma, pode-se afirmar que essa teoria possui uma base democrática, pois o poder é originado no povo. “A base do governo é um contrato pelo qual o soberano e o povo se obrigam reciprocamente: o povo é representado pelos magistrados subalternos que são competentes para agir em seu nome, sob a forma de Estados Gerais. Esses estados que elegem o rei podem também depor o tirano.”²⁷

Com essa proposta de organização do Estado, Bèze ajuda a formular uma teoria no *Du Droit des Magistrats* que até hoje pode ser relevante.

Assim, nesse Estado que tem por base um contrato entre o povo e seu soberano, nós chegamos a uma conclusão paradoxal de que: 1) o regime é formalmente monárquico; 2) seu fundamento é democrático; 3) seu governo é aristocrático. Tudo temperado pela possibilidade permanente de uma insurreição religiosa, em nome dos direitos sagrados e preeminentes da verdade.²⁸

Pode-se dizer que, para Bèze, a possibilidade de resistência se divide entre os Estados Gerais (magistrados eleitos) e os magistrados inferiores.

Ele constata que em certos momentos os Estados Gerais não podem ser reunidos, ou não podem ser livremente reunidos, e, portanto, quando a tirania se fizer forte, a resistência é necessária. Para os magistrados inferiores, Bèze designa dois tipos de oficiais: 1) os nobres de ‘alto sangue’, tais como os duques, marqueses, condes, viscondes, barões que participam do governo do reino por inteiro em suas províncias e cujos ofícios são hereditários; 2) os magistrados eleitos que governam um grande número de cidades na França²⁹.

Fica claro que a resistência não é um ato do “povo”, e, portanto, pode-se dizer que a resistência é um ato dos representantes de uma “parcela do povo”. Bèze usava com propriedade muitos versículos bíblicos, pois como teólogo isso lhe era natural, mas

²⁶ KINGDON, “Introduction”, p. XX.

²⁷ MESNARD, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI^e siècle*, p.325.

²⁸ MESNARD, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI^e siècle*, p.326.

²⁹ KINGDON, “Introduction”, p.XXXIX.

também transitava com facilidade pelo direito, notadamente o direito romano, lembrando-nos assim que ele tinha estudado direito antes de dedicar-se à teologia.

O pensamento de Bèze representou uma parte importante do desenvolvimento de uma Reforma Religiosa que foi além do seu aspecto meramente eclesiástico, mas que configurou-se numa Reforma da Teoria dos Direitos. Calcado no pensamento de Calvino, Bèze, em seus escritos, ofereceu uma efetiva apologia das realidades da Igreja-Estado de Genebra e uma eficiente aplicação da visão calvinista de liberdade e heresia. Sua teoria propunha a unidade da sociedade cristã local, uniformemente dedicada à causa da Reforma, pressupondo a cooperação da igreja local e das autoridades estatais com a finalidade de manter a doutrina cristã de tendência reformada em vigor, e com rigor, punir disciplinarmente os erros e heresias. É verdade que sua teoria deixou pouco espaço para a liberdade individual como compreendida nos dias atuais, mas dentro de seu contexto teve um papel importante no que tange ao dever de consciência do cidadão. Bèze reconhece que na esfera da consciência, todos os indivíduos são livres para pensarem o que bem entenderem, pois terão que prestar contas a Jesus Cristo, que é o único senhor de todas as consciências, mas no plano público, os indivíduos não podem divergir das leis da igreja local e do Estado, pois que os líderes destas instituições são responsáveis por treinar as consciências dos cidadãos, e por manter suas opiniões obedientes. Já sobre a resistência ao tirano, esta pode e deve ser praticada pelos cidadãos comuns na esfera do dever de consciência, pois Cristo é o único Senhor de suas consciências, mas jamais no plano real estes cidadãos podem pegar em armas para derrubar a tirania. O papel dos cidadãos comuns é resistir orando, e com muita paciência esperar a ação de Deus. Há uma coerência muito grande na teoria de Bèze, pois na esfera da consciência individual há liberdade plena para todas as coisas, inclusive para pensar em derrubar o tirano, mas na esfera pública, como o cidadão comum não tem liberdade, deve cumprir seu papel com resignação, obedecendo as leis, mesmo que estas sejam postas em prática por um tirano. A tirania só pode ser derrubada pela ação dos nobres, que deverão pegar em armas para deter aqueles que já não governam pela paz e tranquilidade do povo.

Outro livro de suma importância para esse debate é publicado em 1579, sob o título a um tempo sonoro e tenebroso, bem comum para a época, de *Vindiciae Contra Tyrannos, sive de Principis im Populum, Populique im Principem legitima potestate, Sthephano Junio Bruto Celta autore, Edimburgi*. *Vindiciae Contra Tyrannos* pode ser traduzida por “Protesto ou Revide contra os Tiranos”.

Desde a publicação da obra, muito se tem discutido sobre sua autoria. A identidade de Sthephanus Junius Brutus foi alvo de debates acalorados desde o século XVI. O próprio rei Henrique III (1574-1589) demonstrou imenso interesse em saber quem foi o autor dessa obra que nasceu nos dias de seu governo. Alguns diziam que o autor era Theodore de Bèze, outros, François Hotman, e ainda alguns chegaram a afirmar que o autor era o jesuíta Robert Parsons. Atualmente a questão ainda encontra-se aberta, mas os nomes mencionados há pouco foram deixados de lado; as suspeitas recaem sobre Philippe

de Mornay (senhor de Plessy-Marly, também conhecido como “Papa dos Huguenotes”) e Hubert Languet (amigo de Melanchton e morador da cidade de Wittemberg até 1560, ano em que seu amigo luterano morreu).

Finalmente, como sempre acontece em polêmicas dessa natureza, há os ecléticos. Para alguns estudiosos, as *Vindiciae* teriam dupla autoria. Hubert Languet e Ph. Du Plessis-Mornay, velhos amigos e companheiros de jornada políticas e religiosas, teriam trabalhado em comum acordo para produzir o libelo célebre. Quanto à participação de um outro³⁰ na feitura da obra, as opiniões divergem e a polêmica reacende-se. Em resumo, a questão permanece de pé.³¹

O livro é composto por quatro partes ou, como a própria obra diz, quatro “Questões”. São elas:

Primeira: se os súditos são obrigados e devem obedecer aos Príncipes quando estes ordenam alguma coisa contrária à lei de Deus.

Segunda: se é lícito resistir a um Príncipe que infringe a lei de Deus ou que arruína a Igreja. Idem a quem, como e até onde isso é lícito.

Terceira: se é lícito resistir a um Príncipe que oprime ou arruína o Estado, e até onde se estende essa resistência. Idem a quem, como e de que maneira é isso lícito.

Quarta: se os Príncipes vizinhos podem ou são obrigados, de direito, a socorrer os súditos de outros Príncipes afligidos por causa da verdadeira religião ou por tirania manifesta.

O livro tem um prefácio assinado por C. Superantius, em que este louva a Junius Brutus, homem douto e sábio, por ter empregado tempo na composição da obra. Imediatamente começa um ataque, que se repete diversas vezes, a Nicolau Maquiavel.

Mostra, então, que ela se dirige contra as ‘más práticas, conselhos perniciosos, falsas e pestíferas máximas de Nicolau Maquiavel, florentino’, que é apontado como o principal causador dos males que conturbavam a época. Mencionado várias vezes, Maquiavel é acusado duramente, ‘pois em seus livros, não apenas estimulou o espírito de muitos a encontrar os meios de agitar o Estado, favorecendo-se da autoridade dos que governam’, como também ‘estabeleceu os fundamentos da tirania (...), como está evidenciado pelos preceitos e ensinamentos detestáveis neles contidos aqui e ali.’³²

³⁰ O “outro” em questão seria G.T. van Isselsteyn.

³¹ CASTRO, *O Contratualismo Ideológico das Vindiciae contra Tyrannos*, p. 78.

³² CASTRO, *O Contratualismo Ideológico das Vindiciae contra Tyrannos*, p. 84.

Os massacres cometidos contra os huguenotes foram entendidos por estes como um conjunto ímpio e maquiavélico de políticas que foram colocadas em prática por Catarina de Médicis e seu governo composto de “italianos odiosos”. Não se pode esquecer que Catarina é filha do homem a quem Maquiavel dedicou *O Príncipe*. A rainha Catarina é vista como aquela que se instruiu aos pés do ateu Maquiavel e transmitiu esses valores para seus filhos, que estavam sedentos de destruir a verdadeira religião, na ótica dos huguenotes.

No período em questão tornaram-se comuns várias denúncias desse tipo, e não tardou a aparecer um gênero especial de retórica antimachiavélica. A principal obra desse gênero é o livro de Innocent Gentillet (1535-1588), intitulado: *Anti-Machiavel*, publicado pela primeira vez em francês em 1576. Vale lembrar que ele fugiu em 1572 para Genebra como refugiado do massacre da noite de São Bartolomeu.

O Príncipe em lugar de endurecer seu coração contra seus súditos, como ensinou Maquiavel, fará melhor se não se obstinar nesse ponto, dobrará sua coragem, quando o bem público assim o requerer [...] Os bons príncipes nunca fazem distinções sutis maquiavélicas, pois a necessidade de obediência a ele o faz se humilhar primeiro.³³

A posição assumida pelos huguenotes contra Maquiavel reforçou ainda mais a pecha que o florentino adquiriu ao longo de sua vida, e da qual nunca se livrou por inteiro: “a do autor satânico de livros didáticos sobre como deve viver um tirano.”³⁴

Voltando ao livro *Vindiciae Contra Tyrannos*, pode-se afirmar que a primeira questão levantada, a saber: *Se os súditos são obrigados e devem obedecer aos Príncipes quando estes ordenam alguma coisa contrária à lei de Deus* é que norteia todo o primeiro capítulo.

O autor traz a lume a questão do duplo contrato. E quando usa essa expressão, tinha em mente a noção de *contrato verbis* do Direito Romano. Vale ressaltar também que aparecem indistintamente na obra como sinônimos de contrato as expressões: aliança, pacto e convênio. Após reforçar a ideia de que os reis são instituídos por Deus, o autor trabalha com a noção de que essa relação assemelha-se àquela que foi estabelecida entre senhor e vassalo no contexto feudal.

O vassalo obriga-se por juramento ao seu senhor, e jura que lhe será fiel e obediente. Da mesma forma, o Rei promete solenemente governar segundo o contido na Lei de Deus. O vassalo perde o feudo se comete felonía, perdendo ainda, de acordo com o direito, todos os seus privilégios. Assim, também o Rei perde de direito e, às vezes, também de fato, o seu

³³ GENTILLET, *Anti-Machiavel*, p.444.

³⁴ SKINNER, *As fundações do pensamento político ocidental moderno*, p.578.

reino, se despreza a Deus, se compactua com seus inimigos e se comete felonias contra Deus. Isso parecerá mais claro ao considerarmos a aliança que se contrata entre Deus e o Rei; porque Deus concedeu aos seus servidores a honra de chamá-los seus associados. Ora, sabemos existirem duas espécies de aliança na sagração dos Reis: a primeira, entre Deus, o Rei e o povo, através da qual o povo se torna povo de Deus; a segunda, entre o Rei e o povo, a saber, o povo obedecerá fielmente ao Rei que governar com justiça.³⁵

A noção de duplo contrato aparece de forma muito explícita no trecho acima. No primeiro, de caráter religioso, é firmada uma aliança entre Deus, Rei e povo, sendo que o resultado disso cria obrigações e privilégios para todas as partes envolvidas. Deus promete cuidar desse povo, usando para tal seu representante, que é o Rei, e o povo automaticamente torna-se propriedade de Deus. No segundo contrato, de caráter temporal, constitucional, há uma relação entre o Rei e o povo, em que este promete obedecer ao Rei constituído por Deus – mas essa relação baseia-se numa reciprocidade de fidelidade, pois ambos são devedores solidários, mutuamente obrigados ao cumprimento da promessa feita ao credo comum, isto é, Deus.

Procurando elementos no Antigo Testamento, o autor mostra que essa aliança entre Deus, o Rei e o povo é algo muito antigo e que é extraída da Bíblia. O autor reforça a noção de que o povo é um elemento ativo na aliança, pois apesar de ficar claro o dever de obediência ao Rei, isso só subsiste enquanto o Rei for fiel a Deus. Se porventura, este deixar de seguir a Deus e descumprir sua parte na aliança, é dever do povo, pautado na aliança estabelecida, resistir ao tirano.

É, portanto, legítimo o direito de resistência do povo ao Rei que procura infringir as leis de Deus, ao Príncipe não cumpridor de seu compromisso com Ele firmado. O povo, na qualidade de devedor solidário, de co-partícipe no contrato firmado entre o Rei e Deus, tem não apenas o direito, mas o dever mesmo de resistir ao soberano perjuro, ao sócio infiel. Deve ser tomado assim como garantidor do contrato. Todas e quantas vezes o povo cumpriu seu dever, reprimindo o Rei relapso e perjuro, foi abençoado por Deus. Pelo contrário, foi castigado quando deixou de cumprir seu dever.³⁶

³⁵ VINDICIAE, *A Defence of liberty against Tyrants or on the lawful power of the Prince over the people, and of the people over the Prince*, pp. 07-08.

³⁶ CASTRO, *O Contratualismo Ideológico das Vindiciae contra Tyrannos*, p. 98.

Como se pode observar o povo tem um papel ativo no processo de fiscalização do Rei, afinal o poder só é conferido a ele por Deus, para que haja a felicidade do povo, para o bem público, a *utilitas populi*. Vale ressaltar que essa felicidade só pode ser alcançada se houver uma relação harmônica entre as três partes envolvidas no contrato, assim como a economia trinitária cumpre o seu papel, onde o Pai, o Filho e o Espírito Santo realizam suas funções específicas, gerando um bem comum, que se reflete na obra criada. O contrato entre o Deus trino, o Rei e o povo só pode lograr êxito se houver uma relação de fidelidade entre as partes, e o acatamento às leis de Deus expressas na Bíblia servem como parâmetro para as ações dos envolvidos.

Quando o autor trata dos tiranos especificamente, ele os qualifica de duas maneiras: os tiranos sem título (*absque titulo*), que se apoderam do reino pela violência e força, sem que haja com ele qualquer contrato, qualquer compromisso; e o tirano por exercício (*ab exercitio*), isto é, aquele que tendo sido eleito de forma legítima, em algum momento esquece-se do bem público e volta-se contra Deus e o povo, lembrando que o Rei fiel e justo é aquele que visa senão o bem público, e o tirano é aquele que cuida somente de seu interesse particular. É nesse momento, quando o tirano é identificado através de seus atos maléficis, que o povo tem o dever de se levantar. No entanto, a ideia de povo precisa ser bem explicada aqui.

Mas vejo bem que me será feita aqui uma objeção. O que, direis vós, ocorrerá quando o populacho, esse animal que tem um milhão de cabeças, amotinar-se e correr em desordem para cumprir o que foi dito acima? Que caminho tomará a multidão desabrida; que cuidado, que prudência mostrará em seus atos? Quando falamos de todo povo, entendemos por esta palavra os que têm nas mãos a autoridade do povo, isto é, os Magistrados que o povo tenha delegado ou estabelecido de alguma maneira como participantes do poder, controladores dos Reis (*Regnum Ephoros*) e que representam todo o corpo do povo (...). Tais eram os Setenta Anciãos no reino de Israel, dos quais o Soberano Sacrificador era Presidente, e que julgavam as coisas de maior importância... Depois, os chefes e governadores das províncias. Idem, os Juizes e Alcaldes das cidades, os centuriões, e os outros que comandavam as famílias, os mais valentes, os nobres e outros personagens notáveis.³⁷

Cabe, portanto, aos Magistrados, como representantes do povo e controladores dos Reis, o dever de resistir aos tiranos e não ao povo como um todo. Parece ficar claro na mente do autor que a experiência dos Anabatistas, contra a qual Calvino escreveu com muita propriedade, jamais deveria ser repetida. Resistência ao tirano sim, mas levada a cabo

³⁷ VINDICIAE, *A Defence of liberty against Tyrants or on the lawful power of the Prince over the people, and of the people over the Prince*, pp. 58-59.

por uma aristocracia escolhida para representar o povo, afinal eles são os lídimos representantes do povo como *Oficiais do Reino ou da Coroa*, e não do Rei. Eles receberam autoridade do povo por meio de assembleias dos Estados e não podem ser depostos senão por elas. Os *Oficiais do Reino* não podem ser confundidos com os *Oficiais do Rei*, pois estes geralmente não possuem isenção alguma e são adutores do Rei, enquanto aqueles devem agir com isenção e lisura sempre pensando no bem comum, como guardiões do contrato vigente. O povo comum, os particulares, sem as qualificações nobilísticas não tem o direito à resistência.

Em primeiro lugar, os particulares ou pessoas privadas não são obrigados a pegar em armas contra o Príncipe que pretender constrangê-los a serem idólatras. O pacto entre Deus e todo o povo, que promete ser povo de Deus, não os obriga a isso, assim como o que é devido a todo corpo universal que não o é aos particulares. Ora, os particulares não têm o poder, não exercem cargos públicos, não governam ninguém, nem têm o direito de desembainhar a espada. E, assim, como Deus não lhes pôs o gládio nas mãos, também não exige deles que se façam lacerar. Ele lhes disse: ‘guardai vossas espadas na bainha’. Se os particulares a desembainharem serão culpados. Aos particulares foi entregue apenas ao gládio do espírito, isto é, a Palavra do Senhor, com a qual São Paulo arma todos os cristãos contra os assaltantes do Diabo.³⁸

Se ao povo comum não compete pegar em armas, já não se pode dizer o mesmo dos nobres que se tornaram representantes do povo. Eles não devem medir esforços para responder à altura as afrontas do Rei infiel e injusto. “Se a provocação foi verbal, resisti-lhe verbalmente; se pelas armas, tomem-se as armas, combatendo com palavras e com armas, e mesmo com embustes e negaças, se com elas o surpreendemos; sem qualquer obrigação de guerra leal, de combate a descoberto ou coberto.”³⁹

Fica claro que o direito à resistência e o tiranicídio representam uma realidade no calvinismo francês. Se tudo começa com uma afronta à religião, onde o contrato é quebrado, culmina com a defesa da propriedade dos nobres, pois ao homem comum é vedada a possibilidade de resistência. As experiências com a massa ensandecida e fora de controle estão nas mentes tanto de Calvino quanto dos calvinistas franceses, e a melhor maneira de evitar isso é colocar nas mãos dos representantes do povo o direito à resistência.

³⁸ VINDICIAE, *A Defence of liberty against Tyrants or on the lawful power of the Prince over the people, and of the people over the Prince*, pp. 48-50.

³⁹ VINDICIAE, *A Defence of liberty against Tyrants or on the lawful power of the Prince over the people, and of the people over the Prince*, p. 76.

O sinal característico da tirania [...] é perseguir um súdito que está cumprindo suas obrigações para com o seu Deus. Para isso o súdito está vinculado por um contrato com seu Criador, pelo qual se obriga a obedecer-lhe, antes e acima de qualquer obrigação humana. Portanto, quando o súdito é perseguido, o direito de resistência é uma consequência lógica e natural. Mas esse direito deve ser exercido sob limitações significativas. Os sólidos proprietários rurais, sob cujos auspícios a teoria huguenote foi construída, jamais esqueceram coisas como a Guerra dos Camponeses, na Alemanha, o comunismo anarquista dos Anabatistas, e o perigo, quando a rebelião era proclamada como um direito, de que todos os sólidos princípios fossem postos em dúvida. Portanto, negaram ao homem comum o direito de resistência.⁴⁰

De qualquer forma, não há dúvida de que a possibilidade de resistência e a noção de contrato são inovações importantes para o cenário político europeu dos séculos XVI e XVII. Também não há dúvida de que esses ativistas, chamados monarcômacos, pautaram o debate da construção das relações políticas no início da modernidade. O caso francês é só um exemplo de como o pensamento de Calvino floresceu na Europa e depois na América. O puritanismo inglês e o pensamento republicano norte-americano são bons exemplos da força do pensamento calvinista no mundo ocidental.

Pode-se dizer que filosoficamente Calvino é fruto de uma série de transformações que vinham se processando desde a Baixa Idade Média. Sua atuação, sem dúvida, foi como teólogo, mas não se podem desprezar todos os movimentos filosóficos que convergiram para a construção da Reforma Calvinista. Já a política em Calvino aparece como uma consequência natural de sua Teologia. A transformação dos seres humanos afetados pelo pecado é uma possibilidade real porque é uma promessa bíblica, e Calvino e os calvinistas acreditavam nisso, pois se os ensinamentos da Bíblia não servissem para mudar os homens, então a Bíblia não serviria para muita coisa. Homens transformados constroem sociedades melhores e mais justas, mas isso não se dá com tanta facilidade. Tomando como exemplo Platão, na *República*, que reforça a ideia de que a justiça precisa ser caçada, a construção de uma sociedade justa é tarefa que exige obstinação e trabalho árduo. Entre erros e acertos, Calvino e os calvinistas deixaram um legado político de extrema importância para a contemporaneidade.

RIGHT OF RESISTANCE AND TYRANNICIDE IN CALVINISM

Abstract: This study aims to analyze the developments and the radicalization of the Protestant Reformation in the context of so-called religious wars, especially in the French environment. The

⁴⁰ LASKI, *O Liberalismo Europeu*, p. 36.

episode known as Night of St. Bartholomew further intensified tempers between Protestants and Catholics and in this context, among Calvinists, appear several supporters of the magistrate resistance of law and the possibility of tyrannicide practice. Three works are highlighted and analyzed in this work. These works can be defined as true treaties dating back to the general history of resistance theory. These treaties are: *Francogallia*, François Hotman (jurist, historian and theologian), *Du droit des Magistrats* of Théodore de Bèze (theologian and successor of Calvin in Geneva), and *Vindiciae against Tyrants, most commonly attributed to Philippe du Plessis-Mornay*. From a philosophical and political analysis, one can see that the aforementioned treaties, can be defined as true pillars, even if still incipient, of a new political order. It appears also that treaties have a common source, which is the polysemic thought of John Calvin. It is noteworthy that this is seen by some as a solid foundation of democratic theories of government, and is seen by others as an unscrupulous tyrant who acted with an iron hand in Geneva. Anyway, there is no doubt that the possibility of resistance to the Magistrate and the contractarian notion of government are important innovations for the European political scene of the sixteenth and seventeenth centuries. There is also no doubt that these activists, called *Monarchomaques*, guided the discussion of the construction of political relations at the beginning of modernity. The French case is just one example of how the thought of Calvin and the Calvinists, flourished in Europe and then in America. English Puritanism and the American republican thought are good examples of Calvinist thought power in the Western world.

Keywords: right of resistance – tyrannicide – protestantism – contractualism – magistrates.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÈZE, Théodore. *Du Droit des Magistrats*. Genève: Libraire Droz, 1970.

CASTRO, José Olegário Ribeiro de. *O Contratualismo Ideológico das Vindiciae contra Tyrannos*. [Tese de Livre-Docência de História Política da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade de Minas Gerais]. Belo Horizonte, 1960.

DERMANGE, François. “Monarchomaques”. In: GISEL, Pierre. *Encyclopédie du Protestantisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

GENTILLET, Innocent. *Anti-Machiavel*. Genève: Libraire Droz, 1968.

HAUSER, H.; RENAUDET, A. *Les débuts de L'Âge Moderne*. Paris: Libraire Félix Alcan, 1929.

HOTMAN, François. *Francogallia*. (Latin text by Ralph E. Giesey Translated by J.H.M. Salmon), Cambridge: At the University Press, 1972.

KELLEY, Donald R. *Foundations of modern historical scholarship – language, law, and history in the French renaissance*. London and New York: Columbia University Press, 1970.

KINGDON, Robert M. “Introduction”. In: BÈZE, Théodore. *Du Droit des Magistrats*. Genève, Libraire Droz, 1970.

LASKI, Harold J. *O Liberalismo Europeu*. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1973.

LECLER, Joseph. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Paris: Éditions Albin Michel, 1994.

LÉONARD, Émile G. *Histoire du Protestantisme*. Boulevard Saint-Germain – Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

LUZ, Waldyr Carvalho. *John Knox: O Patriarca do Presbiterianismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

MESNARD, Pierre. *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI^e siècle*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1951.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político ocidental moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VINDICIAE CONTRA TYRANNOS: A Defence of liberty against Tyrants or on the lawful power of the Prince over the people, and of the people over the Prince. London: Printed for Richard Baldwin, in the year, 1689.

HIPERTEXTO

ROMANO, Roberto (2008). Os monarcômacos. Disponível em: <http://robertoromanosilva.wordpress.com/2010/03/11/os-monarcomacos/>. Acesso em 26/06/2013.

SCHOPENHAUER E A TEORIA POLÍTICA DO INDIVIDUALISMO POSSESSIVO

Flamarion Caldeira Ramos¹

Resumo: A teoria política de Schopenhauer parte de premissas próximas à teoria de Hobbes: o egoísmo e a competição levam à necessidade do contrato social para garantir a segurança na vida em sociedade. Embora seja constantemente comparado a Hobbes em sua descrição da natureza humana, Schopenhauer chegará a conclusões diametralmente opostas: afirmará a existência do direito natural para além do pacto social assim como o direito à propriedade independente do Estado. Este último, longe de assemelhar-se ao Leviatã hobbesiano, terá um papel bem limitado: apenas a garantia da lei e da segurança, sem interferir muito na vida dos indivíduos. Mesclando elementos liberais e conservadores, a teoria política de Schopenhauer está mais próxima da teoria de Locke do que daquela exposta pelo autor do *De Cive*. Tentarei desenvolver essa hipótese em minha comunicação.

Palavras-chave: individualismo – direito natural – propriedade – Estado – liberalismo.

“Toda filosofia que acredita removido ou até mesmo solucionado, através de um acontecimento político, o problema da existência é uma filosofia de brinquedo e uma pseudofilosofia. Com muita frequência, desde que há mundo, foram fundados Estados; isso é uma velha peça. Como poderia uma inovação política bastar para fazer dos homens, de uma vez por todas, habitantes satisfeitos da Terra? Mas se alguém acredita de todo coração que isso é possível, que se apresente: pois merece verdadeiramente tornar-se professor de filosofia em uma universidade...” Nietzsche, *Schopenhauer como educador*.

Como se sabe, as ideias políticas de Schopenhauer não ocupam um lugar central em sua filosofia moral em sentido amplo. Pelo contrário, elas são desenvolvidas de maneira cursiva, como se tivessem apenas a função de completar o edifício de um sistema ético que tem urgência em passar para questões mais relevantes. Certamente, isso se explica pela concepção que o filósofo tem sobre a tarefa da ética: não a busca prática do bem-estar compartilhado ou individual, nem a procura pela base moral das instituições políticas, mas o esclarecimento sobre o sentido metafísico do agir humano – a redenção por meio da negação da vontade de viver. Desse ponto de vista, Schopenhauer critica os

¹ Professor de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal do ABC (UFABC). *E-mail*: flamarion.ramos@ufabc.edu.br.

filósofos de sua época (especialmente Hegel), que segundo sua visão teriam apresentado “o Estado como o fim supremo e a flor da existência humana, com o que oferecem uma apoteose do filisteísmo”.² Contra isso, o filósofo argumenta para mostrar que a moralidade não depende da vida organizada politicamente, ao contrário, está para além dela:

Mais disparatado ainda é o teorema de que o Estado é condição da liberdade em sentido moral e, com isso, da moralidade. Em verdade, a liberdade se encontra além do fenômeno, para não dizer além das instituições humanas.³

Para Schopenhauer a ética está orientada contra o egoísmo, seja aquele que tem em vista a felicidade individual (objeto da eudemonologia) ou aquele que busca as condições de possibilidade da coexistência de seres egoístas (a finalidade do Estado, a política). Por isso, tanto a eudemonologia quanto a política devem abrir espaço para o que é verdadeiramente essencial – a investigação sobre o significado moral das ações e sobre a possibilidade de redenção dos sofrimentos do mundo, ambas unicamente possíveis pela admissão de um ponto de vista que está para além do meramente empírico. Todavia, a acribia e a precisão com as quais Schopenhauer descreveu em suas obras tanto a “sabedoria de vida” quanto os conceitos básicos da política não permite que deixemos de lado esses aspectos de seu pensamento. Pelo contrário, ao que parece, são justamente esses os elementos de sua filosofia que despertam atualmente maior interesse, bem mais que sua soteriologia.

Atendo-se então às ideias políticas de Schopenhauer, sua teoria é constantemente vista apenas como uma versão simplificada da teoria hobbesiana do Estado: dada a natureza autointeressada e apolítica do homem e sua tendência à competição e ao conflito, torna-se necessária a instituição de um poder soberano capaz de manter a ordem e a segurança. Ou seja, a clássica imagem, ainda que atenuada do chamado “Estado focinheira”. A descrição que Schopenhauer oferece do egoísmo, ainda que baseada numa intricada teoria metafísica, de fato se assemelha à descrição do homem em estado de natureza feita por Hobbes tanto no *Leviatã* quanto no *De cive*. No capítulo *Sobre a ética* dos *Parerga*, Schopenhauer descreve o homem como o “animal malvado por excelência”:

² SCHOPENHAUER, *Sobre a ética*, p. 87 (capítulo 9 do segundo volume dos *Parerga e Paralipomena, Sobre a doutrina do direito e a política*, § 123). Outra passagem que contém essa crítica é a seguinte: “A instituição coatora é aqui o *Estado*, cujo único fim é proteger o indivíduo do outro e o todo de inimigos externos. Alguns filosofastros alemães desta época venal quiseram torcê-lo numa instituição de moralidade, educação e edificação, no pano de fundo da qual espregueia o alvo jesuítico de suprimir a liberdade pessoal e o desenvolvimento individual do singular para fazer dele uma mera engrenagem de um estado chinês e de uma máquina religiosa” (SCHOPENHAUER, *Sobre o fundamento da moral*, p. 140-1).

³ SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 408; *O mundo como vontade e como representação*, pp. 441-2.

O homem é no fundo um animal selvagem, terrível. Nós o conhecemos meramente no estado subjugado e domesticado que se denomina civilização: por isso nos apavoram as eventuais irrupções de sua natureza. Mas onde e quando a fechadura e a cadeia da ordem legal se rompem e a anarquia se instaura, então se mostra o que ele é.⁴

Como não lembrar aqui da descrição hobbesiana da condição natural da humanidade:

Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a mesma seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade com seus atos como eu o faço com minhas palavras?⁵

Essa tendência egoísta e conflituosa da natureza humana, porém, não é descoberta por Schopenhauer apenas a partir da observação dos fatos, mas se explica por sua metafísica da vontade. Como não é em si mesma divisível, a vontade de viver se apresenta inteiramente como tal em todos os indivíduos. Assim, “todo indivíduo cognoscente existe,

⁴ SCHOPENHAUER, *Sobre a ética*, p. 52 (capítulo 8, *Sobre a ética*, § 114). Nesse texto Schopenhauer procura traçar todas as características da malignidade humana e não se cansa de responsabilizá-la pelos males que constituem a vida do mais atormentado dos animais. Esse mal radica na própria essência do homem, em sua vontade: “Com efeito, portanto, no coração de cada um repousa um animal selvagem, apenas à espera de uma oportunidade para vociferar e bramir, na intenção de prejudicar outros e até mesmo aniquilá-los quando se metem em seu caminho; é bem daqui que surge todo o prazer guerreiro e combatente, e justamente isto, para ser domado e mantido em determinados limites, requer a ocupação integral do conhecimento, seu companheiro zeloso. De qualquer modo, denominemo-lo mal radical, o que ao menos servirá àqueles que se contentam com uma palavra no lugar de uma explicação. Eu, porém, afirmo: é a vontade de viver, cada vez mais e mais amargurada pelo constante sofrimento da existência, que procura aliviar sua própria dor causando a dos outros” (SCHOPENHAUER, *Sobre a ética*, p. 56).

⁵ HOBBS, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, p. 76.

portanto, realmente e parece-se ele mesmo com toda a vontade de viver”.⁶ Isso explica porque todos querem tudo para si, querem possuir e governar tudo e tudo o que se lhes opõe, eles gostariam de poder aniquilar. Dessa forma, apesar da unidade essencial da vontade, cada indivíduo se toma pelo centro de tudo, fazendo mais caso da sua existência e do seu bem-estar que dos de todo o resto: “este estado de alma é o *egoísmo*, e ele é essencial a todos os seres na natureza”.⁷ Através desse fato, Schopenhauer constata a contradição íntima que a vontade tem consigo mesma que conduz ao *bellum omnium contra omnes*:

Fonte capital de sofrimento, acima apontada como essencial e inevitável a toda vida, é, quando de fato aparece numa figura determinada, aquela *Eris*, a luta de todos os indivíduos: expressão da contradição que afeta a vontade de viver em seu interior e que se torna visível através do *principium individuationis*. Um meio cruel para a visualização imediata e crua dessa ordem de coisas são as lutas entre os animais. Em tal cisão originária [*ursprünglichen Zwiespalt*], que agora vamos considerar mais de perto, se encontra uma fonte inesgotável de sofrimento, a despeito das precauções que se possa tomar.⁸

Se o fundo da teoria política schopenhaueriana é então um egoísmo justificado metafisicamente, podemos aplicar a ela a análise feita por C. B. Macpherson da teoria política hobbesiana, e colocá-la entre as chamadas “teorias políticas do individualismo possessivo”. Segundo Macpherson, assim podem ser qualificadas as teorias que partiram de um modelo de sociedade de mercado competitivo centradas na figura de um indivíduo possessivo. Segundo esse modelo,

o indivíduo é livre na medida em que é proprietário de sua pessoa e de suas capacidades. A essência humana é ser livre da dependência das vontades alheias, e a liberdade existe como exercício da posse. A sociedade torna-se uma porção de indivíduos livres e iguais, relacionados entre si como proprietários de suas próprias capacidades. A sociedade consiste de relações de troca entre proprietários. A sociedade política torna-se um artifício calculado para a proteção dessa propriedade e para a manutenção de um ordeiro relacionamento de trocas.⁹

⁶ SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 392.

⁷ SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 392.

⁸ SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 393. Essas medidas são as leis da sociedade e a instituição do Estado. Elas são insuficientes porque o Estado é apenas uma construção do egoísmo racional, e como tal, é inapto para produzir virtudes. Cf. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 394.

⁹ MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism*, p. 3.

Para o autor, quando fala do “estado de natureza” Hobbes já supõe um certo modelo de sociedade (correspondente ao que ele chama de “sociedade de mercado possessivo”) formada por indivíduos possuidores do desejo de adquirir poder ilimitado sobre todos os outros.¹⁰

A análise que Macpherson faz da teoria hobbesiana aponta para os limites da sua concepção de Estado, que em certo ponto se torna incompatível com o modelo do individualismo possessivo. Sua visão muito crua da natureza humana e da vida humana em estado de natureza, que torna inexistente qualquer concepção de justiça e bondade fora do estado civil, resultou na postulação de um poder soberano que se perpetua e que tem poder absoluto sobre a propriedade dos súditos. Como seria necessária, numa sociedade de mercado, a proteção da propriedade privada e da liberdade individual diante da possível arbitrariedade de um soberano, a classe proprietária e politicamente ativa da Inglaterra no século XVII preferirá a teoria mais palatável de Locke.¹¹ O mesmo podemos dizer de Schopenhauer: ele recusará justamente aqueles elementos radicalmente antiliberais da teoria hobbesiana em nome de uma versão mais próxima do liberalismo de Locke. Esses elementos dizem respeito à teoria do direito natural e do direito de propriedade.

Schopenhauer critica Hobbes, pois esse teria negado a existência de um direito para além do Estado, isto é, teria concebido todo direito propriamente moral como convencional. Segundo Schopenhauer, Hobbes teria confundido o direito com os meios de fazê-lo valer.¹² Embora só possa haver garantia do direito no Estado, em si mesmo ele é independente dele, pois se o direito é violentado no estado de natureza ele não é, no entanto, jamais suprimido. Enquanto tal, porém, ele existe apenas na consciência, não vai além do indivíduo que o reconhece. Assim, a consciência não pode impedir que, no estado de natureza, a violência se estabeleça em vez do direito. No estado de natureza, depende de cada um e sempre não cometer injustiça, mas não depende em nenhum caso de cada um não sofrer injustiça, isso depende apenas da força exterior de cada um. Desse modo, ainda que por um lado, os conceitos de justo e injusto tenham valor independentemente da legislação estatal e não sejam convencionais, por outro, eles valem apenas como meros conceitos morais (*bloß als moralische Begriffe*) e relacionam-se com o autoconhecimento que cada um possui de si.¹³

¹⁰ A este modelo de sociedade de mercado possessivo, Macpherson opõe dois outros modelos: a sociedade de costumes ou *status* e a sociedade de mercado simples. O que distingue a primeira das outras duas é o fato de que nessa sociedade o trabalho do indivíduo é uma mercadoria que é colocada à venda de modo que as relações de troca passam a moldar todas as relações sociais. Cf. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism*, p.48.

¹¹ Cf. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism*, p. 115.

¹² Schopenhauer desenvolve essa crítica no capítulo 47 dos “Complementos” a sua principal obra, *O mundo como vontade e representação* (Cf. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, vol. III, p. 683).

¹³ Cf. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 403.

Hobbes, porém, ao mesmo tempo em que sustenta que o valor das coisas não reside em si mesmas, que a justiça e a injustiça dependem da instituição da lei civil e que não há uma medida natural da virtude e do bem fornecida pela reta razão, afirma que as leis de natureza são leis morais imutáveis e eternas. As leis de natureza são ditadas da razão sobre o que deve ser feito e evitado para a preservação da vida; elas são leis morais imutáveis e eternas cuja ciência constitui, segundo Hobbes, a única e verdadeira filosofia moral.¹⁴ Essas leis naturais são morais porque apontam as ações que conduzem à autoconservação, sendo virtuoso o homem que as seguir: é virtuoso quem age bem de acordo com a tendência natural. A razão aponta aos homens o que devem fazer para atingir o bem primário que consiste na preservação de si; mas essa razão não é infalível, nem sequer é eficaz para determinar os desejos e as ações humanas. Uma vez que a razão não tem eficácia por si mesma e é sempre frágil no embate com os desejos, para que as leis de natureza sejam realmente leis e obriguem os homens a segui-las faz-se necessária a instituição do Estado. Para que haja garantia de que os outros cumpram as leis da razão, é preciso haver um poder coercitivo capaz de punir os infratores. De modo que as leis de natureza só são leis de fato se ordenadas pelo Estado e transformadas em leis civis.¹⁵ Como esvazia a validade do direito natural anterior à instituição do Estado, Hobbes dota a soberania de poder absoluto, pois só por meio dela pode haver qualquer lei propriamente dita e seu poder não está submetido a qualquer limite.¹⁶ De acordo com isso, também “toda propriedade privada da terra deriva originariamente da distribuição arbitrária pelo soberano”.¹⁷

Já para Schopenhauer, o Estado estará sempre submetido ao direito. Ele não pode ir contra o direito natural. Assim, segundo o autor, o direito e a injustiça são noções puras e simplesmente morais, têm significado apenas para quem tem em vista a ação humana considerada em si, e o seu valor íntimo, ou seja, “para os homens considerados enquanto homens, não enquanto cidadãos” (“für den Menschen als Menschen, nicht als Staatsbürger”).¹⁸ Essa significação puramente moral e anticonvencional das palavras “direito” e “justiça” subsiste mesmo no estado de natureza, na ausência de toda lei positiva; é ela que constitui a base e a substância de tudo o que se denomina *direito natural*, e que segundo o filósofo seria melhor denominado “direito moral”, visto que aquilo que lhe é característico é não se estender àquilo que age sobre nós, à realidade exterior; seu domínio é o de nossa atividade

¹⁴ Uma lei fundamental (o dever da autopreservação) e 19 leis dela deduzidas (Cap. XIV e XV do *Leviatã*).

¹⁵ “A esses ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas concernentes ao que conduz à conservação e à defesa de cada um; ao passo que a lei propriamente dita é a palavra daquele que, por direito, tem comando sobre os outros” (HOBBS, *Leviatã...*, cap. XV, p. 95).

¹⁶ Em nome do direito natural, porém, Hobbes defende a desobediência no caso de ameaça de morte e dano físico e com isso aponta, ao menos nesse caso, a superioridade do direito natural sobre o direito positivo – no caso, o direito de lutar pela própria vida. Cf. HOBBS, *Leviatã...*, cap. XXI, p. 135.

¹⁷ HOBBS, *Leviatã...*, p. 414. Essa expressão está no sumário do autor ao capítulo XXIV do *Leviatã*.

¹⁸ SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 403; *O mundo como vontade e como representação*, p. 437.

interior, do conhecimento natural de nossa própria vontade, que nasce do exercício de nossa atividade, e que se chama *consciência moral*. Daí se deriva também e principalmente o direito de proteção do protegido diante do protetor, isto é, o direito do cidadão diante do Estado. E aqui vemos um Schopenhauer inequivocamente mais liberal que Hobbes se aproximando do liberalismo de Locke. E isso fica ainda mais claro quando ele deduz o direito de propriedade fundado no trabalho.

No § 62 de sua obra principal, Schopenhauer critica a dedução que Kant teria oferecido do direito de propriedade a partir do direito de ocupação. Contra isso, afirma que “todo autêntico direito de propriedade, isto é, moral, está originariamente baseado única e exclusivamente no trabalho elaborador: como também o foi admitido de maneira geral antes de Kant”.¹⁹ Mas ao invés de citar aqui Locke, como se poderia esperar, já que é dele a formulação clássica da teoria da propriedade derivada do trabalho²⁰, Schopenhauer cita o *Código de Manu*, a antiguíssima legislação da Índia.²¹ Além disso, Locke deriva a força vinculadora do direito de propriedade à lei natural, pois sob o comando dessa lei, que quer a paz e a conservação de toda a humanidade, os homens estão obrigados a preservarem a si mesmos e estão proibidos de tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a preservação da liberdade, saúde, integridade ou bens de outrem. Embora a explicação que Locke oferece da lei natural seja manifestamente confusa e no fim das contas se fundamente na vontade divina, não seria difícil fazer um paralelo entre sua concepção e a concepção do direito moral de Schopenhauer que estabelece um autêntico dever moral. No entanto, todas essas hipóteses permanecerão conjecturais, pois de fato não encontramos nem nos textos publicados, nem nos manuscritos póstumos, qualquer referência às concepções políticas de Locke. Embora seja visto por ele como um precursor de Kant e do próprio Schopenhauer, a importância considerável de Locke estaria limitada à sua teoria do conhecimento e não às suas ideias políticas.²² De qualquer forma, a proximidade inegável de ambas as teorias torna pertinente uma comparação e possibilita também entender o “liberalismo” janicéfalo de Schopenhauer. Pois, de fato, se encontramos muitos elementos autenticamente liberais em seu pensamento, não podemos desconsiderar seus traços nitidamente conservadores.

A afinidade de Schopenhauer com o liberalismo clássico se manifesta em passagens em que o filósofo do pessimismo curiosamente expressa certo entusiasmo com

¹⁹ SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 396; *O mundo como vontade e como representação*, p. 430.

²⁰ “Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma *propriedade* em sua própria *pessoa*. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo. O *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado em que a natureza o proveu e deixou, mistura-a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua *propriedade*.” (LOCKE, *Dois tratados sobre o governo*, p. 408-9).

²¹ “Os sábios, que conhecem os tempos pretéritos, declaram que um campo cultivado é propriedade de quem cortou a madeira, o limpou e lavrou, do mesmo modo que um antílope pertence ao primeiro caçador que o acertou mortalmente” (*Leis de Manu*, IX, 44). Citado por Schopenhauer em *WWV* I 396 (p. 430-1).

²² Cf. CARTWRIGHT, “Locke as Schopenhauer’s (Kantian) philosophical ancestor”.

o desenvolvimento da técnica e o crescimento econômico. No § 125 dos *Parerga*, Schopenhauer faz uma análise da diferença das classes sociais e por meio dela justifica a divisão social do trabalho e elogia a desigualdade social como responsável pelo progresso e aumento da qualidade geral da vida. O que a humanidade perde por meio da exploração do trabalho, ela ganha em sensibilidade e inteligência:

Um povo composto unicamente por camponeses inventaria e descobriria bem pouca coisa: já mãos ociosas geram cabeças ativas. As artes e as ciências são elas mesmas filhas do luxo e elas pagam sua dívida. Sua obra é aquela perfeição da tecnologia em todos os seus ramos, mecânicos, químicos e físicos que elevaram a maquinaria a um nível nunca antes imaginado e que realiza, especialmente através do vapor e da eletricidade, coisas que em outros tempos seriam atribuídas ao concurso do diabo. Pois agora nas fábricas e nas manufaturas de todos os tipos e ocasionalmente na agricultura, as máquinas realizam mil vezes mais trabalho do que poderia ser realizado pelas mãos das classes ociosas e abastadas, dos letrados e intelectuais e que jamais poderia ser alcançado pela abolição de todo o luxo e pela introdução de uma vida campesina em geral. Os produtos de toda essa indústria não beneficiam apenas os ricos, mas a todos. Coisas que outrora dificilmente poderiam ser encontradas estão agora à disposição em bom preço e em quantidade e também a vida das classes baixas ganhou muito em conforto.²³

Como não lembrar aqui daquele famoso argumento de Locke em favor da distribuição desigual da terra feita pelo trabalho que ao invés de diminuir aumenta as reservas comuns da humanidade?²⁴ Dando origem a uma tradição que passa por Adam Smith e Kant, Locke compara o nível de conforto na Europa e na América colonizada e contrasta a riqueza em terra e a pobreza em relação aos confortos da vida com a situação contrária na Europa. Ele diz, “o rei de um território largo e fértil de lá alimenta-se, veste-se e mora pior que um trabalhador diarista na Inglaterra”.²⁵ Ao retomar esse argumento, Schopenhauer se insere na tradição do pensamento liberal clássico inigualitário, que hoje em dia constitui sem dúvida a vertente mais conservadora do pensamento liberal, mas que em sua época ainda se via como uma vertente progressista. Porém, o caráter indiscutivelmente conservador do pensamento político de Schopenhauer encontra-se em sua defesa do direito de nascimento e da monarquia como melhor forma de governo. Nesse ponto, Schopenhauer se afasta do liberalismo clássico de autores como Kant e S.

²³ SCHOPENHAUER, *Sobre a ética*, pp. 92-3.

²⁴ Cf. LOCKE, *Dois tratados sobre o governo*, p. 418.

²⁵ LOCKE, *Dois tratados sobre o governo*, p. 421.

Mill e combate impiedosamente as ideias liberais-democráticas, justificando por meio de um franco realismo político não apenas as desigualdades sociais estabelecidas, mas a necessidade de submissão a um poder arbitrário:

Uma constituição estatal na qual o direito abstrato se corporificasse seria algo bem apropriado para outros seres que não os homens; mas, uma vez que a grande maioria deles são extremamente egoístas, injustos, sem consideração, mentirosos e mesmo maldosos e dotados de uma inteligência bem escassa, segue-se a necessidade de um poder concentrado em um só homem, ele mesmo acima de toda lei e de todo direito, completamente irresponsável, ao qual todos se curvam e que é considerado como um ser de tipo superior, um regente pela graça de Deus. Somente assim a humanidade se deixa curvar e ser governada por muito tempo.²⁶

A leitura desse e de outros textos em que o velho Schopenhauer defende ideias conservadoras quase incompatíveis com a primeira versão de seu pensamento político²⁷, parece justificar a leitura de Lukács em *A destruição da razão*, segundo a qual o pensamento schopenhaueriano seria apenas um reflexo do período da reação aos movimentos revolucionários de 1848. Lukács minimiza o alcance das intuições schopenhauerianas ao considerá-las meramente como expressões desse temor antirrevolucionário. Elas seriam apenas o resultado da radicalização social do individualismo burguês: “as atividades do indivíduo aparecem separadas de sua base social e voltadas pura e exclusivamente para dentro, cultivando as próprias peculiaridades e veleidades privadas como valores absolutos”.²⁸ Diante da análise feita aqui de suas ideias políticas, fica difícil não apenas refutar esse argumento, mas também defender a interpretação de Horkheimer, segundo a qual o pessimismo antropológico de Schopenhauer conduziria à desconfiança na possibilidade de alcançar o progresso e a felicidade geral através do livre mercado.²⁹ Certamente não será tarefa do Estado a realização de políticas que teriam como fim o bem geral, pois Schopenhauer não apenas desconfia da possibilidade de se alcançar isso por meio de ações políticas, como considera até perigosa a intervenção do Estado na liberdade dos indivíduos – é esse o sentido de sua defesa do direito natural do indivíduo perante o

²⁶ SCHOPENHAUER, *Sobre a ética*, p. 100. Trata-se de uma passagem que foi incluída posteriormente pelo editor das obras de Schopenhauer, A. Hübscher, a partir de notas de Schopenhauer para uma segunda edição dos *Parerga*. Segundo Herfried Münkler, Schopenhauer teria se inclinado a esse tipo de realismo político ao reagir diante da ameaça revolucionária que presenciou em 1848. Por isso, vemos especialmente nos *Parerga* a preocupação em justificar uma aliança política das elites com o rei para combater a ameaça revolucionária das massas. Cf. MÜNKLER, “Ein janusköpfiger Konservatismus: Arthur Schopenhauers politische Ideen”, pp. 217-237.

²⁷ Cf. MÜNKLER, “Ein janusköpfiger Konservatismus: Arthur Schopenhauers politische Ideen”, p. 221.

²⁸ LUKÁCS, *El Asalto a la Razón*, p. 166.

²⁹ Cf. HORKHEIMER, “Schopenhauer und die Gesellschaft”.

soberano. Curiosamente, portanto, será a defesa de um Estado mínimo, uma mera associação de egoístas esclarecidos que será mais característica do pensamento de Schopenhauer e não a imagem de um Estado forte o suficiente para conter os levantes subversivos. Assim, sua célebre parábola dos porcos-espinhos servirá como uma adequada imagem da sociedade fragmentada pelo individualismo possessivo:

Uma sociedade de porcos-espinhos se juntou em um frio dia de inverno e para evitar o congelamento procuraram se esquentar mutuamente. Contudo, logo sentiram os espinhos uns dos outros, o que os fez voltarem a se separar. Quando a necessidade de calor os levou a aproximar-se outra vez, se repetiu aquele segundo mal; de modo que oscilaram de um lado para o outro entre ambos os sofrimentos até que encontraram uma distância média na qual puderam resistir melhor.³⁰

SCHOPENHAUER AND THE POLITICAL THEORY OF POSSESSIVE INDIVIDUALISM

Abstract: Schopenhauer's political theory part of nearby premises to Hobbes's theory: selfishness and competition lead to the need of the social contract to ensure safety in society. Although it is constantly compared to Hobbes in his description of human nature, Schopenhauer comes to diametrically opposite conclusions: affirm the existence of natural law beyond the social pact as well as the right to independent state ownership. The state, far from resemble the Hobbesian Leviathan, will have a very limited role: only the guarantee of law and security, without interfering much in the lives of individuals. Merging liberal and conservative elements, Schopenhauer's political theory is closer to Locke's theory than that put by the author of *De Cive*. I will try to develop this hypothesis in what follows.

Keywords: individualism – natural right – property – state – liberalism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CARTWRIGHT, D. “Locke as Schopenhauer’s (Kantian) philosophical ancestor”. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, n° 84, pp. 147-156, 2003.

CATTANEO, Mario. “Das Problem des Strafrechts im Denken Schopenhauers”. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, n°. 67, pp. 95-112, 1986.

_____. “Schopenhauers Kritik der Kantischen Rechtslehre”. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, n° 69, pp. 399-407, 1988.

³⁰ SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, pp. 559-60.

GIACCOIA Jr., Oswaldo. “A mentira e as luzes: aspectos da querela a respeito de um presumível direito de mentir”. In: Puente, Fernando Rey. *Os filósofos e a mentira*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

KROON, Annette Godart-van der. “Schopenhauer’s Theory of Justice and its Implication to Natural Law”. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº 84, pp. 121-145, 2003.

HAMLIN, D.W. “Eternal Justice”. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº 69, pp. 281-288, 1988.

HORKHEIMER, Max. “Schopenhauer und die Gesellschaft”. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº 36, Frankfurt am Main, pp. 49-57, 1955.

_____. “Die Aktualität Schopenhauers”. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº 42, Frankfurt am Main, pp. 12-25, 1961.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KÜPPER, Georg. “Der Begriff des Unrechts bei Schopenhauer”. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº 74, pp. 103-114, 1993.

LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. Laslett (ed.). São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LUKÁCS, G. *El Asalto a la Razón*. Trad. de Wenceslao Roces. Barcelona, Grijalbo, 1976.

MACPHERSON, C.B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

MÜNKLER, H. “Ein janusköpfiger Konservatismus: Arthur Schopenhauers politische Ideen”. In: Spierling, V. (org). *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*. Munique: Piper, pp. 217-237, 1987.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Coleção “Os Pensadores”. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Editadas e comentadas criticamente por Arthur Hübscher. Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 7 vols, 1972.

_____. *Crítica da filosofia kantiana*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. Coleção “Os Pensadores”. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Parerga und Paralipomena*. Zurique: Haffmans, 2 vols, 1988.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Sobre a ética*. (Capítulos 8 – 15 de *Parerga e Paralipomena* de Arthur Schopenhauer). Organização e tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

O “PROBLEMA DO ABSOLUTO” NA FUNDAÇÃO DE NOVAS COMUNIDADES: PENSANDO ARENDT ENTRE DERRIDA E AGAMBEN

Rodrigo Ponce Santos¹

Resumo: Este ensaio divide-se em três partes. Em primeiro lugar, reconstituo os principais argumentos de Hannah Arendt, em *Sobre a Revolução*, a respeito do que ela denomina o “problema do absoluto” na fundação de novas comunidades políticas; sobretudo o modo como a questão aparece na Revolução Americana. Em seguida, apresento a interpretação de Bonnie Honig, que busca contrapor e conciliar as leituras de Arendt e Jacques Derrida sobre a Declaração de Independência dos Estados Unidos. Por fim, sugiro que o problema da fundação e permanência das comunidades, embora apresente-se de modo distinto, pode ser lido à luz das investigações de Giorgio Agamben sobre o juramento como princípio político.

Palavras-chave: Absoluto – fundação – confiança – comunidade – performativo.

Se esta fé nas relações humanas é removida, quem não se dá conta de quão grande será a desordem e da horrível confusão que se seguiria?

Agostinho

Por fazer aquilo que é dito chama-se de fé.

Cícero

I

No primeiro capítulo de *Sobre a Revolução*, em que procura traçar a história do conceito de *revolução* e seu significado, Arendt observa que a palavra não fazia parte do vocabulário político no momento em que Maquiavel assistia a constante derrubada de governantes e a substituição das formas de governo nas cidades-estado italianas. Daí o florentino ter ainda utilizado termos clássicos como *mutazioni*, *variazioni* e *alterazioni* para pensar tais acontecimentos. No entanto, afirma Arendt, sua obra não deve ser lida como uma teoria sobre as mudanças na política. Antes, ele estaria interessado justamente em pensar o imutável. “O que define a grande pertinência de Maquiavel para uma história da revolução, da qual foi quase um precursor, é que ele foi o primeiro a pensar a possibilidade de fundar um corpo político permanente, constante e duradouro”.²

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná - UFPR.

² ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 65.

Esta possibilidade – na verdade, uma tarefa – carregava consigo uma “dupla perplexidade”, através da qual se poderia compreender o papel assumido pela violência no pensamento de Maquiavel. Em primeiro lugar, o estabelecimento de uma comunidade remetia às diversas lendas inaugurais registradas pela Antiguidade, tais como a morte de Abel por Caim e de Remo por Rômulo. Além disso, na medida em que a tarefa de fundação estava acompanhada pelo surgimento de uma esfera política exclusivamente secular, impunha-se a “tarefa de legislar, de criar e impor aos homens uma nova autoridade que, no entanto, devia ser concebida de forma que conseguisse *ocupar o lugar da velha autoridade absoluta, pois conferida por Deus*”.³ Este segundo aspecto, o mais importante para nossa investigação, teria levado Maquiavel a procurar uma “inspiração divina” no ato legislativo que funda uma nova comunidade.

O mesmo “apelo ao alto do Céu” é atribuído por Arendt aos homens das revoluções modernas. “Pois a falta de poder e a concomitante falta de autoridade têm sido a maldição que persegue o governo constitucional em quase todos os países europeus desde a abolição das monarquias absolutas”.⁴ Mas não se trata apenas de explicar a necessidade de uma autoridade absoluta pela circunstância em que uma revolução precisa substituir o poder sancionado pela religião. Embora esta explicação pareça “muito plausível” quando olhamos para a Revolução Francesa – em que a Vontade Geral toma o lugar da vontade do soberano, representante da vontade de Deus na terra – este não seria o caso da Revolução Americana, cujo precedente histórico é a monarquia limitada inglesa. Ainda assim, segundo Arendt, “a Revolução Americana não foi poupada ao problema mais complicado do governo revolucionário, o problema de um absoluto”.⁵

Não se trata de uma questão especificamente moderna. De fato, este “incômodo problema” teria florescido na encruzilhada histórica entre o declínio do Império Romano e a ascensão do Cristianismo, fincado raízes na tradição do pensamento político ocidental. O momento em que esvanecia a exemplar experiência de autoridade política do povo romano foi também o momento em que “o Verbo se tornou carne” e esta “encarnação de um absoluto divino na terra”⁶ pôde ser representada por vigários, bispos, papas, até encontrar a pessoa do rei e, depois dele, a soberania absoluta da nação, a vontade do povo. Em todas essas formas de restauração e preservação da ordem, a legitimação dos governos foi garantida por um novo tipo de autoridade, que emanaria de uma lei superior.

Mas este princípio absoluto revela-se arbitrário, pois se encontra fora de todo ordenamento jurídico. Este é o círculo vicioso que teóricos da Revolução Francesa, como Sieyès, tiveram que enfrentar e que permanece orientando parte considerável do pensamento político contemporâneo. O que explicaria o apelo ao divino em todas as revoluções modernas é o fato de que elas simplesmente não escaparam a essa lógica.

³ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 68, grifo meu.

⁴ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 194.

⁵ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 207.

⁶ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 251.

Contudo, na medida em que exigiam a fundação de uma *nova* comunidade política, os fenômenos revolucionários expuseram o problema com uma nitidez que faltava às anteriores soluções de continuidade ou restabelecimento da ordem.

O mais espantoso para Arendt é que o problema tenha surgido também na Revolução Americana, em que os eventos ocorreram de modo bastante incomum. Os colonizadores do Novo Mundo teriam se distanciado da longa tradição política europeia quando, lançados no desconhecido continente, constituíram corpos políticos fundamentados tão somente em pactos e acordos mútuos. Parecia-lhes natural que a autoridade da Constituição Federal fosse derivada das “autoridades subordinadas” – os distritos, condados e municípios que elegeram os delegados das constituições estaduais – sem que fosse preciso recorrer a qualquer instância superior. Na verdade, Arendt encontra esta apurada percepção da força política dos acordos em um momento anterior à efetiva colonização, quando, impelidos por condições adversas de navegação ou pelo temor da aventura em uma terra sem leis, os peregrinos assinaram o Pacto do *Mayflower*. Este ato revelaria a

confiança em seu próprio poder, *dado e confirmado por ninguém* e fundado em nenhuma violência, de se reunirem num “corpo político civil” que, *mantido exclusivamente pela força da promessa mútua* “na presença de Deus e uns dos outros”, se supunha dotado de poder suficiente para “formular, constituir e regular” todas as leis e instrumentos de governo necessário⁷.

Mas se, por um lado, a aventura permitiu que eles se afastassem da prática política do Velho Mundo – tornando possível “a percepção simples e clara da estrutura elementar do empreendimento conjunto em si” e, com ela, a efetivação de “um acontecimento” que não responde a nenhuma teoria ou tradição⁸ – por outro lado, isto não teria sido capaz de alterar o quadro conceitual em que os revolucionários compreendiam suas próprias ações. A novidade política não foi seguida de um novo pensamento, pois este permaneceu atrelado a uma concepção tradicional de lei.

A confiança recíproca, embora seja o fundamento de todo poder político e tenha sido percebida enquanto tal, não parecia capaz de fundar uma nova autoridade que garantisse permanência e estabilidade às leis que constituíam a comunidade; para isto seria preciso encontrar uma “lei superior”, produzida por um “Legislador Imortal”, “o grande Legislador do Universo”.⁹ Esta concepção de lei, tomada como mandamento divino, é ainda herdeira daquela encruzilhada histórica em que o poder da Igreja passou a ocupar a vida pública; e distingue-se sobremaneira das antigas noções grega e romana. Nestas

⁷ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 219, grifo meu.

⁸ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 225.

⁹ ARENDT, *Sobre a Revolução*, pp. 236-237, 240.

últimas, a lei era pensada, respectivamente, como limite que circundava a cidade e como relação entre associados. Em todo caso, não se exigia um poder sobre-humano como fonte de autoridade.¹⁰

Somente quando entendemos como lei um mandamento ao qual os homens devem obediência, sem ter em conta o consentimento e os acordos mútuos, é que a lei requer uma fonte transcendente de autoridade para ter validade, isto é, requer uma origem que deve estar além do poder humano¹¹.

A Declaração de Independência dos Estados Unidos traz, além de um apelo explícito ao “Deus da natureza”, uma expressão que Arendt transforma em enigma: “*Nós consideramos estas verdades autoevidentes*”. O paradoxo reside entre o ato ou a posição assumida pelo enunciador que sustenta a veracidade de sua proposição e o fato de que aquilo mesmo que é sustentado impõe-se de modo imediato e irrefutavelmente, uma vez que é evidente. Trata-se, portanto, de uma afirmação *relativa* aos homens que entraram em acordo; mas também *absoluta*, na medida em que se apresenta forçosamente à razão ou à consciência de cada um, como “as verdades reveladas da religião ou as verdades axiomáticas da matemática”.¹²

Mas a verdade presente na Declaração, que diz respeito aos homens e suas leis, não é a mesma que encontra-se na matemática, nem se parece com a lei colocada por Deus no coração do homem. Ela exige o assentimento, enquanto as outras se impõem de modo “irresistível”. Para Arendt, uma “vaga consciência” dessa distinção deveria estar presente na mente Jefferson, seu redator, para que se visse forçado a esta passagem “um tanto incongruente”¹³, em vez de simplesmente afirmar que estas verdades *são* autoevidentes e não precisam de qualquer anuência. De todo modo, o documento revelaria a força do *pensamento* tradicional. Pois nem mesmo a excepcional *experiência* revolucionária norte-americana foi capaz de substituí-lo, guardando a necessidade de uma “inspiração divina” que confirmasse, como sagrada e irrefutável, a declaração sobre a qual se erige a comunidade.

¹⁰ Entre os gregos, o ato legislativo que constituía os limites da cidade era considerado pré-político, mas não supra-político, sendo característico da tirania a imposição de leis às quais o próprio legislador não devesse cumprir. A lei romana, por sua vez, dizia respeito às ligações que se estabeleciam entre os associados; eram tratados, acordos ou alianças. A lei, neste sentido, “é apenas aquilo que relaciona duas coisas, sendo portanto relativa por definição”, o que eximiria os romanos da “incômoda questão da validade absoluta delas” (ARENDDT, *Sobre a Revolução*, p. 244).

¹¹ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 245.

¹² ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 248.

¹³ ARENDT, *Sobre a Revolução*, pp. 249-250.

II

Arendt liga o problema do absoluto ao declínio da antiga autoridade política. Diversos são os intérpretes que tomam este diagnóstico, presente em muitos de seus escritos, como sintoma de nostalgia e pessimismo em relação à modernidade. Na contramão desta tendência, Bonnie Honig enxerga em sua leitura da Revolução Americana “um poderoso relato de uma prática de autoridade *para* a modernidade”.¹⁴ Elogio que não se furta a uma crítica bastante perspicaz.

O vigor dos pactos, acordos e promessas firmados entre os colonizadores norte-americanos estendeu-se, segundo Arendt, até a organização de corpos políticos autônomos, a formação dos governos estaduais e a Constituição da República. Esta experiência política nos forneceria um grande exemplo, diante do desafio de estabelecer instituições duradouras sem recorrer – como foi o caso tanto nos regimes absolutistas quanto na maior parte das revoluções modernas – à força de uma autoridade absoluta situada fora e acima do campo político. No entanto, como vimos, os Pais Fundadores também fizeram este apelo. O que demonstraria, na interpretação de Arendt por Bonnie Honig, uma “falta de fé” em suas próprias ações. Mais do que mera autopiedade, essa desconfiança tem importantes consequências políticas. Embora busque legitimidade, o recurso ao absoluto seria politicamente ilícito, ou melhor, não seria um ato político propriamente dito. “A ação exclusivamente política, na explicação de Arendt, não é a enunciação constativa e sim a performativa, um ato de fala que em si próprio traz ‘ao ser algo que não existia antes’”.¹⁵

A argumentação de Honig faz referência ao pensamento de John Austin, filósofo inglês que, nos anos cinquenta, mudaria o rumo dos estudos linguísticos ao questionar a supremacia da lógica formal em favor do estudo da linguagem ordinária. Resumidamente, a verdade de uma proposição, para a lógica formal, residiria na correta aplicação de códigos linguísticos a fim de descrever adequadamente um estado de coisas. Mas este modelo exclui uma série de enunciados comuns, que não podem ser compreendidos através das noções de verdade e falsidade. Tais enunciados são aqueles em que nossas palavras “não descrevem, relatam ou constata nada”; mas em que “proferir a sentença é, ou é em parte, o fazer de uma ação”.¹⁶ Em outras palavras, são aquelas em que *o dizer realiza o que é dito*; ele é um *ato de fala* (*speech act*). Alguns exemplos são o ato do batismo (“Eu nomeio este navio...”), o juramento ou a promessa (“Juro falar a verdade...”), o enlace matrimonial (“Eu aceito...”), a declaração (“Declaro guerra...”). Neste registro, os enunciados não são tomados como verdadeiros ou falsos, mas como *felizes* ou *infelizes* em realizar o que dizem, ou seja, a partir de sua *eficácia*. Para pensá-los, Austin introduz a

¹⁴ HONIG, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida...”, p. 97.

¹⁵ HONIG, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida...”, p. 99.

¹⁶ AUSTIN, *How To Do Things With Words*, p. 5.

noção de *enunciados performativos* em contraposição aos modos declarativos de asserção, que ele prefere chamar de *enunciados constativos*.

A leitura de Honig aproxima Arendt deste registro filosófico aparentemente distante, na medida em que enfatiza a afinidade entre *ação* e *discurso*, bem como a compreensão arendtiana da ação política como formadora de mundo. Neste sentido, a Declaração de Independência dos Estados Unidos – que Arendt define como “a maneira perfeita para que uma ação apareça em palavras”¹⁷ – não seria apenas um documento comprobatório, mas um legítimo ato de fala. Um ato, contudo, cuja integridade estaria ameaçada pela necessidade do absoluto. Pois a experiência política dos revolucionários norte-americanos já havia mostrado que, assim como a fonte do poder é a ação em conjunto que funda a comunidade, isto é, o ato de fala que declara o acordo mútuo, o próprio ato de fundação é a fonte da autoridade¹⁸. E nada mais. Segundo a própria Arendt: “é inútil procurar um absoluto para romper o círculo vicioso em que todo início se encontra inevitavelmente preso, porque este ‘absoluto’ reside no próprio ato de iniciar”¹⁹.

A contra-argumentação de Honig começa colocando em questão a rígida separação entre o que é acordado entre os homens e o que se impõe para cada um, entre a contingência e relatividade de suas ações e o caráter absolutamente necessário de uma verdade autoevidente ou, nos termos da teoria dos atos de fala, entre o performativo e o constativo.

Uma vez que Arendt rejeita os momentos constativos da Declaração e insiste que o poder de seu performativo Nós consideramos é a única fonte de autoridade para a república americana e sua Constituição, parece que o Nós da declaração (e de toda ação política) é a fonte de estabilidade na explicação de Arendt. (...) surge a pergunta: Como pode o Nós ser o garantidor de sua própria performance? Como ele pode funcionar como a única fonte de estabilidade para a República?²⁰.

A questão é formulada a partir da interpretação de Jacques Derrida sobre a Declaração de Independência, apresentada em uma conferência realizada nos Estados Unidos, em 1976. Na ocasião, ele não menciona o livro *Sobre a Revolução* de Arendt, mas o problema do absoluto aparece em uma configuração semelhante. Anunciando a intenção de colocar em jogo conceitos que se mostravam úteis em outros contextos – justamente a noção de atos de fala e uma teoria sobre a escrita performativa – Derrida apresenta o problema que orienta sua leitura: “Quem assina, e com qual assim chamado nome próprio,

¹⁷ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 176.

¹⁸ HONIG, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida...”, p. 101.

¹⁹ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 262.

²⁰ HONIG, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida...”, p. 104.

o ato declarativo que funda uma instituição?”²¹ A questão se impõe na medida em que a declaração não descreve uma situação existente, mas a cria. Se o enunciado descritivo permite e até mesmo exige o afastamento do enunciador em relação ao que é descrito, na performance, pelo contrário, aquele que fala – ou assina – engaja-se naquilo que diz. Então, quem está *empenhado*²² neste ato?

Há diversos compromissos, diversas instâncias. Jefferson, o redator, representa os representantes. Estes falam em nome do povo. É o povo, então, que se declara livre e independente. Mas baseado em quê?

A ‘boa gente’ já se libertou e está apenas afirmando o fato dessa emancipação na [par] Declaração? Ou, antes, eles se libertaram no instante da e pela [par] assinatura desta declaração? Não se trata aqui de uma obscuridade ou de uma dificuldade de interpretação (...). Esta obscuridade, esta indecisão entre, digamos, uma estrutura performativa e uma estrutura constativa, é exigida a fim de produzir o efeito desejado²³.

De fato, diz Derrida, não há nenhum assinante antes da Declaração, pois ela própria torna legítima qualquer assinatura. Trata-se de um “evento fabuloso”, em que a assinatura “abre *para si mesma* uma linha de crédito, *seu* próprio crédito, de si mesma *para si mesma*”.²⁴

Eis que uma nova instância, uma “última instância” surge no texto de Derrida para explicar esta fábula. Pois o povo em nome do qual os representantes assinavam também assina em nome de algo: Deus, o Juiz Supremo, ou as leis da natureza por Ele criada. Para que a Declaração tenha sentido e efeito, deve ser jurada em Seu nome, o nome perfeito. Tomando como base essa passagem, Bonnie Honig conclui que nenhum ato de fala (uma declaração, uma fundação, uma promessa, etc.) está livre dessa *aporia* constitutiva da própria linguagem. Malgrado a obstinada tentativa arendtiana de manter aberto o espaço entre o absoluto e o relativo, o constativo e o performativo, a fim de garantir a pureza da atividade política, este espaço seria inevitavelmente preenchido por algum recurso ao absoluto. A própria Arendt, afirma Honig, teria preenchido este espaço com a “fábula” da Revolução Americana.

Contudo, Honig ainda procura conciliar as posições de Arendt e Derrida, sugerindo que, em vez de evitar a necessidade do absoluto, tomemo-la como motivo para uma *intervenção*. Assim, “não negamos o momento constativo da fundação, nem

²¹ DERRIDA, “Declarations of Independence”, p. 8.

²² O duplo sentido que a palavra conserva em língua portuguesa pode ajudar a entender o que está em questão no compromisso performativo. Aquele que *empenha-se* neste ato não apenas se esforça, mas *penhora* a si próprio.

²³ DERRIDA, “Declarations of Independence”, p. 9.

²⁴ DERRIDA, “Declarations of Independence”, p. 10.

sucumbimos a seu clamor irresistível. Nós resistimos”.²⁵ Tarefa que coincidiria com o pensamento arendtiano, pois o absoluto seria ilícito, no campo político, justamente porque não se presta ao acordo e ao desacordo. Uma interessante consequência desta estratégia encontra-se em nota,²⁶ mas vale ser destacada. A insistência em afastar da política tudo o que diz respeito ao irrefutável fez com que Arendt também desenhasse uma linha bastante rígida entre o espaço público e o privado. Mas esta polêmica distinção tornar-se-ia menos problemática se, em vez de isolarmos os assuntos privados, aqueles que parecem impor-se sem discussão e resistir a toda argumentação, nos puséssemos a contestá-los e a responder a eles publicamente.

III

Em *História da Mentira*, talvez o único momento em que se demora sobre Arendt, Derrida reclama da “ausência de uma verdadeira problemática do testemunho”²⁷ em sua obra. É verdade que o tema não é tratado especificamente em nenhum de seus escritos. Mas o que é o ato de fundação, longamente tematizado em *Sobre a Revolução*, senão uma declaração e um juramento? Não devem esses dois atos serem sempre testemunhados por alguém e em nome de alguma coisa?

A afinidade entre testemunho, juramento, declaração e fundação de uma comunidade política aparece com clareza em *O Sacramento da Linguagem*, de Giorgio Agamben. O juramento é ali apresentado como a “base do pacto político na história do Ocidente”.²⁸ É ele que proporciona estabilidade e permanência aos acordos humanos, como mostram os depoimentos dos antigos juristas. Mas o que garante sua eficiência? Nos termos da teoria dos atos de fala, o juramento não é pensado como a descrição de um acordo em termos adequados ou verdadeiros, mas como “um ato linguístico destinado a confirmar uma proposição significante, garantindo sua verdade ou sua efetividade”.²⁹ Retornamos então à questão: quem ou que coisa garante a eficácia deste ato?

Agamben é cuidadoso em afastar o “equivoco preconceituoso” que insiste em submeter o juramento à força de uma “substância sagrada”.³⁰ Recorrendo a documentos gregos e latinos, ele afirma que não se deve buscar a origem desta prática em uma esfera mágico-religiosa anterior ao direito, pois desde sempre o juramento se apresenta “como uma fórmula promissória de caráter jurídico”³¹, ainda que mencione os deuses. Curiosamente, os próprios deuses parecem de algum modo submetidos ao juramento, como atestam depoimentos de Hesíodo e Aristóteles. Na tradição hebraica, por sua vez, as

²⁵ HONIG, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida...”, p. 108.

²⁶ HONIG, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida...”, p. 114, n. 15.

²⁷ DERRIDA, “História da Mentira: prolegômenos”, p. 33.

²⁸ PRODI apud AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 9.

²⁹ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 13.

³⁰ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 19.

³¹ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 26.

palavras de Deus também são juramentos. Ainda que o sejam na forma mais perfeita, pois tudo o que *diz*, Ele *faz*. “O juramento dos homens é, então, a tentativa de adequar a linguagem humana a este modelo divino, tornando-o, tanto quanto é possível, *pistos*, crível”.³²

Os conselhos de Cícero no *De officiis* também revelariam que a fé capaz de sustentar os acordos entre os homens não é senão a confiança no que é dito. O juramento é uma “afirmação religiosa” na medida em que aquilo que foi prometido deve ser mantido “como se Deus fosse testemunha disso”. Mas o que sustenta a promessa não é o temor aos deuses e sim a força (*vis*) do próprio juramento, que deriva da fé entre os homens.

É decisiva a argumentação com a qual Cícero fundamenta, nesse momento, a *vis* do juramento. Ela não diz respeito à ira dos deuses, que não existe (*quae nulla est*), mas à confiança (*fides*). A obrigatoriedade do juramento não deriva, portanto, segundo a opinião demasiadamente repetida pelos estudiosos modernos, dos deuses, que foram chamados apenas como testemunhas, mas do fato de que o mesmo se situa no âmbito de um instituto mais amplo, a *fides*, que regula tanto as relações entre os seres humanos, quanto aquelas entre os povos e as cidades. ‘Quem viola um juramento, viola a confiança’.³³

O que pode então significar o testemunho dos deuses? Segundo Agamben, não se trata do sentido técnico de testemunho, em que alguém comprova um fato. Pois o fato a ser comprovado é a própria enunciação, seu poder significante. Assim, aquilo de que os deuses são testemunhas é a própria linguagem.

(...) o Deus invocado no juramento não é propriamente a testemunha da asserção ou da imprecação, mas ele representa, ele é o próprio evento de linguagem no qual palavras e coisas se conectam indissolivelmente. Cada nomeação, cada ato de palavra é, nesse sentido, um juramento, no qual o *logos* (quem fala no *logos*) se compromete a cumprir a sua palavra, jura sobre a sua veridicidade, sobre a correspondência entre palavras e coisas que nele se realiza. E o nome do Deus nada mais é do que o sigilo dessa força do *logos* – ou, no caso em que ela deixa de existir no perjúrio, da maldição que assim foi efetivada.³⁴

³² AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, pp. 29-30.

³³ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 31.

³⁴ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 56.

Não se trata, portanto, da submissão dos homens à ordem ou à palavra divina, que serve apenas como exemplo do bem-dizer. Jura-se em nome de Deus porque este é o nome por excelência, aquele em que *ser* e *dizer* coincide, aquele que *é*. Mas toda linguagem nomeia e todo nome é um juramento. É o que estaria sugerido na investigação de Wittgenstein, em *Da Certeza*, sobre a segurança do nome próprio. Sem a certeza do nome, explica Agamben, não é possível falar ou julgar qualquer coisa. Mas “não se trata de uma certeza de tipo lógico ou empírico (...), e sim de algo parecido com uma ‘regra’ do jogo que é a linguagem”.³⁵ Jogo que implica um risco, pois aquele que fala não tem como garantir a eficácia de suas palavras senão empenhando-se nelas, colocando a si mesmo como fato decisivo.³⁶ É por essa fiança que ele alcança o crédito das outras pessoas, também elas participantes do jogo.

Arendt provavelmente concordaria com esta formulação, pois ela conserva elementos caros à sua compreensão da política, tais como a pura contingência das ações humanas (a incerteza de nossos ditos e feitos), a coragem de arriscar-se no âmbito público e o papel da confiança recíproca na constituição do mundo comum. Talvez o desfecho de Agamben também lhe parecesse aceitável. O juramento é tomado como marca da experiência em que o homem constitui-se como ser que fala; e o engajamento da própria vida na enunciação, como consagração do ser vivo à palavra. A capacidade discursiva dos homens – em que se radica toda vida política – surgiria “no momento em que o ser vivo, que se encontrou cooriginariamente exposto tanto à possibilidade da verdade quanto à da mentira, se empenhou em responder pelas suas palavras com sua vida, em testemunhar por elas na primeira pessoa”.³⁷ Esta posição auto-referencial parece estar em perfeita sintonia com a tentativa arendtiana de pensar a vinculação entre os homens sem o recurso a qualquer instância superior. O fundamento da linguagem – portanto, da comunidade política – é um lugar vazio.

O elemento decisivo que confere à linguagem humana as suas virtudes peculiares não reside no instrumento em si mesmo, mas no lugar que ele confere ao ser que fala, enquanto disponibiliza dentro de si uma forma de vazio que o locutor toda vez deve assumir para falar. (...) O homem é o ser vivo que, para falar, deve dizer ‘eu’, ou seja, deve ‘tomar a palavra’, assumi-la e torná-la própria³⁸.

Neste sentido, pensando o ato de jurar ‘em nome de Deus’, talvez possamos reler Derrida compreendendo que a *última instância* não se impõe sobre os homens como uma certeza definitiva e absoluta, mas é apenas mais uma – embora a mais

³⁵ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 64.

³⁶ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, pp. 66, 68, 79 e 82.

³⁷ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 80.

³⁸ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 82.

perfeita – das *contra-assinaturas* possíveis³⁹. Honig afirma que Arendt forneceria “uma forma alternativa de autoridade” para as comunidades modernas, cujo laço não seria firmado pela crença em divindades ou mitos, mas por “práticas linguísticas comuns”.⁴⁰ Mas se Agamben está certo a respeito do “nexo ético (...) que une as palavras, as coisas e as ações humanas”⁴¹ desde o passado remoto, seria preciso considerar se esta autoridade alternativa não estaria à disposição em toda promessa.

THE “PROBLEM OF ABSOLUT” IN THE FOUNDATION OF NEW POLITICAL COMMUNITIES: THINKING ARENDT BETWEEN DERRIDA AND AGAMBEN

Abstract: This essay is composed in three parts. First, it retraces the main arguments of Hannah Arendt’s *On Revolution* concerning what she names the “problem of Absolut” in the foundation of new political communities, mainly the way this problem emerges in the American Revolution. Then it shows the interpretation of Bonnie Honig, who seeks both confronting and reconciling the writings of Arendt and Jacques Derrida about the Declaration of Independence. Finally it suggests that the problem of foundation and permanence of communities can also be understood in the light of recent inquiries of Giorgio Agamben about oath as political principle.

Keywords: Absolut – foundation – confidence – community – performative.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *O Sacramento da Linguagem: Arqueologia do juramento*. (Trad.: Selvino Assmann). Belo Horizonte: UFMG, 2011.

AUSTIN, J. *How To Do Things With Words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. (Trad.: Denise Bottmann). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DERRIDA, J. “Declarations of Independence”. *New Political Science*, vol. 7, n.1, 1986, pp. 7-15. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/07393148608429608>. Último acesso: 09/10/12.

³⁹ Como indica o vocábulo *signature* do Dicionário Derrida, de Simon Wortham, “a validade da assinatura é sempre e tão somente concedida por força de sua comparabilidade com outra” (New York, London: Continuum, 2010, p. 181). O que é necessário para produzir o efeito desejado é a possibilidade de repetições sempre únicas, não uma assinatura original a partir da qual as demais seriam forjadas.

⁴⁰ HONIG, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida...”, p. 102

⁴¹ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 81.

_____. “História da Mentira: prolegômenos”. *Estudos Avançados*, vol. 10, n. 27, 1996, pp. 7-39. Disponível em: <http://www.scificircle.com/pt/87204/historia-mentira-prolegomenos/>. Último acesso: 31/08/13.

HONIG, B. “Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic”. *American Political Science Review*, n. 85, 1991, pp. 97-113.

TRADUÇÃO CULTURAL E POLÍTICA EM HOMI BHABHA: RECEPÇÃO DE *A TAREFA DO TRADUTOR* DE WALTER BENJAMIN

Rodrigo Souza Fontes de Salles Graça¹

Resumo: Neste artigo é realizada análise do conceito de tradução cultural nos escritos do crítico literário Homi Bhabha (da década de 1980 a 2000) a partir de sua recepção de *A Tarefa do Tradutor* (1921), de Walter Benjamin. São destacadas a política e a noção de cultura implicadas na elaboração do conceito de tradução cultural, tendo em vista o vocabulário “benjaminiano”, tais como traduzibilidade, intraduzível, intenção (intencionalidade) e outros. Para tanto, são brevemente perpassadas as referências de Bhabha: à literatura de Salman Rushdie, às migrações contemporâneas e aos documentos da Índia colonial. Argumentamos que a recepção de *A Tarefa do Tradutor* mostra-se seminal nos textos de Bhabha para proposta político-analítica de destaque da alteridade pela tradução cultural.

Palavras-chave: tradução cultural – Homi Bhabha – Walter Benjamin – política – cultura.

Referenciais para elaboração do conceito de tradução cultural em Homi Bhabha

O conceito de tradução cultural já havia sido desenvolvido na antropologia social britânica desde a primeira metade do século XX.² Com o crítico literário Homi Bhabha, observamos sua formulação nas décadas de 1980 e 1990, não tanto a partir de uma inflexão do uso feito pela antropologia social, mas em partes - como se busca argumentar - a partir das apropriação das considerações sobre a tradução em *A Tarefa do Tradutor* (*Die Aufgabe des Übersetzers*), de Walter Benjamin.

Escrito por Benjamin como introdução a sua tradução de *Tableaux Parisiens*, de Charles Baudelaire, o ensaio *A Tarefa do Tradutor* (1921) obteve, posteriormente, vasto impacto na teoria da tradução, perpassando autores como Paul de Man, Jacques Derrida, Haroldo de Campos entre outros.³ Em Homi Bhabha, tal recepção adquire certa especificidade⁴ por ser transposto para pensar certa concepção de “cultura”; malgrado em

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR); Consultor Socioambiental. E-mail: rodrigofs@yahoo.com.br.

² Ver: ASAD, *The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology*.

³ LAGES. *Walter Benjamin. Tradução e Melancolia*, p.161.

⁴ Ver que no texto supracitado de Asad também encontramos realizado a aproximação entre tradução e cultura, em partes, a partir da apropriação de *A Tarefa do Tradutor*.

A Tarefa do Tradutor não encontrarmos, segundo Susana Kampff Lages, algo equivalente a uma “dimensão antropológica ou culturalista manifesta”.⁵ Para Lages, Bhabha realiza “espécie de paráfrase da teoria da linguagem e da tradução de Benjamin”.⁶ Sherry Simon afirma que diferentemente de Gayatri Spivak, que na perspectiva pós-colonial desenvolve uma reflexão mais detida sobre tradução linguística e de obras literárias, Bhabha retoma uma forma “metaforizada” da tradução para pensar a cultura.⁷ Peter Burke destacará de modo abrangente o conceito de tradução cultural (não apenas aquele exposto por Homi Bhabha) também enquanto recurso “metafórico”.⁸ Sobre o uso “metafórico” da *tradução cultural* em Bhabha podemos, junto com Schmidt, compreendê-lo como parte da estratégia metodológica e estilística de iterabilidade:

A premissa sobre a iterabilidade, definida por Derrida como condição de sentido – alguma coisa só faz sentido se enunciada dentro de determinadas condições de repetição – é, de certa maneira, incorporada e modalizada na enunciação de Bhabha. Isso explica porque, no seu discurso, ele cita, enxerta e reinscreve noções elaboradas por inúmeros pensadores e críticos, do passado e do presente, e provenientes de diferentes tendências teóricas, constituindo o seu discurso como um ato que dá origem a algo novo em termos de um fazer teórico.⁹

De todo modo, como poderemos notar, Bhabha aproxima sua teoria da cultura à linguagem.

Em entrevista de 1990, encontramos destacado em Bhabha a importância da recepção do pensamento benjaminiano para o desenvolvimento do seu conceito de cultura e tradução cultural:

O pressuposto de que em algum nível todas as formas de diversidade cultural possam ser compreendidos nas bases de um conceito universal-particular, seja “ser humano”, “classe” ou “raça”, pode ser tanto perigoso quanto limitante ao tentar-se compreender os modos em que cada prática cultural constrói seu próprio sistema de significação e de organização social. Relativismo e universalismo ambos têm suas formas radicais, mas mesmo estes são basicamente parte do mesmo processo. Deste ponto gostaria de introduzir a noção de “tradução cultural” (e o meu uso é desenvolvido a

⁵ LAGES, *Walter Benjamin. Tradução e Melancolia*, p.170.

⁶ LAGES, *Walter Benjamin. Tradução e Melancolia*, p.181.

⁷ SIMON, “La culture transnationale en question: visées de la traduction chez Homi Bhabha et Gayatri Spivak”, p.46.

⁸ BURKE, *Cultural Hybridity*, p.60.

⁹ SCHMIDT, “O pensamento compromisso de Homi Bhabha: notas para uma introdução”, p.33.

partir das observações originais de Walter Benjamin sobre a tarefa da tradução e a tarefa do tradutor) para propor que todas as formas de cultura são de alguma forma relacionadas entre si pela cultura ser formada através da significação ou atividade simbólica [...].¹⁰

Como podemos notar acima, “cultura” é compreendida enquanto atividade de significação ou simbólica, tendo as observações de Walter Benjamin como referência. Para o crítico literário, a tradução cultural se torna aspecto referencial para pensar tal atividade de forma outra que não aquela enquadrada na perspectiva da diversidade cultural. Trata-se, entre outros aspectos, de desfazer-se de pressuposto assumido também por diferentes vieses de representação da alteridade reunidos por Bhabha sob o signo da Teoria Crítica ocidental. O autor se refere criticamente com maior ênfase a determinadas perspectivas ditas pós-estruturalistas que, ao se voltarem para alteridade, acabam apenas por enquadrá-las enquanto auto fechamento teórico (*O Compromisso com a Teoria*, artigo publicado em 1989):

O que está em jogo quando se chama a teoria crítica de “ocidental”? Essa é, obviamente, uma designação de poder institucional e eurocentrismo ideológico. A teoria crítica frequentemente trata de texto no interior de tradições e condições conhecidas de antropologia colonial, seja para universalizar seu sentido dentro de seu próprio discurso acadêmico e cultural, seja para aguçar sua crítica interna do signo logocêntrico ocidental, do sujeito idealista ou mesmo das ilusões e desilusões da sociedade civil. Esta é uma manobra do conhecimento teórico, onde, tendo-se aberto o abismo da diferença cultural, um mediador ou metáfora da alteridade deverá conter os efeitos da diferença. Para que seja institucionalmente eficiente como disciplina, deve-se garantir que o conhecimento da diferença cultural exclua o Outro; a diferença e a alteridade tornam-se assim a fantasia de um certo espaço cultural ou, de fato, a certeza de uma forma

¹⁰ “The assumption that at some level all forms of cultural diversity may be understood on the basis of a particular universal concept, whether it be ‘human being’, ‘class’ or ‘race’, can be both very dangerous and very limiting in trying to understand the ways in which cultural practices construct their own systems of meaning and social organization. Relativism and universalism both have their radical forms, which can be more attractive, but even these are part of the same process. At this point, I would like to introduce the notion of ‘cultural translation’ (and my use of the word is informed by the very original observations of Walter Benjamin on the task of translation and task of translator) to suggest that all forms of cultures are in some way related to each other because culture is a signifying or symbolic activity. The articulation of cultures is possible not because of the familiarity or similarity of contents, but because all cultures are symbol-forming and subject-constituting, interpellative practices [...]”. RUTHERFORD et al. *The Third Space*. Interview with Homi Bhabha, p.209.

de conhecimento teórico que desconstrua a “vantagem” epistemológica do ocidente. [...] O déspota turco de Montesquieu, o Japão de Barthes, China de Kristeva, os índios nhamiquara de Derrida, os pagãos Chashinahua de Lyotard, todos são parte desta estratégia de contenção onde o Outro texto continua sempre sendo o horizonte exegético da diferença nunca o agente ativo da articulação. O Outro é citado, mencionado, emoldurado, iluminado, encaixado na estratégia de imagem/contra-imagem de um esclarecimento serial. A narrativa e a política *cultural* da diferença tornam-se o círculo fechado da interpretação. O Outro perde seu poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional.¹¹

O conceito de tradução cultural encontra-se assim em vínculo direto a uma contraproposta política de evidenciar a alteridade que perpassa a reflexão sobre a cultura como atividade política de significação. Passemos então a formulação do conceito de tradução cultural em Bhabha, a partir da sua recepção de *A Tarefa do Tradutor* de Walter Benjamin.

Tradução cultural e cultura

Um dos aspectos centrais dessa recepção em Bhabha é a ênfase no caráter descentrado das culturas que a noção benjaminiana de tradução auxiliaria a explorar. Bhabha destaca a relativa abertura ou a não totalização das culturas a partir da interpretação em *A Tarefa do Tradutor* da incompletude ou não acabamento das obras literárias e das línguas. A definição mesma de cultura perpassa aquela de tradução. Recorremos novamente a trecho da entrevista de Bhabha:

O “original” está sempre aberto para a tradução por isso não se pode afirmar que haja um momento prioritário total de ser e sentido – uma essência. O que isso significa é que toda cultura é constituída somente em relação à alteridade interna ao seu próprio processo de formação simbólica, tornando-se assim estruturas descentradas – através deste deslocamento ou limiar existe a possibilidade de articulação de diferentes, mesmo incomensuráveis, práticas culturais e prioridades.¹²

¹¹ BHABHA, “O compromisso com a teoria”, p. 59.

¹² “The “originary” is always open to translation so that it can never be said to have a totalized prior moment of being or meaning – an essence. What this really means is that cultures are only constituted in relation to that otherness internal to their own symbol-forming activity, which makes them decentered structures – through that displacement, or liminality opens up the possibility of articulating different, even

Haveria descentramento na atividade simbólica da cultura análoga àquela explicitada em *A Tarefa do Tradutor*. O crítico indiano busca, desse modo, se afastar de uma concepção de cultura enquanto totalidade essencial, presente em determinadas formulações multiculturalistas, para afirmar a articulação entre culturas – devemos destacar que o autor se refere com frequência a culturas enquanto cultura híbrida.¹³ Bhabha se apropria de Benjamin interpretando a não-valorização da totalidade do original ou da prioridade do mesmo. É necessário compreender tal formulação no âmbito da diferença cultural, pois, para o crítico, enquanto na matriz da diversidade cultural ocorre “o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados”¹⁴ na diferença cultural atém-se às “fronteiras significatórias das culturas, onde significados e valores são (mal) lidos ou signos são apropriados de maneira equivocada”.¹⁵

Voltemos ao texto de Benjamin *A Tarefa do Tradutor* e observemos que, para o filósofo, as obras literárias ou as línguas adquirem sentidos, ou a sua “sobrevida” (*Überleben*) na tradução. Citamos trecho de *A Tarefa do Tradutor*:

Pois vale o princípio: se a tradução é uma forma, a traduzibilidade deve ser essencial a certas obras – o que não quer dizer que a tradução seja essencial para elas, mas que uma determinada significação contida nos originais se exprime em sua traduzibilidade. É mais do que evidente que uma tradução, por melhor que seja, jamais poderá significar algo para o original. Entretanto, graças à traduzibilidade do original, a tradução se encontra com ele em íntima conexão. E, aliás, essa conexão é tanto mais íntima quanto para o próprio original ela mais nada significa. Como as manifestações da vida estão intimamente ligadas ao ser vivo, sem significarem nada para ele, assim a tradução procede do original. Na verdade, ela não deriva tanto de sua vida mas de sua “sobrevida” (*Überleben*). Pois a tradução é posterior ao original e assinala, no caso de obras importantes, que jamais encontram à época de sua criação seu tradutor de eleição, o estágio de sua “pervivência”.¹⁶

O que se mostra indicado na noção de tradução em Benjamin e em Bhabha é enfatizado e reapropriado, é a referência à “sobrevida” ou “pervivência” das obras literárias e das línguas; não enquanto imitação ou produção de cópia idêntica, mas antes, como

incommensurable cultural practices and priorities”. RUTHERFORD et al, *The Third Space*. Interview with Homi Bhabha, p. 210-211.

¹³ Bhabha relaciona diretamente tradução cultural ao termo cultura híbrida. Ver: RUTHERFORD et al, *The Third Space*. Interview with Homi Bhabha, p. 211. Sobre o caráter político da noção de cultura híbrida, ver: YOUNG, Robert. *White Mithologies: Writing history and the West*.

¹⁴ BHABHA, “O compromisso com a teoria”, p.63.

¹⁵ BHABHA, “O compromisso com a teoria”, p.63.

¹⁶ BENJAMIN, *A Tarefa do Tradutor*, p.103-104.

transformação na qual sobrevivem aspectos que se exprimem pela traduzibilidade do original. Ou seja, determinados aspectos se tornam explícitos apenas enquanto transformação na tradução. Nota-se, complementarmente, o trecho em *A Tarefa do Tradutor* no qual, após ser apontado para a possibilidade da afinidade entre as diversas línguas, é elaborada crítica à teoria da tradução baseada na imitação; o caráter de transformação na tradução é em seguida destacado:

Para compreender a autêntica relação existente entre o original e tradução cabe fazer um exame, cujo propósito é absolutamente análogo ao dos argumentos com os quais a crítica epistemológica deve comprovar a impossibilidade de uma teoria da cópia ou da reprodução do objeto. Se com isto se demonstra não ser possível haver objetividade (nem mesmo a pretensão a ela) no processo de conhecimento, caso este consista apenas de cópias do real, então pode-se também comprovar não ser possível existir uma tradução, caso esta, em sua essência última, ambicione alcançar alguma semelhança com o original. Pois na sua “pervivência” (que não mereceria tal nome, se não fosse transformação e renovação de tudo aquilo que vive), o original se modifica. Existe uma maturação póstuma mesmo das palavras que já se fixaram: o que à época do autor pode ter obedecido a uma tendência de sua linguagem poética, poderá mais tarde esgotar-se; tendências implícitas podem surgir como novas da forma criada. Aquilo que antes era novo, mais tarde poderá soar gasto; o que antes era de uso corrente pode vir a soar arcaico (...). Tão longe a tradução está de ser a equação estéril entre duas línguas mortas que, precisamente a ela, dentre todas as formas, a ela mais propriamente compete atentar para aquela maturação póstuma da palavra estrangeira, e para as dores do parto de suas próprias palavras.¹⁷

Em consonância com esses aspectos da tradução em Benjamin, para Bhabha, a tradução cultural se mostra a forma pela qual “o novo entra no mundo”.¹⁸ O descentramento – que seria constituinte das culturas em geral e lhes dotariam de caráter dinâmico –, em específico, a situação de grupos minoritários em migração na contemporaneidade ou as enunciações na Índia colonial dos séculos XVIII e XIX, seriam alguns entre outros referenciais pelos quais são destacadas e analisadas relações culturais e políticas como tradução ou tradução cultural. Observa-se abaixo, novamente, o privilégio dado por Bhabha à transformação na caracterização das culturas de modo amplo:

¹⁷ BENJAMIN, *A Tarefa do Tradutor*, p.107-108.

¹⁸ BHABHA, “Como o Novo Entra no Mundo”, p.292.

Nós somos resistentes em pensar como o ato de significação, o ato de produzir ícones e símbolos, produzir os mitos e metáforas pelas quais nós vivemos a cultura, deve sempre – em virtude do fato delas serem formas de representação – ter sempre dentro delas limite de auto-alienação [...]. Por tradução eu antes de tudo me refiro ao processo pelo qual, no sentido de objetificar um significado cultural, sempre tem que haver um processo de alienação e secundarização *em relação a si mesmo*. Nesse sentido não existe “si mesmo” ou “para si mesmo” nas culturas porque estas são sempre sujeitas a intrínsecas formas de tradução. Esta teoria da tradução é próxima a teoria da linguagem como parte do processo de traduções – usando esta palavra como anteriormente, não no sentido linguístico estrito de tradução como na “tradução do livro inglês para o francês”, mas como um motivo ou tropo como Benjamin sugere para a atividade de deslocamento dentro do signo linguístico.¹⁹

Bhabha enfatiza a proximidade entre a teoria da linguagem e a teoria da cultura, a partir da tradução: o deslocamento dentro do signo linguístico como matriz referencial. Segue-se que este descentramento da traduzibilidade das culturas deve ser compreendido a partir da transposição de características complementares da tradução indicada em Benjamin e referidas em Bhabha: a intraduzibilidade/intraduzível ou a estrangeiridade das línguas (*Foreignness of Languages*).²⁰ A partir também dessas caracterizações, Bhabha visa pensar não apenas o deslocamento das culturas, mas a sua não assimilação totalizante. Ligado a este referencial benjaminiano, o autor pensa uma concepção de signo próxima ao de Bakhtin - e também interpretada por Bhabha, no próprio Benjamin - que, como argumenta Menezes de Souza, reinscrita sócio-historicamente.²¹ Citamos passagem do

¹⁹ “We are very resistant to thinking how the act of signification, the act of producing the icons and symbols, the myths and metaphors through which we live culture, must always – by virtue of the fact that they are forms of representation – have within them a kind of self-alienating limit [...]. By translation, I first of all mean a process by which, in order to objectify cultural meaning, there always has to be a process of alienation and of secondariness in *relation to itself*. In that sense there is no ‘in itself’ and ‘for itself’ within cultures because they are always subject to intrinsic form of translation. This theory of culture is close to a theory of language, as part of a process of translations – using that word as before, not in strict linguistic sense of translation as in a ‘book translated from French into English’, but as a motif or trope as Benjamin suggests for the activity of displacement within the linguistic sign”. RUTHERFORD et al, *The Third Space*. Interview with Homi Bhabha, p.210.

²⁰ Bhabha retoma as considerações de *A Tarefa do Tradutor* respeito da traduzibilidade (Übersetzbarkeit) e do intraduzível (Unübersetzbar). Ver: BENJAMIN, *A Tarefa do Tradutor*, p.103-104. Nota-se ainda, a referência a estranheza das línguas (Fremdheit der Sprachen) Ver: BENJAMIN, *A Tarefa do Tradutor*, p.110.

²¹ SOUZA, “Tradução Cultural e Hibridismo em Bhabha”, p.117. Os conceitos de signo e símbolo devem sem dúvida ser mais bem delimitados na obra de Bhabha. Encontraríamos neste âmbito além de Mikhail Bakhtin e do próprio Benjamin, a influência de Jacques Derrida.

artigo *DissemiNação*(1994),de Bhabha, no qual encontramos referência a trecho de *A Tarefa do Tradutor*:

A “estrangeiridade” da língua é o núcleo do intraduzível que vai além da transferência do conteúdo entre textos ou práticas culturais. A transferência de significado nunca pode ser total entre sistemas de significados dentro deles, pois “a linguagem da tradução envolve seu conteúdo como um manto real de amplas dobras... ela significa uma linguagem mais exaltada do que a sua própria e, portanto, continua inadequada para seu conteúdo, dominante e estrangeiro”.²²

O “núcleo do intraduzível” ou a “estrangeiridade”, referidos a partir de Benjamin, se compõem para Bhabha como a impossibilidade de uma tradução cultural totalizante: não seria possível a mera transferência imitativa e impositiva de significados; enquanto a “estrangeiridade das línguas” remete ao não-acabamento das culturas.

No artigo *DissemiNação* e, indiretamente, em *O Pós-Colonial e o Pós-Moderno*(1992), Bhabha também retoma o conceito e as considerações de Benjamin sobre tradução para refletir sobre discursos que, na contemporaneidade, buscam produzir uma unidade homogênea, seja na concepção de “nação” ou na concepção de “povo”. O autor argumenta haver uma “incomensurabilidade” entre o posicionamento pedagógico de Estados-Nação na contemporaneidade, que visa criar identidades compactas a partir da “origem comum”, e a condição performativa, de repetição “sobrevivente” e migrante da criação de identificações e do cotidiano de grupos marginalizados.²³ Assim, Bhabha busca também na chave da tradução cultural apontar os processos de circulação global de migrantes e signos como possibilidade de questionamento de narrativas homogeneizadoras:

A cultura como estratégia de sobrevivência é tanto transnacional como tradutória [...]. A cultura é tradutória porque essas histórias espaciais de deslocamento – agora acompanhadas pelas ambições territoriais das tecnologias ‘globais’ da mídia – tornam a questão de como a cultura significa, ou o que é significado por cultura, um assunto bastante complexo. [...] A dimensão transnacional da transformação cultural – migração, diáspora, deslocamento, relocação - torna o processo de tradução cultural uma forma complexa de significação. O discurso natural(izado), unificador, da “nação”, dos “povos” ou da tradição “popular” autêntica, não pode ter referências imediatas. A grande, embora desestabilizadora, vantagem dessa

²² BHABHA, “DissemiNação”, p.230.

²³ BHABHA, “DissemiNação”, p.240.

posição é que ela torna progressivamente conscientes da construção da cultura e da invenção da tradição.²⁴

Frente à totalização dos discursos nacionais e de determinadas perspectivas multiculturalistas – a oposição aqui é ao conceito de diversidade cultural - Bhabha propõe novamente o conceito de diferença cultural. Neste opera aquele de tradução cultural. Para o crítico literário, haveriam elementos essencializadores que sustentam a autoridade política. O tipo ideal da condição tradutória do migrante pode, potencialmente, subverter o “discurso natural(izado), unificador, da ‘nação’, dos ‘povos’, da tradição ‘popular’ autêntica [...]”. Com essa perspectiva política, alçada a partir da tradução cultural, para Bhabha, trata-se de “[...] rearticular a soma do conhecimento a partir da posição de significação da minoria, que resiste à totalização [...]”.²⁵ Nesse âmbito, o autor se refere novamente à formulação do conceito de tradução cultural a partir dos referenciais benjaminianos, em particular, aquele de estrangeiridade:

O argumento de Benjamin pode ser reelaborado em uma teoria da diferença cultural. É somente se envolvendo com o que ele denomina o ‘ambiente lingüístico mais puro’ – o signo como algo anterior a qualquer lugar de sentido – que o efeito de realidade do conteúdo pode ser dominado, o que torna então todas as linguagens culturais ‘estrangeiras’ a elas mesmas. No ato da tradução, o conteúdo “dado” se torna estranho e estranhado, e isso, por sua vez deixa a linguagem da tradução, *Aufgabe*, sempre em confronto com seu duplo, o intraduzível – estranho e estrangeiro.²⁶

Através da interpretação, em Benjamin, da arbitrariedade do signo – interpretação certamente contestável a partir de outras leituras de Benjamin – trata-se, para Bhabha, de notar que as “significações sociais estão elas mesmas sendo constituídas no ato da enunciação [...]”²⁷; o que não submete o signo a uma estrutura fixa. A resistência aos processos de totalização do discurso nacional se desenvolve nesse caráter performativo e tradutório, no sentido indicado da dinâmica das culturas, as quais, potencialmente, podem redefinir-se nas enunciações. A significação do signo está sempre sendo reinscrita.

Podemos notar aspectos complementares sobre tradução cultural na análise de Bhabha sobre obra de Salman Rushdie, *The Satanic Verses*, sobretudo no que diz respeito a certo tipo ideal da condição migrante. Nas abordagens da referida obra, Bhabha ressalta a

²⁴ BHABHA, “O Pós-colonial e o Pós-moderno”, p.241.

²⁵ BHABHA, “DissemiNação”, p.228.

²⁶ BHABHA, “DissemiNação”, p.230-231.

²⁷ BHABHA, “O Pós-colonial e o Pós-moderno”, p.241.

dinâmica da condição do migrante valendo-se dos termos traduzibilidade e o intraduzível (intraduzibilidade). A vida de dois migrantes indianos narrada na obra de ficção de Rushdie, entre a “nacionalidade inglesa” e àquela “indiana”, representaria, para Bhabha, aspectos referenciais da condição migrante e da diáspora. A análise de Bhabha em *Como o Novo Entre no Mundo*, a respeito da personagem Chamcha, ator em Londres transformado em Bode, resume esta caracterização:

Chamcha, o grande projetor de vozes, o prestidigitador de personas, transformou-se em um Bode e voltou de quatro para o gueto, para seus compatriotas migrantes desprezados. Em seu ser mítico ele se tornou a figura “fronteira” de um deslocamento histórico em massa – a migração pós-colonial – que não é apenas uma realidade transicional mas também um fenômeno “tradutório”. [...] Chamcha está, pois, literalmente, no entre-meio entre duas condições de fronteira. De um lado ele tem sua senhora Hind, que esposa a causa do pluralismo gastronômico, devorando os pratos fortemente temperados de Kashmir e os molhos de iogurte de Lucknow, transformando-se na larga massa da terra do próprio subcontinente “pois os alimentos passam por qualquer fronteira que exista”. Do outro lado de Chamcha senta-se seu senhorio Sufyan, o metropolitano “colonial” secular que entende o destino do migrante como o clássico contraste entre Lucrécio e Ovídio. Ao ser traduzido por Sufyan para orientação existencial dos migrantes pós-coloniais, o problema consiste em saber se o cruzamento de fronteiras culturais permite a libertação da essência do eu (Lucrécio) ou se como a cera, a migração só muda a superfície da alma, preservando a identidade sob suas formas proteicas (Ovídio). [...] Esta limiaridade da experiência migrante é mais um fenômeno tradutório do que transicional: não existe resolução para ele porque as duas condições são conjugadas de modo ambivalente na “sobrevivência” da vida migrante. Vivendo nos interstícios de Lucrécio e Ovídio, dividido entre um atavismo “nativista”, até nacionalista, e uma assimilação metropolitana pós, o sujeito da diferença cultural torna-se um problema que Walter Benjamin descreveu como a irresolução, ou limiaridade, da “tradução”, o elemento de resistência no processo de transformação “aquele elemento em uma tradução que não se presta a ser traduzido [...]”. A cultura migrante do “entre lugar” dramatiza atividade da intraduzibilidade da cultura.²⁸

²⁸ BHABHA, “Como o novo entra no mundo”, p.308.

Haveria situação não superável na condição migrante que estaria explicitada na obra de Rushdie: entre a transformação na tradução e a intraduzibilidade (*untranslability*), Bhabha indica a limiaridade da sobrevivência migrante entre “um atavismo nativista” e uma “assimilação metropolitana”. Como indica o crítico, não haveria para essa limiaridade a possibilidade de uma superação dialética.

Os Versos Satânicos teriam explorado longamente a tradução cultural em sua relação com o migrante. Bhabha aborda, nesse âmbito, o uso do nome inferior de Maomé e a atribuição dos nomes das esposas do profeta muçulmano as prostitutas de bordéis no livro de Rushdie²⁹. Tratar-se-ia de referências consideradas sacrílegas por tradições de leitura do Corão, o que por sua vez, geraram debates políticos, polêmicas, uma sentença de morte proferida pelo Aiatolá Khomeini ao autor do livro e muita revolta entre comunidades islâmicas em finais na década de 1980 e na década de 1990. Para Bhabha, tal deslocamento e polêmica constituem uma característica política da tradução cultural.³⁰ A partir do termo benjaminiano de intencionalidade, Bhabha busca explicitar a referência ao Corão na obra de Rushdie, como tradução cultural do livro sagrado para o contexto das migrações contemporâneas.

Poderíamos argumentar, creio que em vez de simplesmente deturpar o Corão, o pecado de Rushdie reside na abertura de um espaço de contestação discursiva que coloca a autoridade do Corão dentro de uma perspectiva do relativismo histórico e cultural. Não é que o “conteúdo” do Corão seja diretamente contestado; ao revelar outras posições e possibilidades enunciativas dentro do quadro de leitura do Corão, Rushdie põe em prática a subversão de sua autenticidade através do ato de tradução cultural – ele realoca a “intencionalidade” do Corão repetindo-a e reinscrevendo-a no cenário do romance das migrações e diásporas culturais do pós-guerra.³¹

Observa-se a referência à “subversão da autenticidade” em sentido próximo àquele relativo à autoridade; a subversão política ocorre a partir do questionamento da autenticidade (ou essencialidade, podemos afirmar) que sustenta a autoridade de determinadas leituras do Corão. A tradução cultural consistiria em realocar o Corão para outras possibilidades de enunciação ou ainda, em outras intencionalidades – este último, referencial benjaminiano pouco desenvolvido nesse artigo de Bhabha de 1994, será abordado a seguir. Trata-se, novamente, de política a partir da contestação da essencialização ou unificação de determinando signo. Rescrever a intencionalidade do

²⁹ BHABHA, “Como o novo entra no mundo”, p.308.

³⁰ BHABHA, “Como o novo entra no mundo”, p.310.

³¹ BHABHA, Como o novo entra no mundo, p.310.

Corão num novo “cenário” (aquele das migrações contemporâneas), realizar essa denominada forma de tradução cultural, possibilita o questionamento da totalidade ou originalidade da cultura: “[...] seus valores e efeitos (político, social, cultural) tornam-se inteiramente incomensuráveis com as tradições de interpretação teológica ou histórica as quais formaram a cultura recebida de leitura e escrita corânica”.³² No processo de tradução cultural revela-se a estrangeiridade presente nas culturas ou ainda, a possibilidade de seu desmembramento em signos a serem ressignificados. Desta forma, pensar a cultura como tradução cultural permite à Bhabha refletir sobre a reapropriação discursiva de minorias – e, principalmente, a partir da condição migrante de grupos minoritários – como potencial político, no sentido de que nos processos de ressignificação questiona-se a autoridade dos sistemas culturais que se impõem. Os referenciais benjaminianos da traduzibilidade, intraduzível, estrangeiridade (estranho) e intencionalidade são retomados por Bhabha para questionar o estatuto da cultura original ou essencial e, desta forma, abordar as formas de estruturação e subversão de autoridade. Contudo, devemos melhor situar a interpretação de Bhabha da noção de intencionalidade (intenção) de Benjamin para compreender sua relação àquela de autoridade e à elaboração conceitual da tradução cultural.

Tradução cultural e política

Se nos artigos da década de 1980 e 1990 a noção de intencionalidade é desenvolvida de modo limitado, em texto introdutório da década de 2000 (*In the Cave of Making: Thoughts on Third Space*) encontramos melhores subsídios para explicar a caracterização de Bhabha. Encontraremos também a oportunidade para perpassar brevemente outros conceitos centrais na política da tradução cultural em Bhabha: aqueles de terceiro espaço e negociação.

No referido texto da década de 2000, Bhabha situa a tradução cultural como referência para o local político denominado terceiro espaço: “Terceiro Espaço, para mim, é impensável fora do local da tradução cultural”.³³ Ainda, o autor enumera referenciais pelos quais passou a notar a importância da tradução cultural; uma delas é a análise de registros sobre a circulação da Bíblia na Índia colonial do século XIX. Já em *Signos Tido Como Milagres* (1985), Bhabha se voltava ao material catequista do século XIX apontando de que modo a recusa hinduísta da equivalência entre os ingleses e a palavra divina se baseava numa ressignificação específica da Bíblia e numa ética alimentar – este exemplo é retomado em *In The Cave of Making* (2009):

³² “[...] their values and effects (political, social, cultural) become entirely incommensurable with traditions of theological or historical interpretation which formed the received culture of Koranic reading and writing.” RUTHERFORD et al, *The Third Space. Interview with Homi Bhabha*, p.212.

³³ BHABHA, *In the Cave of Making: Thoughts on Third Space*, p. IX. “Third Space for me is unthinkable outside of the locality of cultural translation”

As perguntas do nativo transformam literalmente a origem do livro em um enigma. Primeiro: *como pode a palavra de Deus sair das bocas carnívoras dos ingleses?* - uma pergunta que confronta o pressuposto unitário e universalista da autoridade com a diferença cultural de seus momentos históricos de enunciação. E depois: *como pode este ser o Livro Europeu, quando estamos convictos de que é um presente de Deus para nós? Ele o enviou para nós em Hurdwar.*³⁴

“Ao assumir sua postura com base na lei alimentar, os nativos resistem à miraculosa equivalência entre Deus e os ingleses”.³⁵ A Bíblia, longe de se tornar signo necessário da conversão e da autoridade inglesa proposta por missionários ingleses, torna-se referencial de contestação ou objeto de tradução cultural.

Outro exemplo analítico do colonialismo do século XIX é destacado pelo autor para apontar a relação entre o que é denominado terceiro espaço e a tradução cultural. Neste caso o autor retoma a noção de tradução cultural para abordar a tradução de determinada palavra utilizada por missionário cristão para conversão de hinduístas:

Foi o saber local que primeiro me levou ao terceiro espaço pelo episódio da tradução equivocada no contexto do discurso evangélico dedicado a conversão de hinduístas no norte da Índia, no começo do século XIX. Eu me lembro do caso da tradução equivocada do Espírito Santo como *bhoot* (ou “fantasma”) por um missionário que ficou inicialmente afrontado e perplexo que o seu proselitismo majestoso não havia persuadido os nativos amedrontados a adorarem a Santíssima Trindade.³⁶

Segundo Bhabha, o que chamou a sua atenção nessas enunciações não foi, inicialmente, seus usos políticos e abusos (ou falta) da comunicação cultural. Citamos o crítico:

O padre que confundiu o Espírito Santo com fantasma talvez fosse um mal tradutor; os camponeses que demandaram a Bíblia vegetariana talvez fossem astuciosos estrategistas subalternos [...] O que me chamou a atenção foi a emergência de um local dialógico – um momento de

³⁴ BHABHA, *Signos Tido Como Milagres*, p.169.

³⁵ BHABHA, *Signos Tido Como Milagres*, p.170.

³⁶ “It was a local knowledge that first led me to the third space by way of some mi-translations in the context of early 19-century Evangelical discourses dedicated to the conversion of Hindus in Northern India. I remember the case of the Biblical mistranslation of the Holy Ghost as *bhoot*(or “spook”) by a missionary who was at once affronted and perplexed that his purple proselytizing had not persuaded the affrighted natives to embrace the Holy Trinity”. BHABHA, *In the Cave of Making: Thoughts on Third Space*, p. IX.

enunciação, identificação, negociação – que foi subitamente desinvestido de seu domínio ou soberania no meio de um engajamento de forças marcadamente desigual e assimétrico.³⁷

O que opera nesse local de enunciação seria: “[...] na intersecção de diferentes linguas duelando por autoridade, um espaço tradutório de negociação abre-se através do processo de diálogo”.³⁸ A tradução é abordada politicamente como negociação, como diálogo, num determinado espaço em que a autoridade é colocada em questão – o denominado terceiro espaço. Nesse âmbito, as relações assimétricas são desinvestidas de estabilidade. Bhabha complementa a asserção adaptando a distinção benjaminiana entre modo de intenção e objeto de intenção ou o visado e o modo de visar:³⁹

Adaptando um idéia do ensaio *A Tarefa do Tradutor* de Walter Benjamin eu sugiro que a contingência e a indeterminação do discurso resulta de uma distinção *dentro* da intenção linguística que se torna mais facilmente visível pela prática da tradução. O fluxo vivo da significação é difícil de imobilizar [...] porque o signo linguístico continuamente transforma-se de um “objeto” de intenção – o “signo” hindú *booth* equivalente (ou não) ao inglês “fantasma” – para se tornar um “modo” de intenção – a especificidade cultural e discursiva do “signo” como repertório (e reservatório) de significado que não tem equivalente em outra língua.⁴⁰

Bhabha interpreta a concepção benjaminiana de modo de intenção (modo de visar) destacando a especificidade cultural que adquirem os signos na enunciação. A tradução cultural opera processos de relação entre modos de intenção (modo de visar) e objetos de

³⁷ “The priest who mistook the Holy Ghost for a spook was perhaps a bad translator; the peasants who demanded a vegetarian bible were perhaps, shrewd, subaltern strategists.[...] What struck me with some force was the emergence of a dialogical site – a moment of enunciation, identification, negotiation – that was suddenly divested of its mastery or sovereignty in the midst of a markedly asymmetrical and unequal engagement of forces”. BHABHA, *In the Cave of Making: Thoughts on Third Space*, p. X.

³⁸ “[...] at the intersection of different languages jousting for authority, a translational space of negotiation opens up through the process of dialogue”. BHABHA, *In the Cave of Making: Thoughts on Third Space*, p. X.

³⁹ Ver: BENJAMIN, *A Tarefa do Tradutor*, p.109.

⁴⁰ “Adapting an idea from Walter Benjamin’s essay *The Task of the Translator*, I would suggest that the contingency and indeterminacy of discourse results from a distinction within linguistic intention that is made more easily visible by the practice of translation. The living flux of meaning is difficult to pin down [...], because the linguistic sign continually shifts from being an “object” of intention – a Hindi “sign”, *bhoot*, equivalent (or not) to the English “ghost” – to be coming a “mode” of intention – the cultural and discursive specificity of the “sign” as a repertoire (and reservoir) of meaning that has no equivalence in another language”. BHABHA, *In the Cave of Making: Thoughts on Third Space*, p. X-XI.

intenção (visado), todavia ocorrendo não enquanto imitação, mas transformação e ressignificação: “ A especificidade da significação não pode ser reproduzida num sentido imitativo; está só pode ser re-presentada como uma iteração, re-ínicio da significação que leva o signo(como modo de intenção) para outra vida linguística análoga”.⁴¹ Bhabha adapta a argumentação de Benjamin sobre a diferença na intenção entre o objeto de intenção (visado) e o modo de intenção (modo de visar).⁴² A partir dessa distinção nos trechos acima citados, o autor indiano privilegia tanto mais a crítica a uma noção de tradução como imitação do que uma metafísica em que determinados âmbitos as diversas línguas - ou no caso da tradução cultural, diferentes culturas- são vinculadas, tal como pode ser interpretado no texto de Benjamin. O caráter político da relação e da distinção dos termos referidos é explícito, novamente, em torno da tradução realizada na Índia colonial:

De todo modo, o que aparece no arquivo como a vantagem estratégica do desvantajoso camponês frente ao mando clerical é alcançado por uma estranha divergência ou deslocamento da senda do poder através do ato de significação; este enfatiza o que os semióticos denominam a arbitrariedade do signo. É a abertura ou “vazio” do significante – o movimento intraduzível entre o objeto intencionado e o seu modo de intenção – que possibilita o ato de fala se tornar o portador de intenções motivadas e intenções deliberadas, *in situ*, no momento de sua enunciação. A cifra do significado – a virtualidade e arbitrariedade do signo – é em si um sistema de valor capaz de ser usado, talvez não para falar a verdade do poder, mas para opor uma autoridade ética e política alternativa contra o dogmatismo do poder prevalecente. Assim, nesse momento, a abertura (ao invés do vazio?) do significante subitamente drena a carga de poder mais do que exerce pressão contrária que poderia trazê-la de volta a vida.⁴³

⁴¹ “The specificity of signification cannot be reproduced in an imitative sense; it can only be re-presented as an iterative, re-initiation of meaning that awakens the sign (as mode of intention) to another, analogical linguistic life”. BHABHA, *In the Cave of Making: Thoughts on Third Space*, p. XI.

⁴² Ver: BENJAMIN, *A Tarefa do Tradutor*, p.109.

⁴³ “However, what appears from the archive as the strategic advantage of the disadvantaged peasantry over the commanding clerisy is achieved by a strange divergence or displacement of the path of power through an act of signification that emphasizes what semioticians call the arbitrariness of the sign. It is the openness or “emptiness” of the signifier – the untranslatable movement between the intend object and its mode of intention – that enables a speech-act to become the bearer of motivated meanings and deliberative intentions, *in situ*, at the moment of its enunciation. The cipher of meaning – the virtuality and arbitrariness of the sign – is itself a value-system capable of being used, not perhaps to speak truth to power, but to pit an alternative ethical and political authority against the dogmatism of prevailing power. For, at this moment, the openness (rather than emptiness?) of the signifier suddenly drains the charge of power rather than exerting a

A partir da tradução como modo de intenção e intraduzibilidade, Bhabha refere-se a: transformação do significado para uma outra “vida linguística análoga” e, novamente, a impossibilidade de uma mera imposição de significados na transformação. Desse modo, destaca-se o aspecto político. Para Bhabha, a política deve ser notada no aspecto de significação que constitui as culturas. A Bíblia, na Índia colonial, não se torna signo imediato da conversão e da autoridade inglesa visada, assim como a palavra do catequista pode incorrer em equívocos-transformações, como na relação entre “bhoot” e “ghost”. O Corão pode ser repetido em outros modos de intenção não autorizados por diversas tradições de leitura (ou modos de intenção), para se referir a determinados aspectos da condição migrante; o tipo ideal da condição do migrante apontado por Bhabha, seu “entre-lugar”, contrapõe-se a construção de discursos homogeneizantes do “povo” e da “nação”. Ou ainda, a condição migrante evidenciaria o aspecto da “intraduzibilidade da cultura”:

A cultura migrante do “entre-lugar”, a posição minoritária, dramatiza a atividade da intraduzibilidade da cultura; ao fazê-lo, ela desloca a questão da apropriação da cultura para além do sonho assimilacionista, ou do pesadelo racista, de uma “transmissão total de conteúdo”, em direção a um encontro com o processo ambivalente de cisão e hibridização que a marca a identificação com a diferença da cultura.⁴⁴

Nesse caso, a intraduzibilidade se refere à impossibilidade de uma assimilação completa dos migrantes nas metrópoles “ocidentais” e, ao mesmo tempo, a não-fixação numa origem prévia determinada.

Como notado em Bhabha, a recepção de *A Tarefa do Tradutor* de Benjamin auxiliaria na elaboração do conceito de tradução cultural tendo em destaque o deslocamento de relações assimétricas de poder/autoridade que conformam relações de alteridade. Desta forma, na perspectiva o autor, a partir da tradução cultural (e da diferença cultural), a alteridade, ao invés de ser apresentada como auto fechamento teórico – tal como o crítico indiano havia apontado a respeito de determinadas abordagens da alteridade pelo pós estruturalismo – seria parte enunciativa e desestabilizadora no interior dos discursos que se pretendem preponderantes e homogêneos. De todo modo, como salienta Sergio Costa sobre política em Bhabha: “[...] a possibilidade de resistência política, para Bhabha, está subordinada, irremediavelmente, ao princípio da casualidade: a resistência não pode ser um ato volitivo do sujeito; tal se dá nas interações”.⁴⁵ No âmbito da tradução cultural, não se trata de identificar formas “puras” subversivas no discurso de

counter-pressure that would spark it back to life”. BHABHA, In the Cave of Making: Thoughts on Third Space, p. XI.

⁴⁴ BHABHA, “Como o novo entra no mundo”, p.308.

⁴⁵ COSTA, “Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial”, p.126.

grupos étnicos na Índia colonial ou ainda de imigrantes na Europa de finais do século XX ou início do século XXI, trata-se de apontar os modos de emergência política na interação. A partir desses referenciais benjaminianos deve-se avaliar os potenciais e limites político-analíticos das contribuições de Homi Bhabha.

CULTURAL TRANSLATION AND POLITICS IN HOMI BHABHA: WALTER BENJAMIN'S *THE TASK OF THE TRANSLATOR* RECEPTION

Abstract: On this article is developed a cultural translation's concept analysis of Homi Bhabha's writes (from 1980th to 2000th) from his reception of Walter Benjamin's *The Task of The Translator*. It highlights political and culture's concept implied on *cultural translation* concept elaboration considering "benjaminian's" vocabulary such as *translability*, *untranslatable*, *intention (intencionality)* among others. To this end, it is briefly approached to Bhabha's reference: to Salman Rushdie's literature, to contemporary migrations, and colonial India's documents. We argue that *The Task of the Translator's* reception is seminal on Bhabha's writes to political-analitical propose to foreground otherness by *cultural translation*.

Keywords: cultural translation – Homi Bhabha – Walter Benjamin – politics – culture.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ASAD, Talal. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In: (Org) CLIFFORD, James; MARCUS, George. *The poetics and politics of ethnography*. University of California Press: Los Angeles, 1986.

BENJAMIN, Walter. A Tarefa do Tradutor. Tradução: Susana K. Lages. In: (Org) GAGNEBIN, Jeanne M. *Escritos sobre Mito e Língua*. São Paulo. Editora 34/Livraria Duas Cidades, 2013.

BHABHA, Homi. Compromisso com a teoria. In: BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. A Outra Questão. In: BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. Signos Tidos como Milagre. In: BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. Disseminação. In: BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. O Pós-colonial e o Pós-moderno. In: BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. Como o Novo Entra no Mundo. In: BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. In the Cave of Making: Thoughts on Third Space. In: (Org) IKAS, Karen; WAGNER, Gehrard. *Communicating in the Third Space*. New York: Routledge, 2009.

BURKE, Peter. *Cultural Hybridity*. Cambridge: Polity Press, 2009.

COSTA, Sergio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista de Ciências Sociais*. V.21, p.117-134. 2006.

LAGES, Susana K. *Walter Benjamin. Tradução e Melancolia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

RUTHERFORD, Jonathan; BHABHA, Homi. The Third Space. Interview with Homi Bhabha. In: (Ed.) RUTHERFORD, Jonathan. *Identity: Community, Culture Difference*. London: Lawrence and Wishart, 1990.

SIMON, Sherry. La culture transnationale en question: visées de la traduction chez Homi Bhabha et Gayatri Spivak. In: *Études françaises*, vol. 31, n°3, 1995, p. 43-57.

SOUZA, Lyn. M. Tradução Cultural e Hibridismo em Bhabha. In: JUNIOR, B. A(org). *Margens da Cultura: Mestiçagem, Hibridismo e Outras Misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

SCHMIDT, Rita. O pensamento compromisso de Homi Bhabha: notas para uma introdução. In: (Org) COUTINHO, Eduardo. *O Bazar Global e o clube dos Cavalheiros: textos seletos*. Rio de Janeiro: Rooco, 2011.

YOUNG, Robert. *White Mythologies: Writing history and the West*. New York: Taylor e Francis, 2004.

JUSTIÇA E EQUIDADE EM JOHN RAWLS

Cícero Oliveira¹

Resumo: O presente artigo se propõe a desenvolver uma exposição da concepção política de justiça como equidade de John Rawls, atentando especialmente para o que o autor sustenta ser seus traços morais. (i) À guisa de uma breve introdução, a primeira parte do texto pretende contextualizar e justificar a prioridade conferida à obra *Justiça como equidade – uma reformulação*. (ii) A segunda parte explicita a “teoria ideal” como horizonte de análise da justiça. (iii) No curso da argumentação apresentada por Rawls, à terceira parte importa fazer a reconstrução das “ideias fundamentais” requeridas à delimitação da concepção política de justiça, enfatizando os seus aspectos morais. (iv) Por fim, prosseguindo na caracterização da teoria da justiça de John Rawls, a quarta e última parte examina os princípios da justiça proposta como incentivadores ao desenvolvimento de duas faculdades morais. De um modo geral, para o filósofo americano a teoria justiça como equidade é na verdade a mais razoável forma de liberalismo político que tenta articular um conjunto de valores morais, aplicáveis por excelência às instituições políticas e sociais da chamada “estrutura básica”. Uma instância distinta das demais relações associativas, tais como as relações familiares e pessoais.

Palavras-chave: justiça – equidade – valores morais – pluralismo razoável – liberalismo político.

1. Uma teoria da justiça reformulada

Quando em 1971 John Rawls publicou *Uma teoria da justiça* propôs desde então a concepção de “justiça como equidade”. Trata-se de uma concepção segundo a qual os mais ponderados e razoáveis princípios de justiça seriam estabelecidos sobre a base contratual de um acordo comum entre sujeitos em condições formais de equidade. Os princípios que aí configuram uma compreensão liberal sobre bases fundamentalmente amplas de justiça são articulados a partir da ideia de contrato social, pela qual as desigualdades reais de renda e riqueza seriam balizadas por princípios morais razoáveis.

No curso do anos 1980 Rawls empreende um notório redimensionamento da concepção de justiça apresentada em 1971. Um redimensionamento que de forma mais embrionária é testemunhado em *A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica*, de 1985, e bastante bem caracterizado no seu *Liberalismo político*, de 1993. A decisiva novidade nessas últimas abordagens acerca da concepção de justiça envolve a compreensão de que a análise liberal se define melhor enquanto concepção estritamente política de justiça. Para Rawls, uma concepção política de justiça precisa ser articulada em

¹ Professor de filosofia em estágio pós-doutoral na Faculdade de Filosofia (FAFIL) da UFG. Bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD-CAPES).

valores que sejam politicamente autônomos, e não como parte de uma doutrina filosófica, religiosa ou moral “abrangente”. Tanto mais porque as sociedades democráticas, compostas por instituições sociais e políticas livres, são fortemente caracterizadas por uma pluralidade irreduzível de doutrinas razoáveis (filosóficas, religiosas e éticas) no mais das vezes inconciliáveis entre si.

Esse traço marcante das sociedades democráticas que John Rawls chama de “pluralismo razoável”, define para ele o desafio político a que a concepção liberal de justiça como equidade pode responder de modo mais adequado. Na verdade não é outra a razão de Rawls propor sua teoria da justiça como a forma mais razoável de liberalismo político. Portanto, subjacente à proposição da justiça como equidade temos a tese de que o liberalismo político correlato a essa concepção de justiça reconhece e dá conta do “pluralismo razoável”. Posto ser uma concepção política de justiça, isto é, uma base comum e fundamental de acordo que não obstante mantida à parte, articula politicamente indivíduos de diversas doutrinas abrangentes não raramente conflitantes entre si. Essa capacidade política do liberalismo, fundado numa certa concepção de justiça, de lançar as bases de um acordo mútuo entre sujeitos norteados por doutrinas abrangentes irreduzíveis, o filósofo americano chama de “consenso sobreposto”².

A revisão da teoria da “justiça como equidade” com valores edificados sobre bases morais abrangentes, e como algo que ocorre em paralelo com o desenvolvimento da concepção de liberalismo político, encontra sua forma mais bem acabada na obra *Justiça como equidade – uma reformulação*, que veio a público em 2002 (o mesmo ano da morte de John Rawls). O subtítulo da obra, que é bastante indicativo do que aí está em causa, faz referências às exigências de reformulações de certas concepções e argumentos, cuja necessidade Rawls pôde se dar conta tanto pela proposta mesma de demarcar limites políticos mais aceitáveis à concepção de justiça (mediante a qual tal concepção se traduz numa forma específica de liberalismo político), quanto pelas críticas que foram dirigidas à compreensão de justiça como parte de uma visão moral abrangente, apresentada em 1971³.

² “A noção de consenso sobreposto é introduzida para tornar a noção de sociedade bem-ordenada mais realista e ajustá-la às condições históricas e sociais de sociedades democráticas, que incluem o fato do pluralismo razoável. Embora numa sociedade bem-ordenada todos os cidadãos afirmem a mesma concepção política de justiça, não supomos que eles o façam sempre pelas mesmas razões. Cidadãos têm opiniões religiosas, filosóficas e morais conflitantes e portanto afirmam a concepção política a partir de doutrinas abrangentes diferentes e opostas, ou seja, pelo menos em parte, por razões diversas. Mas isso não impede que a concepção política seja um ponto de vista comum a partir do qual podem resolver questões que digam respeito aos elementos constitucionais essenciais. [...] Esta é, creio eu, a base mais razoável de unidade política e social disponível para os cidadãos de uma sociedade democrática.” (Rawls, 2003, p. 44-45)

³ Na delimitação dos objetivos de *Justiça como equidade – uma reformulação*, Rawls afirma o seguinte: “neste livro, tenho dois objetivos. Um deles é retificar as falhas mais graves de *Uma teoria da justiça* que obscureceram as principais ideias da justiça como equidade, que é como denomino a concepção de justiça apresentada naquele livro. Como ainda confio naquelas ideias e acho que as dificuldades mais importantes podem ser sanadas, resolvi elaborar esta reformulação. Tentei aprimorar a exposição, corrigir alguns erros, e incluir algumas

Rawls admite assim que enquanto forma delimitada e mais razoável de liberalismo (reformulação central que constitui o eixo de todas as outras), a teoria da justiça demanda a reconsideração de certos argumentos, conceitos e ideias elementares que fundamentam os princípios de justiça como equidade. Nesse sentido, e para ilustrarmos com brevidade parte das exigências de reformulações pelo destacado papel conferido a certas “ideias fundamentais” – dotadas elas mesmas de certas exigências éticas –, convém indicar que John Rawls (como teremos a oportunidade de desenvolver na terceira seção) define a justiça como equidade enquanto elemento fundamental cuja consecução enfoca a “estrutura básica” numa sociedade concebida como “sistema equitativo de cooperação”.

2. O horizonte teórico da concepção política de justiça como equidade

O O horizonte de abordagem da teoria da justiça de Rawls, mesmo em suas ideias fundamentais, nos impõe o dever de fazermos ao menos uma breve nota acerca do modo como ele compreende a filosofia política e do nível teórico a partir do qual lida com o problema da justiça. Para filósofo americano, além das tarefas práticas de propor resoluções para conflitos políticos irreconciliáveis, fornecer orientação acerca das instituições políticas e sociais e promover (pela mediação da reflexão) a reconciliação com a nossa condição política fundamental, expressa pelo “fato do pluralismo razoável”, a filosofia política tem ainda a função “realisticamente utópica” de “exame dos limites da possibilidade política praticável.” (Rawls, 2003, p. 5)

No marco das investigações de Rawls concernentes à justiça, isso significa que se admitirmos a legitimidade das expectativas de melhorias no mundo social e político, pelo que um regime democrático pode em condições históricas favoráveis vir a ser consideravelmente justo (embora de maneira alguma perfeito), se admitirmos enfim a validade de tais expectativas, haveremos de considerar a pertinência da investigação sobre o *ideal de justiça* articulável à cultura democrática como a conhecemos. Porque trata-se aí de uma ideia reguladora de justiça concebida em atenção às particularidades da realidade democrática. A começar, naturalmente, pelo fato do “pluralismo razoável”, que mais do que qualquer outro aspecto “limita o que é possível na prática, nas condições de nosso mundo social”. (Rawls, 2003, p. 6).

Essa abordagem da justiça em termos de “teoria ideal” ou “ideia reguladora” é justamente o que não se pode perder de vista. Já que na obra de Rawls a indagação a respeito de “como deve ser um regime constitucional perfeitamente justo, ou quase justo,” se articula com a preocupação de como e em que medida ele “pode se instaurar e se estabilizar nas circunstâncias da justiça, e portanto em condições realistas, embora razoavelmente favoráveis.” (Rawls, 2003, p. 17-18). Seguramente não é outra a razão da

revisões úteis, bem como indicar as respostas a algumas das objeções mais comuns. Também remodelei a argumentação em vários pontos.” (Rawls, 2003, p. XV).

teoria da justiça como equidade ser definida como realisticamente utópica, como destinada a testar os limites do que é real e politicamente praticável.

3. Aspectos morais subjacentes às ideias fundamentais para a concepção política de justiça como equidade

O Na primeira seção fizemos uso deliberadamente não explicitado de três das seis “ideias fundamentais” que requerem nota à compreensão da concepção de justiça como equidade, tal como apresentada por Rawls na obra publicada em 2002. Dizíamos também que a exposição dessas ideias acusa parte das reformulações e da sistematização empreendida na referida obra, cujo aspecto mais decisivo é o redimensionamento conferido à teoria da justiça. Em todo caso, além das ideias de “pluralismo razoável”, “estrutura básica” e “sociedade como sistema equitativo de cooperação” (as ideias acima aludidas), são igualmente indispensáveis ao deslocamento da teoria da justiça de Rawls as ideias fundamentais de “posição original”, “pessoas livres e iguais” e “justificação pública”. Estando essa última articulada ainda às noções de “equilíbrio reflexivo” e “consenso sobreposto”⁴.

Daí que a primeira parte da obra *Justiça como equidade – uma reformulação*, sob o título de “Ideias fundamentais”, tenha como objetivo justamente precisar e estabelecer o uso das ideias e noções que fundamentam o redimensionamento político da teoria da justiça como equidade. Do que se pode presumir, segundo Rawls, uma forma de liberalismo; uma concepção política de justiça que vai ser sempre preciso distinguir das várias formas de doutrinas abrangentes. Posto ser composta de ideias gerais que lhe são próprias, distintas das concepções análogas daquelas doutrinas no contraponto com as quais as ideias fundamentais da concepção política de justiça terão de ser especificadas, particularizadas de maneira política.

Examinaremos aqui brevemente essas “ideias fundamentais”, destacando na reconstrução conceitual a caracterização da teoria da justiça de John Rawls como

⁴ Nas palavras de John Rawls “agora, a teoria da justiça como equidade é apresentada como uma concepção política de justiça. Para realizar esta modificação na maneira de entender a teoria da justiça como equidade foram necessárias muitas outras mudanças que, por sua vez, exigiram um grande número de outras ideias não encontradas em *Teoria*, ou, pelo menos, não com o mesmo significado ou importância. Além da introdução da própria noção de uma concepção política de justiça, precisamos da ideia de um consenso sobreposto de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, ou parcialmente abrangentes, a fim de formular uma concepção mais realista de uma sociedade bem-ordenada, dado o pluralismo de tais doutrinas numa democracia liberal. Também precisamos das ideias de um fundamento público de justificação e de razão pública, bem como de certos fatos gerais oriundos do senso comum da sociologia política, alguns dos quais são explicados pelo que denomino os limites do juízo, novamente uma noção não utilizada em *Teoria*.” (Rawls, 2003, p. XVIII)

concepção liberal que articula um conjunto de valores morais não-abrangentes. Aplicados por excelência às instituições políticas e sociais da chamada “estrutura básica”. Esta que, aliás, é a terceira das ideias fundamentais com que se denomina a instância política autônoma e distinta das relações associativas relativamente àquelas compostas pelas relações familiares e pessoais.

(i) A sociedade como sistema equitativo de cooperação

A premissa fundamental e mais originária, a “ideia organizadora central” de toda a concepção político-liberal de justiça como equidade (igualmente decisiva à concepção de uma moral estritamente política desenvolvida por Rawls – como vemos na quarta e última seção), a saber, a ideia de que a sociedade melhor se define como “um sistema equitativo de cooperação”, emerge no contexto em que Rawls está ocupado em dizer o que a sociedade política democrática que conhecemos não é. Em primeiro lugar, ela não é uma “comunidade”, posto que organizada não por uma unidade de doutrina abrangente, e sim constituída por um “pluralismo razoável”, como é próprio de instituições livres. Em segundo lugar, a sociedade política não é uma “associação”, posto que os indivíduos adentram pelo nascimento uma forma de organização que os precedia e da qual não podem sair voluntariamente. É neste contexto que Rawls propõe como sendo mais verossimilhante e familiar à cultura política existente a concepção liberal da sociedade como “sistema equitativo de cooperação”.

Para Rawls, a ideia mais fundamental da compreensão que uma sociedade política democrática tem de si como parte de sua cultura política, aquela que a concepção política de “justiça como equidade” (alinhada com a cultura democrática existente) toma como solo sobre o qual firma seus pés, “é a ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social que se perpetua de uma geração para outra” (Rawls, 2003, p. 7). Essa ideia que segundo Rawls reflete o aspecto mais elementar da cultura pública de uma sociedade democrática, ancora-se em duas outras ideias fundamentais: (a) a ideia dos cidadãos como pessoas livres e iguais que cooperam entre si e (b) a ideia de uma sociedade bem-ordenada. Do que se presume uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça⁵.

⁵ “Considera-se que essas ideias intuitivas fundamentais sejam familiares à cultura política pública de uma sociedade democrática. Embora tais ideias não costumem ser expressamente formuladas e seus significados não estejam claramente demarcados, desempenham um papel fundamental no pensamento político da sociedade e na interpretação que é dada a suas instituições. [...] Algumas dessas ideias familiares são mais básicas que outras. Considero fundamentais as ideias que utilizamos para organizar e dar uma estrutura ao conjunto da teoria da justiça como equidade. *A ideia mais fundamental nessa concepção de justiça é a ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social que se perpetua de uma geração para a outra. Esta é a ideia organizadora central que utilizamos para tentar desenvolver uma concepção política de justiça para um regime democrático.*” (Rawls, 2003, p. 7. Grifos nossos)

Com a concepção estruturante de sociedade como fluxo de gerações organizado como sistema equitativo de cooperação, parte-se enfim “do pressuposto que a cooperação social é sempre produtiva, e sem cooperação nada seria produzido e, portanto, nada seria distribuído.” (Rawls, 2003, p. 88). Para Rawls há três importantes especificações presumíveis da ideia de cooperação social: (a) o fato de que é guiada por regras e procedimentos publicamente reconhecidos, (b) que o princípio de cooperação contém em si termos equitativos cooperação (a reciprocidade dos termos que cada participante aceita com razoabilidade desde que todos os outros também aceitem) e (c) o fato de que a ideia de cooperação social traz consigo a ideia de vantagem, que especifica o próprio bem como o objeto que procuram promover os que cooperam.

(ii) A ideia de uma sociedade bem-ordenada

A ideia de uma “sociedade bem-ordenada” define uma ideia reguladora para o princípio de justiça (a ser desenvolvido) capaz de satisfazer a concepção de sociedade como sistema equitativo de cooperação. “Sociedade bem-ordenada” é portanto uma ideia associada e regulada pela concepção pública de justiça própria à sociedade como sistema equitativo de cooperação. Esta que é, conforme dito acima, a “ideia organizadora central” da concepção de justiça.

Para Rawls a elaboração da ideia de “sociedade bem-ordenada” atende ao problema de saber em que medida uma sociedade democrática “pode desempenhar a função de concepção de justiça pública e mutuamente reconhecida quando a sociedade é vista como um sistema de cooperação entre cidadãos livres e iguais geração após geração.” (Rawls, 2003, p. 12). Em última análise, “sociedade bem-ordenada” é a ideia fundamental e associativa que estabelece o critério de justiça em referência à sociedade como sistema equitativo de cooperação.

(iii) A ideia de uma estrutura básica

A “estrutura básica” que está em causa na teoria de John Rawls é a de uma sociedade bem-ordenada. Em todo caso, o que essa ideia fundamental designa é a rede institucional de cooperação numa sociedade democrática. Para falarmos de modo mais específico

a estrutura básica da sociedade é a maneira como as principais instituições políticas e sociais da sociedade interagem formando um sistema de cooperação social, e a maneira como distribuem direitos e deveres básicos e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social no transcurso do tempo. A Constituição política com um judiciário independente, as formas legalmente reconhecidas de propriedade e a estrutura da economia (na forma, por exemplo, de um sistema de mercados competitivos

com propriedade privada dos meios de produção), bem como, de certa forma, a família, tudo isso faz parte da estrutura básica. A estrutura básica é o contexto social de fundo dentro do qual as atividades de associações e indivíduos ocorrem. Uma estrutura básica justa garante o que denominamos de justiça de fundo [background justice]. (Rawls, 2003, p.13-14)

Portanto a “estrutura básica” de uma sociedade bem-ordenada é o objeto primário da justiça, não sendo outra a razão do foco da teoria da justiça política e social de Rawls recair sobre ela. Para o filósofo americano a razão disso está fundamentalmente no fato de que a estrutura básica exerce durante toda a vida os maiores e mais profundos efeitos sobre as metas, as aspirações, as oportunidades e capacidades que os indivíduos podem ter de tirar proveito delas.

(iv) A ideia de uma posição original

A ideia de “posição original” expressa as condições para o pacto que celebra os termos gerais de justiça como equidade enquanto base comum de acordo político entre cidadãos livres e iguais em referência à estrutura básica. Naturalmente esse “acordo tem de ser visto como hipotético e não histórico” (Rawls, 2003, p. 23); um esforço teórico de abstração para pensar os princípios de justiça válidos para agentes livres, e princípios em relação aos quais as partes concordariam.

A condição ideal para o acordo político a partir da “posição original”, com que a teoria da justiça como equidade almeja estender a ideia de acordo justo à própria estrutura básica, é definida por Rawls como “véu de ignorância”. Essa condição expressa o ponto de vista isento das circunstâncias particulares que caracterizam a estrutura básica como a conhecemos. Isso como condição para que o acordo equitativo entre pessoas livres e iguais não seja distorcido por condições contingentes. O véu da ignorância expressa a condição normativa da “posição original” em que não se permite que as partes do acordo equitativo reconheçam as posições sociais, as doutrinas abrangentes que professam, o sexo, a raça, o grupo étnico e mesmo os talentos naturais que os indivíduos possam ter. Pela posição original é interposto entre cada membro das partes em acordo e o conjunto de todas as contingências sociais historicamente dadas, um véu de ignorância.

A ideia da posição original abstrai as circunstâncias particulares das pessoas na estrutura básica, na perspectiva de com isso eliminar as influências das posições vantajosas que resultam de incontornáveis tendências históricas cumulativas. A premissa da posição original assume que “vantagens históricas contingentes e influências acidentais originadas no passado não deveriam afetar um acordo sobre os princípios que devem reger a estrutura básica do presente em direção ao futuro.” (Rawls, 2003, p. 22)

(v) A ideia de pessoas livres e iguais

Os pressupostos éticos das ideias fundamentais para a concepção de justiça como equidade, embora disseminados em todo o conjunto que se articula pela ideia estruturante de cooperação social, são mais localizáveis nas duas ideias fundamentais que examinaremos a partir de agora.

A teoria da justiça como equidade de John Rawls admite que o envolvimento dos cidadãos na cooperação social em que ela se efetiva (particularmente na rede institucional da estrutura básica) nos dá o testemunho de duas faculdades que constituem as bases morais da própria cooperação social mutuamente benéfica à vida. Trata-se de faculdades morais com que somos igualmente capazes de “honrar os termos equitativos dessa cooperação por eles mesmos.” (Rawls, 2003, p. 26)

Rawls sustenta que uma dessas faculdades se define pela capacidade de termos um senso de justiça, pelo que somos aptos a compreender e pôr em prática os princípios políticos que determinam os termos equitativos da justiça enquanto cooperação social. A faculdade propriamente moral relativa ao senso de justiça implica que, mais do que simplesmente agirmos de acordo como o princípios de justiça, somos capazes de agirmos a partir deles; de honrar, em sentido forte, os termos equitativos da cooperação. O mesmo seja dito a respeito da segunda faculdade moral pressuposta na prática cooperativa que Rawls define como “a capacidade de formar uma concepção do bem” (Rawls, 2003, p. 26). Algo que se define como a faculdade de compor, revisar e procurar obter racionalmente uma concepção de bem organizada em termos de múltiplos fins últimos que configuram um perfil de vida digna e moralmente desejável. Segundo John Rawls, embora em geral os elementos da concepção de bem sejam ordenados por doutrinas abrangentes, a faculdade que ela pressupõe é uma componente moral indispensável à cooperação social.

Os cidadãos são aqui vistos como iguais na medida em que dispõem das mesmas faculdades morais, aquelas que em grau mínimo são “necessárias para envolver-se na cooperação a vida toda e participar da sociedade como cidadãos iguais. Ter essas faculdade nesse grau é o que consideramos como a base da igualdade entre os cidadãos como pessoas” (Rawls, 2003, p. 27). É em referência à ideia organizadora central da sociedade como sistema equitativo de cooperação que a igualdade política pode, na perspectiva de Rawls, ser razoavelmente compreendida como correspondente ao grau mínimo das capacidades morais que nos habilitam a tomar parte da vida social cooperativa. “Assim, a igualdade dos cidadãos na posição original é formalizada pela igualdade de seus representantes: isto é, o fato de que esses representantes estão simetricamente situados naquela posição e têm direitos iguais no tocante aos procedimentos que adotam para chegar a um acordo.” (Rawls, 2003, p. 28)

No que se refere à liberdade, Rawls compreende que em atenção à liberdade que constitui parte da cultura política democrática, e não em alusão à concepção discutida pela filosofia do espírito, dizemos que o cidadãos são livres sob dois aspectos. Primeiro enquanto consideram a si e os outros como portadores da capacidade de formular,

modificar e perseguir uma concepção de bem de forma razoável, não tendo a identidade pública ou a pessoa legal de agentes livres afetada no tempo e em função de eventuais mudanças na concepção de bem que professam. Em segundo lugar, os cidadãos de uma cultura política democrática se consideram livres quando reconhecidos como fontes legítimas de reivindicações que autenticam a si mesmas, ou seja, quando “consideram-se autorizados a fazer reivindicações a suas instituições para promover suas concepções de bem (desde que essas concepções se incluam entre as admitidas pela concepção pública de justiça)” (Rawls, 2003, p. 32). Neste sentido, a liberdade está em que a reivindicação de cada cidadão para a sua concepção de bem (em princípio modificável) seja válida por si mesma.

Nesse contexto em que examina as faculdade morais pressupostas na cooperação social, Rawls insiste numa dupla distinção fundamental a que já fizemos referência. Num primeiro momento registra uma vez mais que sendo uma concepção política, a teoria da justiça como equidade é concebida para o caso particular e restrito da “estrutura básica” da sociedade democrática. Pelo que não pretende de forma alguma, a despeito do foco sobre certas capacidades morais, ser uma doutrina ou uma concepção moral abrangente. Num segundo momento, numa preocupação afim, observa “que ao tomarmos as faculdades morais como base da igualdade na verdade distinguimos entre uma sociedade política e as muitas associações dentro dela existentes” (Rawls, 2003, p. 28). O que significa que na sociedade cooperativa regida pela concepção político-liberal de justiça como equidade, ao contrário de associações “comunitárias” que como igrejas e universidades são constituídas pela busca de valores e objetivos comuns, não há propósitos “comunitários” para além dos inclusos nos termos da cooperação. As únicas coisas que “cidadãos cooperativos” de uma sociedade bem-ordenada partilham são os valores políticos liberais e o propósito de fazerem justiça mutuamente.

(vi) A ideia de justificação pública

A ideia de “justificação pública” é a sexta e última ideia fundamental que se relaciona com três noções importantes: as noções de equilíbrio reflexivo (desenvolvida no § 10 de *Justiça como equidade*), consenso sobreposto⁶ (§ 11 idem) e razão pública livre (§ 26 id.). O objetivo da ideia fundamental de “justificação pública” é, nas palavras de Rawls, “definir a ideia de justificação apropriada a *uma concepção política de justiça* para uma comunidade caracterizada, como uma democracia o é, pelo pluralismo razoável.” (Rawls, 2003, p 36-37. Grifos nossos).

Além dos vínculos que mantém com certas noções, a ideia de justificação pública depende da ideia também fundamental de um sociedade bem-ordenada, com a qual faz

⁶ Cf. nota 1.

par. Já que essa última define uma sociedade regida por uma concepção de justiça publicamente reconhecida. De qualquer modo, a análise de Rawls acerca dessa ideia fundamental que regula a justificação adequada à *concepção política de justiça* de uma cultura democrática, estabelece três principais características indispensáveis à tal concepção.

A primeira das características é que sendo uma concepção inegavelmente moral, embora circunscrita aos domínios estrutura básica de uma sociedade democrática (que é seu objeto específico), a concepção política de justiça como equidade opera fundamentalmente no âmbito da estrutura básica, sem se aplicar diretamente às associações comunitárias e grupos da sociedade.

Em segundo lugar, assumir tal concepção política de justiça (como pressupostos claramente éticos) não implica portanto a adesão de qualquer doutrina abrangente específica. Dado que tal concepção política se restringe aos limites da estrutura básica, pelo que seus princípios articulam um conjunto de valores morais relativos estritamente à cultura pública democrática.

A terceira e última característica que a ideia fundamental de “justificação pública” supõe como parte da concepção política de justiça própria da sociedade democrática (interpretada à luz da concepção liberal e estruturante de cooperação equitativa), é que essa concepção política de justiça organiza-se a partir da consideração das *ideias fundamentais* subjacentes à cultura política democrática. “Por exemplo, a ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação e a ideia de cidadãos livre e iguais. Considera-se um fato das sociedades democráticas que tais ideias fazem parte de sua cultura pública.” (Rawls, 2003, p. 37)

Em suma, para a ideia de justificação pública é importante não esquecer que a concepção política de justiça como equidade condizente com a sociedade democrática pluralista, expressa uma concepção moral demarcada tanto em atenção aos limites da estrutura básica de uma sociedade cujos vínculos são essencialmente cooperativos (tratando-se portanto de uma moral não-abrangente), quando pelos valores públicos fundamentais que essa sociedade professa.

4. Os princípios de justiça como equidade e o desenvolvimento das faculdades morais

Em nossa abordagem da filosofia política de John Rawls privilegiamos os traços morais de sua concepção político-liberal de justiça como equidade. Recorde-se que a análise da teoria da justiça com foco sobre seus aspectos éticos foi deflagrada quando ao longo da seção precedente sublinhamos que a concepção política de justiça como equidade, numa sociedade interpretada pelo prisma da cooperação equitativa, implica de acordo com Rawls o exercício de duas faculdades morais. A reconstrução conceitual das ideias fundamentais que servem de base à teoria da justiça (tal como desenvolvida na seção

anterior), nos permitirá ainda avançar um pouco mais no objetivo geral de explicitação dos pressupostos éticos da proposta de Rawls. Agora particularmente no que concerne aos princípios basilares de sua concepção de justiça como incentivadores ao exercício e ao desenvolvimento das duas faculdades morais já discutidas.

Na segunda parte de *Justiça como equidade – uma reformulação*, John Rawls discute o conteúdo dos dois princípios de justiça que se aplicam à “estrutura básica” de uma sociedade democrática. A questão que orienta essa discussão é a seguinte: “que princípios de justiça são mais apropriados para determinar direitos e liberdades básicos, e para regular as desigualdade sociais e econômicas da perspectiva de vida dos cidadãos?” (Rawls, 2003, p. 58). No intuito de oferecer uma resolução a essa pergunta Rawls propõe a concepção política de justiça como equidade estruturada em dois princípios fundamentais:

- (a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e
- (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença). (Rawls, 2003, p. 60)

Segundo Para Rawls o primeiro princípio tem precedência sobre o segundo. E isso na medida em que as “liberdades básicas iguais”⁷ (que são fundamentalmente liberdades políticas) abarcam os elementos constitucionais essenciais concernentes ao acordo e à unidade política que estabelecem o regime constitucional justo, firmado em liberdades básicas equitativas. Neste caso, o primeiro princípio, cujas funções Rawls afirma concernir à aquisição e ao exercício do poder político (a unidade político-social na sociedade marcada pelo “pluralismo razoável”), corresponde à determinação essencial da concepção política de justiça como equidade. Pois constitui a condição primeira que por assim dizer antecede e condiciona a disposição das “instituições de fundo da justiça social e econômica” (Rawls, 2003, p. 67). Essas que sendo regidas pelo princípio da “igualdade equitativa de oportunidades”, efetivam também nas instituições de fundo da estrutura básica a justiça pela perspectiva da equidade.

O “princípio de igualdade equitativa de oportunidades” (que à primeira vista corre o risco de parecer um truísmo) envolve a ideia de chances equitativas à talentos similares.

⁷ Nas palavras de Rawls “as liberdades básicas iguais são, nesse princípio, especificadas pela seguinte lista: liberdade de pensamento e de consciência; liberdades políticas (por exemplo, o direito de votar e de participar da política) e liberdade de associação, bem como os direitos e liberdades especificados pela liberdade e integridade (física e psicológica) da pessoa; e, finalmente, os direitos e liberdades abarcados pelo estado de direito.” (Rawls, 2003, p. 62)

Pelo que se pretende minimizar os “infortúnios” do princípio formal de oportunidade próprio ao sistema da liberdade natural. Isso significa que as oportunidades de, por exemplo, ocupar um cargo público devem não apenas ser formalmente abertas a todos, como também deve haver chances equitativas para os que, independente das condições sociais, têm os mesmos talentos⁸. Nesse caso, a própria “igualdade de talentos” demarca um critério decisivo para se oferecer “igualdade equitativa de oportunidades”. Razão porque, nas palavras de Rawls, “em todos os âmbitos da sociedade deve haver praticamente as mesmas perspectivas de cultura e realização para aqueles com motivação e dotes similares.” (Rawls, 2003, p. 62)

Em que pese a prioridade do primeiro princípio de justiça sobre o segundo, que em conjunto satisfazem as condições formais de justiça como equidade no âmbito da estrutura básica (objeto primário da justiça), Rawls sustenta que “essa estrutura compreende instituições sociais no interior das quais os seres humanos podem desenvolver suas faculdades morais e tornar-se membros plenamente cooperativos de uma sociedade de cidadãos livres e iguais” (Rawls, 2003, p. 80).

Não nos parece ocioso evocar uma vez mais o caráter “central estruturante” que John Rawls, nos fundamentos de seu edifício teórico, conferiu à ideia fundamental da “sociedade como sistema equitativo de cooperação”. A julgarmos que também no que concerne aos traços morais reconhecidos aos princípios de justiça como equidade (como quando examinou os fundamentos da ideia de pessoas livres e iguais) o autor tem em conta a interpretação da sociedade democrática que constitui o seu ponto de partida. Legitimando assim com maior força de razão, pelas frequentes referências ao que julga ser as “faculdades morais” implícitas na cooperação social, o uso de uma premissa elementar ou de uma “ideal central estruturante”⁹.

No caso do primeiro princípio de justiça, Rawls considera que as liberdades básicas iguais

⁸ Para uma crítica desse princípio de justiça defendido por John Rawls veja-se a concepção de Peter Singer (Cf. Singer, 2002, cap. II), para quem somente o “princípio da igual consideração de interesses”, sob pena de instituímos “hierarquias imaginárias”, pode constituir um princípio legítimo de igualdade e de justiça. No trato da questão da igualdade entre seres humanos, Singer sustenta que há “motivos para se acreditar que o princípio fundamental da igualdade, no qual se fundamenta a igualdade de todos os seres humanos, é o princípio da igual consideração de interesses” (Singer, 2002, p. 65), pois que somente um princípio moral básico dessa natureza é capaz de lidar com fatos efetivamente existentes de desigualdades, como as de talento, sem que eles se reafirmem ou se traduzam no plano dos direitos. Portanto trata-se aí de um princípio moral que no âmbito da igualdade abrange a todos os seres humanos com todas as diferenças que possam existir entre eles. A respeito das “hierarquias imaginárias” – como as preterições de certas pessoas por outras baseadas em testes de QI –, que o princípio em causa na Perspectiva de Singer é capaz de combater, veja-se a seção ‘Igualdade e diversidade genética’, no segundo capítulo de *Ética prática*.

⁹ A esse respeito veja-se a nota 4.

forneem as condições políticas e sociais essenciais para o adequado desenvolvimento e pleno exercício das duas faculdades morais das pessoas livres e iguais. Segue-se disso que: primeiro, as liberdades políticas iguais e a liberdade de pensamento permitem que os cidadãos desenvolvam e exerçam essas faculdades para julgar a justiça da estrutura básica da sociedade e suas políticas sociais; e, segundo, a liberdade de consciência e a liberdade de associação permitem que os cidadãos desenvolvam e exerçam suas faculdades morais para formar, rever e racionalmente procurar realizar (individualmente ou, com mais frequência, em associação com outros) suas concepções do bem.” (Rawls, 2003, p. 64)

Segundo Portanto na compreensão de Rawls as liberdades equitativas fundamentais oportunizam um campo de ação para o exercício e o aperfeiçoamento das faculdades morais comuns a todos, pressupostas no senso de justiça e na capacidade de formular, rever e perseguir racionalmente uma concepção de bem. A mobilização de tais faculdades morais que politicamente exercitadas são importantíssimas para os cidadãos na condição de pessoas livres e iguais, está em que sejam demandados constantemente a “julgar a justiça das instituições básicas e das políticas sociais” (Rawls, 2003, p. 64), mas também a buscar e eventualmente mudar – por motivos mais razoáveis – a concepção de bem que professam.

Em sentido preciso e na perspectiva da concepção político-liberal de justiça como equidade, dizer que a atividade social de cooperação equitativa¹⁰ é o engajamento político corresponde à outra dimensão da identidade moral, cuja unidade é composta pelo conjunto que forma com as práticas relativas aos interesses pessoais (também compostos por valores e objetivos de associações não-políticas), implica enfatizar o dever ético-político que “os cidadãos têm de harmonizar e conciliar esses dois aspectos de sua identidade moral.” (Rawls, 2003, p. 31). Para Rawls, na medida em que toca uma parte não negligenciável de nossas faculdade morais, o envolvimento político (como ele o concebe) também concorre de forma significativa para determinar a identidade moral e conferir forma a um modo de vida com que nos situamos e orientamos mundo social.

Rawls insiste enfim que a concepção de justiça como equidade é uma compreensão de filosofia política, não uma doutrina ética geral e abrangente que se aplica a todos os temas e abarque todos os valores. Enquanto concepção de filosofia política a teoria da justiça como equidade tampouco se confunde com filosofia moral aplicada. As questões éticas que examina emergem e são parte dos problemas distintos com que a filosofia política se ocupa e que a caracteriza. Sendo uma compreensão política para o caso particular da estrutura básica, a justiça como equidade para uma sociedade democrática contemporânea implica uma dimensão ética de alcance restrito ao cenário político ao qual

¹⁰ Ordenada pelos princípios de “liberdades básicas iguais” e “igualdade equitativa de oportunidades”.

se aplica. Razão porque nesse sentido é profundamente distinta de filosofias morais abrangentes como o intuicionismo de Immanuel Kant ou o utilitarismo de John Stuart Mill¹¹.

Com efeito, na observação de Rawls, “aquela se restringe ao político (sob a forma da estrutura básica), que é apenas uma parte do campo moral.” (Rawls, 2003, p. 19). Tal concepção política de justiça com exigências éticas próprias é (conforme dizíamos ao final da primeira seção) concebida para o caso especial da estrutura básica da sociedade como sistema equitativo de cooperação.

JUSTICE AND FAIRNESS IN JOHN RAWLS

Abstract: This article aims to develop a statement of the political conception of justice as fairness of John Rawls, with special attention to what the author contends that his moral traits. (i) By way of a brief introduction, the first part of the text you want to contextualize and justify the priority given to work *Justice as fairness – a makeover*. (ii) The second part explains the "ideal theory" as analysis horizon of justice. (iii) In the course of the argument presented by Rawls, the third part is important to make the reconstruction of the "key ideas" required the delimitation of the political conception of justice, emphasizing its moral aspects. (iv) Finally, continuing to characterize the theory of justice of John Rawls, the fourth and final part examines the principles of justice proposed as encouraging the development of two moral powers. In general, for the American philosopher theory justice as fairness is actually the most reasonable form of political liberalism that tries to articulate a set of moral values, applicable quintessential political and social institutions of the "basic structure". A separate instance of the other associative relationships, such as family and personal relationships.

¹¹ Como Immanuel Kant (com quem mantém uma constante interlocução crítica) John Stuart Mill admite que não podemos determinar as propriedades morais dos atos particulares se não dispomos de princípios gerais que nos permitam julgá-los em termos éticos. A faculdade moral de que dispomos habilita-nos apenas os princípios para o ajuizamento, “ela é um ramo da nossa razão, e não da nossa faculdade sensível”, motivo pelo qual se “deve reportar-se às doutrinas abstratas da moral, não à percepção de casos concretos” (Mill, 2005, p. 42).

Entretanto, o traço mais notório da divergência entre as escolas éticas intuitiva e indutiva respectivamente representadas por Kant e Mill, pode ser sumariamente descrito em referência à distinção entre os domínios da razão ou dos critérios metodológicos que elas assumem como válidos na formulação dos princípios morais que reconhecem. Esses domínios da razão, relativos às teorias éticas intuitiva e indutiva, são respectivamente os da razão prática pura e da razão prática empírica. O intuicionismo em filosofia moral, como testemunha o caso paradigmático da filosofia de Kant, exige a formulação de princípios *a priori*, sob a hipótese de que a partir de uma intuição intelectual pode-se descobrir os princípios dos deveres morais sem qualquer contribuição de premissas empiricamente condicionadas (cf. Kant, 2008). Ao passo que o indutivismo filosófico, representado por Mill no âmbito da razão prática, pelo contrário, sustenta que o conhecimento dos princípios morais do dever é algo que se estabelece legitimamente apenas quando se tem em conta o domínio da experiência empírica dos agentes, de cuja realidade os princípios são inferidos segundo considerações de ordem indutiva.

Keywords: justice – fairness – moral values – reasonable pluralism – political liberalism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MILL, John Stuart. *Utilitarismo*. Porto: Porto Editora, 2005.

RAWLS, John. *Justiça como equidade*. Uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SINGER, Peter. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002

VOLTAIRE E O LUXO: D'O MUNDANO AO ANTIMUNDANO?

Rafael de Araújo e Viana Leite¹

Resumo: Analisaremos alguns textos de Voltaire sobre o luxo, a saber, os poemas apologéticos de 1736/37 assim como textos escritos a partir de 1748 para tentar defender uma interpretação diferente daquela de René Pomeau sobre o tema. Teria Voltaire mudado de opinião sobre o luxo? Palavra chave: Voltaire – Pomeau – Luxo – Moral – Costumes.

I

No que diz respeito ao luxo Voltaire é considerado um apologista, algo natural dado sua defesa do luxo como ferramenta eficaz para atingir prosperidade tanto a nível estatal quanto individual, no entanto, quando nos atentamos para os diversos textos de Voltaire que tratam do tema notamos uma característica marcante - estamos diante de uma abordagem multifacetada, ou seja, o luxo é tratado a partir de ângulos distintos - o que o torna interpretativamente problemático. O presente artigo tentará propor uma interpretação alternativa àquela de René Pomeau sobre o luxo, presente em seu consagrado livro *La Religion de Voltaire*. E o que o comentador diz? Para o momento basta anotar que, segundo René Pomeau, Voltaire teria ido da apologia do luxo e do mundano para uma postura oposta, antimundana. Concordamos que existe uma oscilação, mas, segundo nos parece, ela se deve mais às complexidades do tema do que uma mudança radical de postura por parte de Voltaire.

A primeira explicação para essa abordagem multifacetada mencionada acima se liga ao fato de Voltaire ser um grande polemista, porém, mais do que isso devemos considerar as muitas possibilidades que o tema abre (moral, política e economia, por exemplo) e o longo tempo de reflexão que foi dedicado ao luxo por nosso autor, assunto da moda no século XVIII. Não é por acaso que René Hubert dirá que “o problema do luxo é um daqueles onde a evolução das ideias, no decorrer do século XVIII, é a mais característica.”² Dos poemas apologéticos escritos na primeira metade do século, 1736/37, passando por textos de 1748 até chegarmos ao último conto publicado por Voltaire, em 1774, sob o pseudônimo de Monsieur Chambon, chamado *Éloge Historique de la Raison*, o luxo aparece sendo discutido ou ao menos referido. Temos, portanto, mais de

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR. Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

² HUBERT, *Les Sciences Sociales dans l'Encyclopédie*, p. 305/306.

trinta anos de reflexão dispensada ao tema. Vejamos como o novo argumento se desenrola.

Os poemas apologéticos são os primeiros textos de Voltaire que tratam o luxo como tema principal. Muito provavelmente sob a influência de obras como o *Essai politique sur le Commerce*, de Melon, e a *The Fable of the bees*, de Mandeville, é que apareceu o poema *Le Mondain*, de 1736. Circulou primeiramente entre amigos, sua publicação foi somente em 1745, tendo sido enviado para poucas pessoas, entretanto, as cópias logo se multiplicaram. André Morize³ especula que na época em torno de trezentos manuscritos circularam por Paris. O poema não participa de uma discussão totalmente séria, pois, é um texto satírico e apologético, ou seja, parcial e com um tom hiperbólico, mas o valor argumentativo dele justifica sua leitura. Podemos dizer que existem teses sérias por detrás da vestimenta lírica desses cento e vinte e oito versos decassílabos. O objetivo do poema é fazer uma apologia do luxo e dos tempos modernos em contraposição aos antigos. Vejamos o ponto.

É para os que louvam o passado que Voltaire escreve criticamente logo na abertura do poema *O Mundano*: “Desgosta-se quem deseja os bons velhos tempos”⁴, época quase mítica representada pela Idade de Ouro, tanto a sua versão mitológica manifestada pelos “belos dias de Saturno e de Rhée”⁵, mas também e principalmente sua versão judaico-cristã: “o jardim dos nossos primeiros pais”,⁶ caracterizados por Adão e Eva. E de que se desgosta o admirador da Idade de Ouro? Dos tempos modernos em que brilha o luxo e a pompa. O argumento do *philosophe*, defensor do luxo, se constrói inicialmente pela desmistificação histórica dos antigos. Lembremos que, por exemplo, a Esparta de Licurgo - renegando o luxo - deixou para a história um modelo de virtude e abnegação que será retomado por vários autores.⁷ Os romanos do tempo da República também foram louvados como homens virtuosos e sem luxo que deveriam servir como exemplo para os modernos.⁸ Rousseau, por exemplo, se manterá fiel a essa tradição que evoca os antigos como exemplos de virtude em contraposição aos costumes corrompidos

³ MORIZE, *L'Apologie du Luxe au XVIII siècle: Étude critique sur Le Mondain et ses sources*, p. 9.

⁴ VOLTAIRE, *Le Mondain*, p. 133, verso 1. Todas as citações do texto em francês foram traduzidas por nós.

⁵ VOLTAIRE, *Le Mondain*, p.133, verso 2.

⁶ VOLTAIRE, *Le Mondain*, p. 133, verso 3.

⁷ É o que diz consensualmente a literatura secundária, por exemplo, BAUDRILLART, Henri. *Histoire du Luxe Privé et Public depuis l'Antiquité jusqu'à nos Jours* (1880, p. 33); Heródoto disse a mesma coisa em seu livro *História* (HERÓDOTO, *História*, Livro IX, p. 80-82); é o que também mostra bem Luis Roberto Monzani, no livro *Desejo e Prazer na Idade Moderna* (MONZANI, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, p 23). Também Montaigne faz referência aos espartanos e a Licurgo em seus *Ensaio*s, especificamente na *Apologia a Raymond Sebond*: “(...) invocarei o exemplo de Licurgo. A autoridade do legislador merece todo o nosso respeito, como o merece também a divina legislação que ele deu à Lacedemônia, onde durante tanto tempo reinaram a virtude e a felicidade sem que se admitissem o conhecimento e a prática das letras.” (MONTAIGNE, *Ensaio*s, p. 230).

⁸ Ver dos *Ensaio*s de Montaigne a *Apologia de Raymond Sebond*: “A antiga Roma parece-me ter sido muito superior, na paz como na guerra, à Roma sábia que se arruinou por suas próprias mãos; e ainda que admitíssemos terem sido iguais, a probidade, a pureza predominariam na primeira em consequência da simplicidade que aí reinava.” (MONTAIGNE, *Ensaio*s, p. 226).

dos homens modernos. Para Voltaire, de outro modo, os modelos de virtude requisitados pelos detratores do luxo estariam longe de ter feito parte de uma época virtuosa e simples, eles seriam na verdade ignorantes e sem engenhosidade. Fazendo referência aos tempos antigos Voltaire escreve:

Quando a natureza estava na sua infância
Nossos bons ancestrais viviam na ignorância
(...) o que havia para se conhecer? Nada tinham deles
Eles estavam nus, isso é de uma clareza que não se pode tingir;
Quem não tem nada, nada pode dividir.
Eram sóbrios, ah! Eu o acredito (...)⁹

Um estado tido como sendo próximo ao natural - representado pela Idade de Ouro - na letra de Voltaire é relacionado à infância ou imaturidade. Uma condição de falta de autonomia. A sobriedade dos antigos, tão alardeada pelos detratores do luxo, se transforma em falta de engenhosidade na pena de Voltaire. Dando desenvolvimento à sua tese, o autor toma como alvo os religiosos, grandes detratores do luxo. Vale notar o tom irônico até mesmo na escolha cirúrgica dos termos usados pelo poema. A estratégia é interessante: o poema se vale do vocabulário inimigo o utilizando justamente contra seus detentores, o que aumenta o grau de sátira dos versos poéticos. Termos como ‘mundano’, ‘honesto’ ou ‘paraíso terrestre’, por exemplo, são usados por Voltaire em um contexto distinto àquele usado pelos detratores - pior do que isso - contra eles. Expliquemos o ponto.

Em se tratando da busca pela felicidade havia desde a primeira metade do século XVIII, como mostra Robert Mauzi, em *L'idée du Bonheur dans la Littérature et la Pensée Française au XVIII Siècle*, a oposição central entre uma moral de cunho mundano e aquela de fundo cristão.¹⁰ A utilização do adjetivo ‘mundano’ na pena dos religiosos indicava pertencimento a um mundo marcado pelo pecado original. Na letra de Voltaire o homem mundano, tão mal afamado, passa a ser o herói dos tempos modernos. Já a expressão ‘homem honesto’, por sua vez, que estava em conjugação com ditames cristãos vai sob a pena voltairiana tornar-se consoante com prazeres mundanos. O poema, procedendo a uma estratégia satírica, confunde essas taxações de ordem religiosa e laica. A forma como nosso autor contextualiza a expressão “*bons ancestrais*”, no verso 31, e a miséria com a qual eles viveriam sem o luxo é outro exemplo dessa confusão satírica efetuada pelo patriarca de Ferney.

Voltaire também critica a atribuição da virtude da moderação aos antigos, artifício muito utilizado por quem criticava o refinamento dos modernos. Nosso autor mostra que

⁹ VOLTAIRE, *Le Mondain*, p. 134, versos 30, 31, 33, 34, 35 e 36.

¹⁰ MAUZI, *L'idée du Bonheur dans la Littérature et la Pensée Française au XVIII Siècle*, p. 180 .

os antigos seriam em sua maioria pobres e sem acesso - nem mesmo conhecimento - das facilidades que o homem setecentista encontrava e se, de outro modo, os antigos tivessem acesso ao luxo moderno eles o desfrutariam como seria natural: “Que idiota, se tivesse a contento/Alguns bom leito pra si dormiria ainda ao relento.”¹¹ A moderação dos antigos, bem analisada, seria na verdade pobreza e ignorância. A inventividade, aliada do luxo, quando a serviço do bem-estar é fonte de progresso moral e material. Estamos falando, vale a ressalva, de atividade produtiva. Ponto importante em nossa interpretação.

Relativizando a avaliação moral feita pelos modernos em relação aos antigos, Voltaire é ainda mais polêmico quando opõe o personagem bíblico Adão (tal como pintado por nosso autor) e o parisiense do século XVIII. O bem-estar material, eis o ponto defendido, teria participação central na felicidade dos homens e nesse quadro o luxo aparece como ferramenta valiosa. Voltaire descreve o personagem adâmico ainda sem acesso ao luxo e, desse modo, se valendo do estritamente necessário para a subsistência. Vejamos a descrição.

Adão teria “as unhas longas, negras de tão encardidas,” isso porque a invenção da tesoura não remonta a mais remota antiguidade; “a cabeleira desgrenhada, sem apetrechos de ouro,” é forçoso que seja assim porque a ideia de asseio não é algo natural e comum a todos os povos, além do mais, a escova de cabelo não é encontrada naturalmente nas florestas. A mesma coisa poderia ser dita dos produtos de higiene pessoal, de modo que o homem natural, sem luxo, teria: “a pele bronzeada e dura mais parecida com couro.”¹²

A disputa entre os antigos e modernos teria seu veredicto em favor do homem dos novos tempos: o homem moderno, diferentemente de Adão e Eva (representantes do estado de natureza) teria a seu serviço perfumes mais doces, cosméticos mais sofisticados, ademais, médicos, pintores, poetas e músicos estariam a seu serviço. Já na Idade de Ouro, sob a pena de Voltaire uma espécie de ouro de tolo, pode-se perceber um território hostil, sem cultura e não civilizado, enfim, pouco propício para pessoas felizes. Falando da companheira de Adão, Voltaire escreve:

Um bom vinho francês ou sua espuma, nem mesmo a seiva
Escorregou pela triste garganta de Eva;
A seda e o ouro não brilharam em sua casa,
Admiras por que nossos ancestrais?
Lhes faltava engenhosidade e comodidades:
Isso é virtude? É pura ignorância.¹³

¹¹ VOLTAIRE, *Le Mondain*, p. 145, versos 44/45.

¹² VOLTAIRE, *Le mondain*, p. 135, versos 50, 51 e 52.

¹³ VOLTAIRE, *Le mondain*, p. 134, versos 38-43.

A nossa hipótese é a de que a defesa do luxo se posiciona como um ataque ao ascetismo tanto em sua vertente cristã quanto aquela que remonta ao estoicismo. O que isso quer dizer? Na medida em que por sua indústria e perspicácia os homens conseguem obter novas comodidades a tendência natural é desejarem usufruí-las e isso ajuda na aquisição da felicidade. Eis o fator psicológico-econômico da defesa do luxo. Insistamos sobre o modo como o luxo é abordado: ele não é simplesmente um signo, trata-se antes de um artifício palpável que nos permite alcançar conforto, segurança e felicidade. Felicidade que sob a pena do *philosophe* - como estamos vendo - não é mais atingida pela ataraxia estoica ou pelos valores ascéticos cristãos de beatitude. Temos estabelecida assim a contraposição entre os valores ascéticos cristãos e a aquisição da felicidade que tem como auxiliar o luxo.¹⁴

Voltaire estaria, então, defendendo uma entrega irrestrita aos prazeres mundanos? Ao que parece, não. Defendemos que para Voltaire o luxo quando bem utilizado é sinônimo de felicidade civilizada e de costumes polidos porque moderados. O luxo quando sinônimo de estagnação social será criticado por nosso autor. Podemos dizer que já nos poemas apologéticos e em conjunto com a crítica ao ascetismo encontra-se - em germe - o ataque ao modo de vida cortesão impregnado pelo tédio que será privilegiado em textos tardios.

A relação do luxo com a cultura vai se tornando mais evidente. Homens preocupados em conseguir alimentos no verão, famintos no inverno e tendo que se defender de feras têm pouco tempo para exercitar sua inventividade artística de cunho não prático. O homem sem luxo é um animal rústico e pouco afeito à felicidade. O luxo, portanto, ajuda na consolidação da sociedade e nos leva rumo ao progresso econômico e moral pela sua relação estreita com as artes, cuja importância para a civilidade no caso de Voltaire é muito forte. É como se a civilização e o luxo nos fizessem adquirir um estatuto realmente humano. Nesse ponto seguimos a Professora Maria das Graças de Souza: “Na verdade, o que o poema sugere é que só a civilização, com tudo o que ela traz de refinamento e sofisticação, pode desenvolver sentimentos realmente humanos.”¹⁵

Depois da multiplicação de cópias do poema de 1736 seguiram-se várias refutações. Voltaire foi atacado tanto por devotos quanto pelos filósofos laicos. No ano seguinte apareceu um poema em forma de tréplica saído da pena de Voltaire, *Défense du Mondain ou l'Apologie du Luxe*. Nesse texto o autor responde principalmente aos religiosos. O tom de desprezo é bem acentuado. Os laicos terão sua resposta em outros textos. Poema é narrado em primeira pessoa e se constrói a partir das invectivas do personagem mundano, nosso narrador, em defesa do luxo e os benefícios dele provenientes, tais como o aumento de circulação de riquezas, aumento do bem-estar individual e do fortalecimento da nação. Ainda que o poema seja uma sátira contra os religiosos, Melon, aquele que

¹⁴ GALLIANI, Rousseau, *le Luxe et l'Idéologie Nobiliaire, Étude socio-historique*, p. 7.

¹⁵ SOUZA, *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*, p. 85.

escreveu o *Essai Politique sur le Commerce* elogia muito essa “brincadeira agradável”. Em carta para a Condessa de Verrue quando do recebimento do poema ele escreve: “Eu li, madame, a engenhosa apologia do luxo, considero essa pequena obra como uma excelente lição de política escondida sob uma brincadeira agradável.”¹⁶ Poema também com cento e vinte e oito versos apologéticos, nele encontra-se muitos comentários jocosos que se localizam como que na superfície da argumentação, encobrendo uma série de teses mais sérias que serão explicitadas em outras obras. Isso se dá porque nosso autor se coloca em um registro de discurso específico: a proposta é a de atacar e não de se explicar com um adversário considerado respeitável. Exageros, portanto, serão permitidos.

O poema, procedendo a uma estratégia satírica, aproxima dois polos opostos: descreve um diálogo durante o jantar entre um religioso crítico do luxo e nosso narrador mundano. Logo no início pode-se ler: “À mesa ontem, por um triste azar,/Estava sentado com um falso devoto”.¹⁷ De partida caracterizado como um *mâitre cafard*, o religioso corrompido vai para o ataque ameaçando com o inferno o apologista e discursiva em favor da simplicidade dos costumes, se valendo de um argumento padrão entre os detratores do luxo personagem religioso louva a idade de ouro: “Viva no presente como se vivia antigamente.”¹⁸ Ilusão já refutada por Voltaire em 1736, como nós vimos. Falando do estilo de vida do narrador, o falso devoto não deixa de conceder a ele um epíteto muito usado para atacar os mundanos, ‘danado’: “Rirei bastante quando fores danado.”¹⁹ O mundano, tanto mais coerente em sua argumentação confronta o discurso austero do *falso devoto* com um comportamento que facilmente poderíamos chamar de luxuoso.

A sátira do poema e a base da argumentação de Voltaire nesse texto consistem em colocar o personagem religioso - um tanto autoindulgente - em contradição performática, ou seja, o detratador é confrontado com um comportamento que invalida o seu discurso. A tese é mostrar que o personagem religioso também ele era um mundano. O *falso devoto* se contradiz, portanto, quando advoga contra o refinamento enquanto janta usando porcelanas trazidas da China que “foram por mil mãos feitas só para ele”.²⁰ Voltaire vai dissolvendo a crítica ao luxo mostrando como entre os detratores - principalmente no meio clérigo de alto escalão - encontravam-se muitos apreciadores de comodidades luxuosas. No verbete *Abade*, do *Dictionnaire philosophique*, percebemos a mesma acusação de ganho de riqueza indiscriminado por parte dos religiosos detratores do luxo:

O abade espiritual era um pobre que tinha sob sua direção muitos outros pobres. Depois de duzentos anos, porém, os pobres pais espirituais tiveram

¹⁶ MORIZE, *L'Apologie du Luxe au XVIII siècle: Étude Critique sur Le Mondain et ses Sources*, p. 151.

¹⁷ VOLTAIRE, *Défense du Mondain ou l'Apologie du Luxe*, p. 153, versos 1 e 2.

¹⁸ VOLTAIRE, *Défense du Mondain ou l'Apologie du Luxe*, p. 154, verso 18.

¹⁹ VOLTAIRE, *Défense du Mondain ou l'Apologie du Luxe*, p. 153, verso 6.

²⁰ VOLTAIRE, *Défense du Mondain ou l'Apologie du Luxe*, p. 154, verso 39.

400 mil libras de renda e hoje há pobres pais espirituais na Alemanha que possuem um regimento de guarda.²¹

Nosso autor não acusa os religiosos de também eles pecarem por se entregarem ao luxo, mas sim, os acusa de aproveitarem os benefícios de uma vida confortável, algo natural, porém, de forma exclusivista por meio de benesses que só eles tinham direito e ainda por cima saírem propalando censuras ao luxo. O narrador do poema, depois de argumentar em favor da vida suavizada pelo luxo, tendo elencado os inúmeros benefícios que ele pode propiciar não obteve réplica relevante por parte do *falso devoto*, verdadeiro mundano; como era de se esperar em um ambiente de taverna o apologista obteve o favor dos outros convivas desse repasto poético. Nos últimos versos, findo o jantar, a audiência deu razão ao apologista do luxo. Repare-se no uso do termo ‘inocente’ adjetivando uma avalanche de críticas previamente narradas:

Falando assim, percebi que os convivas
Gostavam muito das minhas descrições inocentes;
Meu bom beato pouco me respondia,
Ria-se muito, e mais ainda bebia;
Todos os presentes no repasto
Tiraram benefício desse meu discurso casto.²²

II

Eis que surge um problema para quem pensou encontrar coerência na defesa do luxo de Voltaire. O caso é o de que ele parece ter mudado de opinião anos após os poemas apologéticos. Em acordo com Pomeau:

O poema é obra de um tempo de embriaguez (...) inevitavelmente as alternâncias voltarianas levaram o autor do Mundano ao extremo oposto. Ele não irá se retratar em relação a esses textos; ele se contentará em dizer o contrário do que foi dito. Após a Defesa do mundano, ele escreverá um antimundano.²³

Pomeau se refere ao poema intitulado *La vie de Paris et de Versailles*, datado de 1748, ou seja, dez anos após os poemas apologéticos, uma fase que o comentador chama de “crise depressiva de 1748.”²⁴ Nesse texto vemos vários aparentes pontos de distanciamento

²¹ VOLTAIRE, *Dictionnaire Philosophique*, p. 75

²² VOLTAIRE, *Défense du Mondain ou l'Apologie du Luxe*, p. 158, versos 123-128.

²³ POMEAU, *La Religion de Voltaire*, p. 238.

²⁴ POMEAU, *La Religion de Voltaire*, p. 246.

em relação aos poemas apologéticos, o que faz Pomeau dizer que esse seria o *Antimundano* de Voltaire;²⁵ de fato, nesse poema a frivolidade da vida citadina, o tédio e as relações vazias das cortes parisienses são colocados em relevo, no entanto, e é isso que nos afasta da interpretação de Pomeau, não parece ser o luxo e os mundanos o tema central do poema.

Em *A vida de Paris e de Versailles* Voltaire não parece dizer o contrário do dissera antes, seu ataque se dirige para outro alvo que não os mundanos produtivos e o luxo. A argumentação em favor do tema - é verdade - ganha uma roupagem tanto mais cautelosa e menos entusiasta anos após os poemas apologéticos, de todo modo a sua defesa continua mesmo de ressaca, isto é, finda a embriaguez daqueles tempos de convívio com Emilie no castelo de Cirey. Qual é então, segundo nos parece, o problema da interpretação de Pomeau? Vejamos um pouco do poema que seria o *Antimundano*:

Esse turbilhão que se chama mundo,
É tão frívolo como de erros é farto,
E que não seja permitido amar a esse brilho
Que surpreende aquele que não o conhece.²⁶

Como podemos perceber, um cotidiano bem menos sorridente parece se mostrar ao *homme honnête* mundano; porém, mais do que isso, Voltaire está explicitando outros níveis que a problemática do luxo faz emergir, ou seja, queremos dizer que para Voltaire não existe um único modo de vida chamado de *mundano*. Os homens podem usar o luxo para levar uma vida inútil à sociedade, algo censurável no caso de Voltaire. O mundano filiado a estamentos de ordem nobiliárquica é que está sendo criticado. O turbilhão entediante da corte é que é o alvo de Voltaire. Aquele que cede ao tédio e deixa de se fazer útil à nação, enfim, é ele quem está sendo atacado.

Defendemos que Voltaire ainda mantém sua posição de apologista e que o comentador, caso estejamos corretos, se equivoca ao tomar como crítica ao luxo (ou ao modo de vida mundano estrito senso) aquilo que seria antes crítica ao estilo de vida nobiliárquico setecentista francês. Ora, os protagonistas retratados não são os mesmos e não representam a mesma coisa se colocarmos lado a lado os poemas apologéticos e o poema *A vida de Paris e de Versailles*. Argumentamos que não é o luxo que sofre o ataque porque não é qualquer sociedade que está sendo analisada. O título já circunscreve bem o ambiente analisado: é a sociedade cortesã parisiense onde o luxo estava, segundo o autor, sendo mal utilizado. A atmosfera descrita pelo poema *A Vida de Paris e de Versailles* é estranha ao luxo: ‘caminha devagar’ e ‘tédio’, por exemplo, que aparecem no poema são termos estrangeiros em relação ao universo conceitual em que se insere nosso tema. Luxo é motor de progresso, atividade inventiva e engenhosidade. Ele deve funcionar como

²⁵ POMEAU, *La Religion de Voltaire*, p. 243.

²⁶ VOLTAIRE, *La vie de Paris et de Versailles*, p. 3, versos 5-8.

mecanismo social para melhora de vida das pessoas. É o mesmo Voltaire que escreve em 1751, no capítulo 30 do *Siècle de Louis XIV*:

Vendo a comodidade dos particulares, esse número prodigioso de casas agradáveis construídas em Paris e nas províncias (...) essas conveniências, essa busca que se nomeia luxo, (...) isso é mais fruto de um trabalho engenhoso do que seria obra da riqueza.²⁷

Por que não podemos dizer que é o luxo o objeto de ataque do poema? Lembremos-nos dos poemas apologéticos e dos vários textos em que Voltaire trata explicitamente do assunto, como o verbete *Luxo*, do *Dictionnaire philosophique*. Qual é o jargão lá presente? Fala-se em dinheiro e abundância, mas principalmente das Artes, trabalho produtivo, engenho e inventividade, todos a serviço do bem-estar e da felicidade dos homens. Fala-se também de cosmopolitismo, pois o luxo “reúne um e outro hemisférios.”²⁸ Temos delineada a atmosfera em que o luxo se insere.

O que dizer dos protagonistas do poema *A Vida de Paris e de Versailles*? O título, como foi advertido, já circunscreve o ambiente analisado, estamos adentrando o turbilhão de uma vida inútil que açambarcava muitos cortesãos: “Após o jantar, a indolente Glycère/Sai por sair, sem nada ter a fazer: Quem a conduz é sua insipidez”. Apesar da ideia de deslocamento não temos referência a nenhuma força motriz de caráter produtivo, quem desloca a personagem é a sua insipidez. E o que faz ela?

(...) Com sua amiga a galope ela vai,
Monta com alegria, e logo se desgosta,
Beija e boceja depois diz à sua amiga: Madame,
Trago aqui todo o tédio de minha alma:
Acrescente um pouco de sua inutilidade
A este fardo que é minha preguiça.²⁹

O poema não pode ser um *Antimundano* como quer Pomeau, pois nele o tema tratado é a sociedade nobiliárquica, ou seja, os cortesões de Versailles que não se mostravam socialmente úteis. Vale repetir: os termos que lá aparecem não são encontrados nos textos voltairianos sobre o luxo: ‘bocejo’, ‘tédio’, ‘inutilidade’, ‘preguiça’ e ‘insipidez’. Mas por que é assim? Porque não é o luxo que está sendo abordado, mas uma vida inútil já que inativa. Voltaire mostra explicitamente qual é a sua preferência na décima de suas *Lettres philosophiques*: “(...) não sei quem é mais útil a um Estado: um senhor empoadado que sabe a que

²⁷ VOLTAIRE. “Le siècle de Louis XIV”, capítulo 30. In: *Politique de Voltaire*, p. 83.

²⁸ VOLTAIRE, *Le Mondain*, p. 134, verso 23.

²⁹ VOLTAIRE, *La vie de Paris et de Versailles*, p. 185/186.

horas o rei se levanta e se deita, com ares de grandeza fazendo papel de escravo na antecâmara de um ministro”, tal descrição em muito se aproxima dos personagens do poema que agora estamos tratando, “ou um negociante que enriquece seu país, dá ordens a Surata e ao Cairo sem sair de seu gabinete, e contribui para a felicidade do mundo.”³⁰ Este último, por sua vez, com um explícito tino comercial, pode fazer do luxo uma arma social positiva e é ele quem pode reunir um e outro hemisférios, como diz o poema de 1736.

Seguimos nesse ponto a interpretação de André Morize quando diz que a defesa do luxo por parte de Voltaire é o “(...) elogio da atividade industrial e do comércio que satisfaz nosso desejo por conforto e luxo.”³¹ No texto *Dialogue entre un philosophe et un contrôleur général des finances*, Voltaire assevera em relação aos mendicantes algo que poderíamos direcionar aos cortesãos inativos: “o melhor governo é aquele onde há o menor número de homens inúteis.”³² O luxo, é verdade, pode ser suscetível de abusos e muitos assim o faziam, mas que não nos enganemos, ele continua sendo defendido como a melhor opção para o fortalecimento estatal e a busca da felicidade individual. Não se vive bem com o mundo luxuoso, pois ainda há o que se corrigir, em contrapartida, não se vive sem ele. Lemos em *A Vida de Paris e de Versailles*:

Mas o que eu farei? Pr’aonde fugir longe de mim mesmo?
O mundo é necessário; ele é condenado e amado:
Não se pode viver com ele nem sem ele.
Nosso maior inimigo é o tédio.³³

Quando lemos da maneira de Pomeau o poema, ou seja, como crítica ao luxo e ao mundano perdemos de vista que a crítica, no limite, se dirige para a vida cortesã. Isso porque ela leva ao congelamento do progresso material e gera tédio, pois, poderíamos dizer, é contra a disposição natural dos homens: “o homem é nascido para a ação, como o fogo tende para o alto e a pedra para baixo. Estar desocupado e não existir é a mesma coisa para o homem.”³⁴ Em um texto enviado à senhorita Denis, *Sur l’agriculture*, de 1761, Voltaire nomeia explicitamente o seu alvo: “é da corte que devemos fugir, é nos campos que se deve viver.”³⁵ Menos do que privilegiar a ida para o campo queremos ressaltar o lugar de onde ele pretende fugir: da corte.

Para confirmar nossa hipótese vejamos o que Voltaire tem a dizer sobre o tema e suas articulações depois de 1748. *Le Monde comme il va* talvez seja o texto em que o modo de vida luxuoso é mais detidamente discutido. O enredo desse conto tem um fio condutor

³⁰ VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, p. 76.

³¹ MORIZE, *L’Apologie du Luxe au XVIII siècle: Étude critique sur Le Mondain et ses sources*, p. 26.

³² VOLTAIRE, *Dialogue entre un philosophe et un contrôleur général des finances*, p. 88.

³³ VOLTAIRE, *La vie de Paris et de Versailles*, p. 188.

³⁴ VOLTAIRE, *Lettre philosophiques*, p. 171.

³⁵ VOLTAIRE, *Sur l’agriculture*, p. 232.

claro: o julgamento moral de Paris e dos seus habitantes. No conto acompanhamos o personagem Babuc pela *pérsia parisiense*. Ele foi mandado pelos gênios que presidem os impérios do mundo com o objetivo de tecer um relatório moral sobre a cidade que estava submetida pelo excesso corruptor, Persépolis. O leitor da época bem saberia que era Paris a cidade em questão. Em caso de um relatório negativo o resultado seria o extermínio do lugar. Somos levados, então, por entre vários setores de uma cidade complexa como Paris e Voltaire estabelece um movimento argumentativo de contraposição ou bipolaridade. Vejamos.

Quem primeiro nosso personagem encontra são dois exércitos em guerra. Babuc percebe que o quadro é dos mais terríveis. Soldados que se matavam sem saber o porquê e em nome de quem pagasse mais, como acontecia com muitos exércitos europeus setecentistas, compostos também por mercenários. Isso não muda quando Babuc conversa com os oficiais. Ao chegarmos à causa da guerra - que só é conhecida pelos generais - encontramos um motivo estúpido. Diante de tanta carnificina, cadáveres sendo despidos de seus bens, corrupção e covardia, Babuc se mostra inclinado a deixar queimar a cidade: “Serão homens – exclamou Babuc - ou animais ferozes? Ah! Bem vejo que Persépolis vai ser destruída.”³⁶ Entretanto, em meio à corrupção e mortes gratuitas motivadas por preconceitos, Babuc acompanha atos de desprendimento, coragem e compaixão. Eis o outro lado da moeda suja de sangue. Contraposição ou bipolaridade que será explorada em todo o conto. A paz acaba por ser firmada e Babuc volta atrás em sua decisão, como acontecerá outras vezes durante o conto.

É quando de sua visita à parte comercial de Persépolis que vemos um dos pontos mais interessantes do conto para nós. Nesse episódio conclusivo acompanhamos argumentação muito próxima a de Mandeville, mostrando que o vício privado pode redundar em benefício público, além da defesa de que os ricos é que dão a subsistência aos pobres por meio de seu luxo, o que de certa forma legitimaria a desigualdade financeira. O episódio do comércio se inicia quando Babuc compra algumas bugigangas e depois fica sabendo que fora enganado; enquanto escrevia o nome do negociante para sua futura punição qual não foi a sua surpresa quando ele próprio aparece para devolver a bolsa de Babuc que havia sido esquecida:

- Como se explica – estranhou Babuc – que o senhor se mostre tão fiel e generoso, quando não teve vergonha de vender-me bugigangas quatro vezes acima do seu valor?
- (...) vendi-o por dez vezes mais (...) mas nada mais justo: é a fantasia dos homens que dá preço a essas coisas frívolas; é essa fantasia que faz viver

³⁶ VOLTAIRE, *O mundo como está*, p. 159.

cem operários que eu emprego (...) às nações vizinhas vendo eu essas bagatelas muito mais caro que ao senhor, e assim sou útil ao império.³⁷

Ainda que a maioria das pessoas tivesse sido censurada houve quem tocasse o coração de Babuc pela moderação e virtude. Babuc foi compreendendo ao conhecer a cidade que dos vícios particulares, quando bem administrados politicamente, podia-se resultar benefício público:

Insensivelmente, perdoava Babuc a avidez do financista, que não é, no fundo, mais ávido do que os outros homens, e que é necessário (...) passava por alto a inveja dos letrados, entre os quais se encontravam homens que esclareciam o mundo (...) mas ainda lhe restava muito do que censurar (...)³⁸

Eis a impressão final de Babuc. A diferença desse conto para os poemas apologéticos é grande, contudo, Voltaire não muda de opinião: o mundano é absolvido, mas, com ressalvas. No decorrer do conto, Babuc oscila entre a opção pela destruição ou correção da cidade. Em seis momentos ele fica decidido pela destruição e por cinco vezes ele se decide em favor de Persépolis. Ficando entre um extremo desgosto e uma indulgência enfática, o ponto de desempate foi sua afeição: ele até pensa em ficar por lá de tão agradável que Persépolis começa a lhe parecer. Babuc representa em grande medida o método filosófico de Voltaire, aquele que percorre incessantemente o pró e o contra de uma questão. Método de um polemista por excelência. Os problemas de Paris são muitos e vale notar que o *philosophe* - nesse conto - não propõe explicitamente uma solução para eles, termina o texto aceitando as contradições que constituem a cidade e tal foi o conteúdo do relatório de Babuc que Persépolis não foi ao menos corrigida, “pois, se nem tudo está bem, tudo é passável.”³⁹

Os mundanos não são perfeitos, mas nem por isso merecem a destruição. Como diz Babuc ao anjo Ituriel - seu superior - talvez não seja o caso destruir uma estátua bonita só porque ela não é feita integralmente de ouro, contendo metais menos nobres em sua composição. Estamos lidando com uma postura mais austera do que aquela encontrada nos poemas, entretanto, ainda que agora menos louvado o mundano não chega a ser condenado. Babuc pode ser visto como o “profeta que julga o mundano”.⁴⁰ O veredito é tal que aponta em Paris uma contradição pulsante e se ela tem defeitos eles lhe são naturais, ainda que alguns possam ser corrigidos.

Estamos longe de uma defesa do luxo despropositada ou mesmo de uma reviravolta argumentativa a partir do abandono das teses do poema *O Mundano*, como quer

³⁷ VOLTAIRE, *O mundo como está*, p. 164/165.

³⁸ VOLTAIRE, *O mundo como está*, p. 169.

³⁹ VOLTAIRE, *O mundo como está*, p. 172.

⁴⁰ HEUVEL, Jaques Van Den. *Voltaire dans ses contes*, p. 128.

Pomeau. Em um texto pouco requisitado pelos comentadores e que aparece em 1770 nas obras completas de Voltaire, ele mostra explicitamente como não pretendeu defender a vida de um *bon vivant* em que tudo gira em torno do desfrute de prazeres carnis. A ideia de bem-estar e felicidade defendida nos poemas apologéticos pode ser coadunada com a moderação, sim; se as possibilidades de alcançar prazer do homem moderno são muitas ele não precisa desfrutar de todas ao mesmo tempo. Voltaire não defendeu a intemperança em 1736/37, por isso não foi obrigado a mudar de opinião a partir de 1748. No poema *Sur l'Usage de la Vie pour répondre aux critiques qu'on avait faites du Mondain* lemos:

Saibam, meus caros amigos,
Que falando da abundância,
Cantei o deleite
De prazeres puros e permitidos,
E jamais a intemperança.⁴¹

Voltaire não criticou a própria virtude da moderação nos poemas apologéticos, foi antes a assunção de que se podia granjear aos antigos tal título. Não se pode dizer de alguém miserável que é moderado, ele simplesmente não tem acesso à fartura. O homem moderno - ele sim - está em condições de ser moderado sabendo apreciar com sensatez os bens e comodidades que lhes são ofertados. Como? Usando sua riqueza para a prosperidade da nação. Indo de encontro à interpretação de Pomeau⁴² sobre os poemas apologéticos, podemos dizer que a aquisição da felicidade envolve o desfrute dos bens mundanos e o direito de adquiri-los, entretanto, e é isso que gostaríamos de apontar, a aquisição da felicidade envolve também a possibilidade de dizer 'não' aos bens materiais em nome da moderação do apetite:

Gente de bem, voluptuosos,
De vocês só quero aprender
A arte pouco conhecida de ser feliz:
Essa arte, que deve tudo apreender,
É de moderar teus desejos (...)
Os prazeres, nesta época tenra,
Se apressam em te lisonjear:
Saibam que, para os saborear,
É preciso saber lhes recusar, (...)⁴³

⁴¹ VOLTAIRE. *Sur l'Usage de la vie*, p. 211, versos 1-5.

⁴² POMEAU, RENÉ. *La Religion de Voltaire*, p. 233.

⁴³ VOLTAIRE. *Sur l'Usage de la Vie*, p. 211, versos 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13 e 14.

O que podemos concluir disso? Que o luxo não é um remédio para todos os males e que pode ser mal utilizado tanto pelos particulares quanto pelo Estado. Voltaire se posiciona em favor do tempo presente se afastando dos antigos, além de ser adepto da ideia de um progresso esclarecedor que permitirá - se não tiver obstáculos - um bom convívio entre os homens por meio do uso da razão e do luxo. O retrocesso, contudo, está sempre à espreita. O luxo pode ser prejudicial quando se torna fausto e simboliza a sedimentação de estamentos político-sociais, por exemplo, na forma de privilégios ofertados à instituição religiosa como a isenção de impostos e a possibilidade de acumular indiscriminadamente riquezas, culminando em prejuízo para o Estado e a população. Os particulares quando se valem do luxo para fins unicamente pessoais deixam de se mostrar úteis à sociedade fazendo um mau uso do luxo, pois, simplesmente alimentam com ele o seu tédio. O fausto dos monarcas também vai ser criticado. Castrar homens para fazer eunucos é uma forma excessiva de luxo, para citar um caso radical.⁴⁴ Sanados os abusos, o luxo seria, sim, a melhor opção para a felicidade dos homens e fortalecimento da nação. Se Voltaire voltou ao tema por diferentes perspectivas e muitas vezes em tom polêmico isso não significa que ele tenha passado da apologia à crítica, mas sim que ele soube perceber a complexidade do tema.

VOLTAIRE AND THE LUXURY: FROM THE ‘MONDAIN’ TO THE ‘ANTIMONDAIN’?

Abstract: The aim of this paper is to analyze the position of Voltaire in the so called ‘quarrel of the luxury’, trying to defend one alternative interpretation over that of René Pomeau. Voltaire changed his opinion on the matter?

Keywords: Voltaire – Pomeau – Luxury – Moral – Society.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUDRILLART, Henri Joseph. *Histoire du Luxe Privé et Public depuis l’Antiquité jusqu’a nos Jours*. Paris: Hachette, 1880.

GALLIANI, Renato. *Rousseau, le Luxe et l’Idéologie Nobiliaire, Étude socio-historique*. Oxford: Voltaire Foundation, 1989.

HERÓDOTO. *História*. São Paulo: Ediouro, 2001.

HEUVEL, Jacques Van Den. *Voltaire dans ses Contes*. Paris: Armand Colin, 1967.

⁴⁴ VOLTAIRE, *Filósofo Ignorante*, p. 327.

- HUBERT, René. Les Sciences Sociales dans l'Encyclopédie. Geneva: Skaktine Reprints, 1970.
- MANDEVILLE, Bernard. The Fable of the Bees: or Private Vice, Publick Benefits. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- MELON, Jean François. Essai Politique sur le Commerce. Paris: Colection des Principaux Economistes, 1966.
- MONTAIGNE, Michel de. Ensaios. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- MONZANI, Luis Roberto. Desejo e Prazer na Idade Moderna. São Paulo: Ed. Unicamp, 1995.
- MORIZE, André. L'Apologie du Luxe au XVIII siècle. Étude critique sur Le Mondain et ses sources. Paris. H. Didier: Libraire-éditeur. 1909.
- POMEAU, René. La religion de Voltaire. Paris: Librairie Nizet, 1974.
- SOUZA, Maria das Graças de. Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês. São Paulo: Discurso editorial, 2001.
- VOLTAIRE. Défense du Mondain, ou l'apologie du luxe. In: L'Apologie du Luxe au XVIII siècle. Étude critique sur Le Mondain et ses sources. André Morize. Paris: H. Didier, Libraire-éditeur, 1909a.
- _____. Dialogue entre un philosophe et un contrôleur-général des finances. Les Oeuvres Complètes de Voltaire. 32 A. Oxford: Voltaire Foundation, 2006.
- _____. Dictionnaire Philosophique. Paris: Flammarion, 2010.
- _____. Elogio histórico da razão". In: Contos e Novelas. Trad. Mario Quintana. São Paulo: Clássicos Globo, 2005a.
- _____. La vie de Paris et de Versailles, à Madame de ***. Oeuvres de Monsieur de Voltaire. Tome III. Paris: Librairie du roi, 1752.
- _____. "Le Mondain". In: L'Apologie du Luxe au XVIII siècle. Étude critique sur Le Mondain et ses sources. Paris: H. Didier Libraire-éditeur, 1909b.
- _____. Lettres philosophiques. Paris: Gallimard, 1986.

_____. O Filósofo Ignorante. Trad. Antonio de Pádua Danedi. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. 'O Mundo como Está'. In: Contos e Novelas. Trad. Mario Quintana. São Paulo: Clássicos Globo, 2005b.

_____. "Siècle de Louis XIV". In: Politique de Voltaire. Paris: Armand Colin, 1963.

_____. Sur l'usage de la vie, pour répondre aux critiques qu'on avait faites du Mondain. Oeuvres complètes de Voltaire, tome septième. Paris: Librairie Hachette, 1893

MARCUSE E A VERDADE DO HEGELIANISMO

Sílvio Rosa Filho¹

Resumo. O objetivo deste artigo é indicar alguns rumos tomados por Marcuse em *O homem unidimensional*, na medida em que o tema da verdade do hegelianismo permite esclarecer questões concernentes à temporalidade e à historicidade. Fóbica, saturada de tensões, marcada por irresoluções, a temporalidade que jaz na sociedade industrial não deixa de preparar o momento decisivo para uma efetiva desalienação da consciência, sobretudo quando Marcuse interroga o nexo entre o solo historicamente povoado de materiais estéticos e o campo da emancipação política. Trata-se de oferecer um delineamento dessas passagens: de um lado, em contraposição ao necrológio escrito por Gerard Lebrun em 1979; de outro, através do problema da suspensão do terrorismo de Estado, tal como ele se formula nas sentenças e nos aforismos que Hegel elabora em vésperas de redigir a *Fenomenologia do espírito*. Visto que tal exigência de suspensão é indissociável de uma forma ampliada de racionalidade, visto que ela é solidária da utopia de uma sociedade concreta, a cidade ética de Hegel estaria situada no limiar de uma superação política do medo da morte.

Palavras-chave: Marcuse – Hegel – temporalidade histórica – suspensão – racionalidade.

“Le travail qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas”.

VALÉRY, “Théorie poétique et esthétique”

“Contudo, por baixo da base conservadora popular está o substrato dos párias e estranhos, dos explorados e perseguidos de outras raças e de outras cores, os desempregados e os não-empregáveis. Eles existem fora do processo democrático; sua existência é a mais imediata e a mais real necessidade de pôr fim às condições e instituições intoleráveis”.

MARCUSE, *One-dimensional man*

Falar hoje de filosofia e movimentos sociais soa algo temerário: para a primeira, por representar em geral uma “prova dos nove” no mais das vezes indesejável; para os segundos, um excuro nem sempre fecundo frente às exigências imediatas de organização, de mobilização e de luta; temerário, sobretudo, por inserir aquela pretenciosa partícula “e”,

¹ Professor de filosofia na Universidade Federal de São Paulo, autor de *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo* (Barcarolla/Discursos Editoriais-USP, 2009) e de *Hegel na sala de aula* (Fundação Joaquim Nabuco/Unesco, 2009).

interpondo-se e separando pensamento e ação, formalmente distintos, real ou reciprocamente desaprumados. Em todo caso, por um motivo que talvez se esclareça ao longo de minha exposição, a locução “filosofia e movimentos sociais”² evoca campos de força semânticos, percursos argumentativos e exemplos provenientes de outros decênios.

Quando Gerard Lebrun, em agosto de 1979, escreveu sobre a morte de Herbert Marcuse no *Jornal da Tarde*³, o seu artigo lembrava que a máscara mortuária desse helenista fundamental⁴ exibia um rosto de Jano: a primeira face representando o professor austero com habilitação sobre a *Ontologia e a historicidade de Hegel*; a outra face, sobressalente, a do filósofo aclamado por movimentos juvenis. Ao comentar algumas páginas de *Eros & civilização*, nelas Lebrun encontrou, para além de uma fisionomia bifronte, o que ele designava como “o minuto de verdade do hegelianismo”, a saber: uma utopia realizável efetivamente para usufruto humano, apenas humano, o gozo de uma sociedade concreta, nem obrigatoriamente pacificada nem forçosamente reconciliada.

Fosse este o minuto de verdade que faz soar o sinal de alarme no fuso histórico do hegelianismo de esquerda, estaríamos bem situados para mudar o ângulo francamente desfavorável em que a presença de Marcuse estivesse reduzida a uma ambivalência do tipo *Doctor Jekyll e Mister Hyde*, entre *Herr Doktor* e um êmulo de Che Guevara. É que Lebrun, tendo procedido a uma austera “desdogmatização” das leituras dicotômicas de Hegel,⁵ teria preparado igualmente o terreno para que o hegelianismo de esquerda não padecesse nem das aporias teóricas atinentes às dogmáticas da finitude – esse apanágio das esquerdas transcendentais –, nem dos bloqueios políticos que assolaram as ortodoxias marxistas em tempos já revoltos;⁶ não seria então impossível que os estudos marcuseanos ainda se beneficiassem do alcance e da acuidade da visada lebruniana.⁷ Por esse viés, nossa questão

² “Filosofia e Movimentos sociais”, nome dado à mesa em que foi apresentada a versão inicial deste texto, por ocasião do *Encontro 50 Anos d’O homem unidimensional*, na Universidade Federal do ABC, em 26 de novembro de 2014. Agradeço especialmente a Jacira de Freitas, Flamarion Caldeira Ramos, Sílvio Ricardo Gomes Carneiro e Thiago Martins, pelas questões, pelas sugestões, pelo debate.

³ Cf. LEBRUN, “Os dois Marcuse”, pp. 132-133.

⁴ A expressão é empregada por Lebrun para caracterizar o tipo marcuseano de utopia. Cf. “Os dois Marcuse”, p. 140.

⁵ Cf. LEBRUN, *A paciência do conceito*, sobretudo páginas 13, 403-409.

⁶ Cf. ARANTES, “Idéias ao léu”, p. 61. Sobre a recepção dos livros de Marcuse no Brasil, traduzidos e “lidos” nos anos 1960, Paulo Arantes, em livro de 2003, dizia: “como nunca brilhou no firmamento brasileiro (salvo durante a febre-68, e mesmo assim...), não se pode falar de um eclipse de Marcuse, bem como de um renascimento do interesse por ele. [...] creio que brevemente será lido pela primeira vez” (ARANTES, *Zero à esquerda*, p. 152).

⁷ Descontando o tom (pejorativo, datado) e evitando equívocos (frequentemente estéreis) que costumavam acompanhar expressões do tipo “hegelianismo” ou “heideggerianismo” de “esquerda”, estaríamos igualmente dispensados de dar prolongamento ao potencial ilusório contido na expressão “heideggerian marxism”, já de si mesma “an oximoric ring”, (Cf. WOLIN, *The Frankfurt School Revisited*, p. 9; cf., também, WOLIN, “What is Heideggerian Marxism?”, p. XXIV);

podia ser inicialmente expressa tal como o próprio Lebrun houvera por bem enunciar: é certo que o princípio de realidade, com base no qual funciona a nossa civilização, seja mesmo o único possível? É vão pretender determinar outra forma do princípio de realidade, que seja livre de todo resquício arcaico? – Entretanto, a respeito de uma presença não arcaica de Hegel no pensamento de Marcuse, o que teria a dizer alguém que se dedicasse a uma forma de saber situado naquele tempo em que o mundo se mostrava 150 ou 200 anos mais novo? Que, tratando de pensar um conceito multiforme tal como o da *Bildung* – essa formação que haveria de amoldar um *polítropon* moderno, – buscou interrogar mais a realização efetiva de um conceito do que a sua irrealização nos anos que correm? Será que aspectos da noção marcuseana de homem unidimensional estariam talhando em penumbra o que se dá a ver e o que se dá a pensar como o *primado tardio da formação*, passagem que vai de uma religião invisível no pensamento negativo dos alemães até à ideia mesma de Cultura?

Não um retorno *ao* Hegel das análises de estrutura, mas um retorno *de* Hegel na conjuntura, 50 anos após a publicação de *O homem unidimensional* – parece que essa viravolta pode não ser inteiramente extemporânea, principalmente se for o caso de interrogar o novo discurso que triunfa nas teorias sociais e nas filosofias contemporâneas, o que se afirma também como uma lógica para administrar o ingresso e a permanência da jovem classe trabalhadora nas universidades brasileiras, tratando de condicionar as dinâmicas estudantis que, novas, ainda não fizeram ouvir a voz instituinte de sua presença.⁸ Em outros termos, ainda duais: a promessa não cumprida da formação integral do homem moderno aparece pelo seu avesso, na inefetividade do homem unidimensional; assim como resplandece nesse raio em céu azul do pensamento de Marcuse, reinventor da razão e da revolução hegelianas⁹ – essa viravolta, repito, poderia comportar ao menos três tempos de

registrando a constatação (“nada a esperar da vida acadêmica alemã nos anos 1930”), também dispensados de insistir na dicotomia em que o brilho filosófico faria *pendant* com uma miopia acentuada para enxergar a *Realpolitik*.

⁸ Quando Lebrun se permitiu falar a título pessoal dos assuntos acadêmicos no Brasil, ofereceu um diagnóstico da sobrevida da universidade que ainda hoje dá o que pensar: “[...] desde 1963 penso que a Universidade, que foi desde o começo do século XIX o principal veículo para a difusão da cultura, bem pode haver completado o seu tempo, pode ser que o século XXI necessite inventar novas modalidades institucionais de aprendizagem. Mas, afinal de contas, a Universidade ainda existe e acontece que, em alguns lugares, a sua vocação formadora não se exauriu por completo” (LEBRUN, “Da rentabilidade”, p. 16).

⁹ “O pré-condicionamento dos indivíduos, sua transformação em objetos de administração, parece ser um fenômeno universal. A ideia de uma forma diferente de Razão e de Liberdade, sonhada tanto pelo idealismo dialético como pelo materialismo, ainda parece uma Utopia. Mas o triunfo das forças retrógradas e conservadoras não desmerece a verdade desta Utopia. A mobilização total da sociedade contra a libertação definitiva do indivíduo, que constitui o conteúdo histórico do presente período, mostra quão real é a possibilidade desta libertação” (Cf. o “Epílogo” escrito em 1954, MARCUSE, *Razão e Revolução*, tr. br., p. 407). Diferentemente da tese que Joachim Ritter se esmerou por trazer à luz do dia ao afirmar que a filosofia de Hegel é a filosofia da revolução

aprendizagem e de reflexão. Ou ainda, três minutos de verdade que, de um modo agudo, muito certo e muito engenhoso, é possível captar precisamente nas três menções explícitas a Hegel que faz Marcuse, cabendo não perder de vista que, no livro do homem unidimensional, todas elas apontam para limites intrínsecos às chamadas filosofias da consciência. Vejamos esse arranjo mais de perto.

No tempo do medo

Pelo prisma da leitura hegeliana da sociedade civil burguesa, o homem unidimensional é o descendente de uma filosofia abstrata: ele é, como se sabe, o herdeiro de um modo de pensamento cindido entre sujeito e objeto; ele é, igualmente, o reproduzidor de um comportamento assombrado pelo “medo do objeto” (*Angst vor dem Objekt*). Hegel aparece, em contrapartida, como aquele que não somente captou tal medo do objeto na filosofia abstrata de sua época, mas ainda como o filósofo que formulou uma dupla exigência endereçada ao pensamento genuíno: superar tal atitude de medo do objeto; compreender a razão atuante na própria concreção de seus objetos.¹⁰ Já pelo viés dessa caracterização do homem unidimensional percebe-se que o “objeto” do medo não se deixa captar nos formatos de um objeto particular, nem tampouco se deixa pensar na tradução de um objeto incógnito, uma *coisa* = *x*. A atitude de medo não é, nesses termos, a atitude de um medo disto ou daquilo; senão, pelo contrário, o que está em causa é a atitude *do* medo. Trata-se, portanto, de compreender como é possível a passagem de um objeto por assim dizer difuso, que se furta à representação dita “natural”, que é estranho ao senso comum tanto quanto ao operacionalismo científico, passagem para um objeto não natural, não familiar, não positivo. Digamos: um objeto cuja objetividade tem sido histórica ou intersubjetivamente produzida, interobjetividade cujo sujeito subscreve uma historiografia inconsciente do espírito.

Do que é que têm medo, afinal? O filósofo abstrato, o cientista positivo, o operador técnico da ciência, o homem do senso-comum condensados na figura não consciente da consciência inundada de objetos, do que é que eles têm medo, para muito além disso ou daquilo, para além de si mesmos e para além desta ou daquela realidade em

(RITTER, “Hegel und die Französische Revolution”, p. 183-255.). Assertiva para a qual Jürgen Habermas tratou de elaborar uma tese complementar, encontrando no pensamento de Hegel uma elevação da Revolução Francesa em princípio de sua filosofia (Cf. HABERMAS, “A crítica de Hegel à Revolução Francesa”, p. 201.). Para outras posições sobre o enraizamento intelectual do acontecimento francês em solo alemão, cf. meu capítulo “O sonho de Robespierre”, sobretudo, p. 222, nota 10.

¹⁰ “Hegel capta na filosofia crítica de sua época o ‘medo do objeto’ [*Angst von der Objekt*] e exige que um pensamento genuíno supere essa atitude de medo e compreenda o ‘lógico e racional-puro’ [*das Logische, das Rein-Vernünftige*] na própria concreção de seus objetos” (MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 139; tr. br., p. 139).

particular? Marcuse responde pelo viés de um simples, brevíssimo e preciso comentário da lógica hegeliana: o objeto de que eles têm medo é a própria realidade.¹¹ Na realização historicamente efetiva do homem, um medo subjacente responderia então pelo nome de medo humano propriamente dito; inominado, permanecendo em estado de latência, estaria sujeito a um redobro reflexivo no exercício de simbolização.

Um leitor familiarizado com os textos de Hegel poderia localizar-se rapidamente: Marcuse se limita a fazer, aqui, uma alusão ao parágrafo 74 da “introdução” à *Fenomenologia do espírito*.¹² Tal “localização” permitiria caracterizar os cuidados do entendimento instrumental como escrúpulos às voltas com erros a evitar no processo de conhecimento científico, um andamento argumentativo em que o suposto medo de errar se dá a ver como medo da verdade, deixando antever ilusões necessárias, modos de alienação e procedimentos de desalienação singulares e concretos. Por mais insuficiente que fosse, o resultado desse argumento localizado daria ensejo a que acrescentássemos mais um traço fisionômico no rosto de sombra do homem unidimensional: na superfície, ele tem medo desta ou daquela realidade, ou ainda, medo da realidade em geral; no fundo, porém, tem medo da realidade efetiva, medo da verdade que se acha co-presente num automovimento histórico e que torna tal dinâmica específica resultado sedimentado numa forma ampliada de racionalidade. Ora, sobre o fundo desse pequeno ABC de um neohegelianismo histórica e sociologicamente orientado, seria o caso de ressaltar duas figuras.

A figura da racionalidade apresenta o seu aspecto não instrumental por abranger uma oposição de forças, tendências e elementos que constituem o movimento daquilo que vem a ser realmente efetivo. Isso significa que a racionalidade é ampliada antes de tudo porque apreende o conceito do real. Marcuse recorda que a concepção grega já continha o elemento histórico. Se abrirmos o capítulo intitulado “O pensamento negativo”, lemos uma passagem tão luminosa quanto consistente com o andamento por assim dizer abstrato dos capítulos iniciais da *Fenomenologia do espírito*: “A essência do homem é diferente no escravo e no cidadão livre, no grego e no bárbaro.”¹³ Por isso, já na concepção grega, a essência do homem não era pensada fundamentalmente de modo essencialista. Ou ainda, em termos lebrunianos: já nos gregos seria possível detectar uma “instabilidade das essências”; em termos frankfurtianos, um abalo sísmico no essencialismo que seria ultrapassado no longo e sinuoso percurso do processo civilizatório. No sismógrafo marcuseano, todavia, a matriz civilizatória do escravo configura uma superação da diferença entre senhores e escravos entendida como diferença essencial.

¹¹ “Este objeto é a realidade em sua verdadeira concreção; a lógica dialética evita toda abstração que deixa todo conteúdo concreto sozinho e para trás, incompreendido” (MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 144; tr. br., p. 139).

¹² HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 70 e ss..

¹³ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 131; tr. br., p. 128.

Cabe, neste passo, devolver a palavra a Marcuse: a “civilização superou a estabilização ontológica dessa diferença (pelo menos em teoria).”¹⁴ Vale sublinhar a locução que aparece entre parênteses: compreende-se que a superação “pelo menos em teoria” proceda como uma espécie de “suspensão” da diferença entre senhores e escravos, suspensão de uma diferença antes tida como essencial. Ocorre que tal acontecimento “teórico”, mesmo sendo um acontecimento “histórico”, padece de insuficiência: se a diferença entre senhores e escravos vai se tornando uma diferença inessencial, nem por isso ela invalida uma outra diferença que a vem *substituir*, se é que não a vem *prolongar*. Com efeito, o acontecimento teórico “ainda não invalida a distinção entre natureza essencial e natureza contingente, entre formas verdadeira e falsa de existência”¹⁵. Em termos analíticos, a distinção deriva de uma operação que reduz as forças opostas e as tendências a elementos separados no campo da situação empírica; se chega a compreender o potencial do escravo, o do escravo isolado enquanto tal equivale a algo contingente – o escravo pode vir-a-ser homem livre assim como o escravo pode não-vir-a-ser homem livre. Em suma, no prolongamento temático da concepção grega, não é necessário que o escravo venha a ser homem livre. E o primeiro passo a ser dado no interior dessa situação empírica seria romper com tal prolongamento: tomar consciência da liberdade seria tomar consciência da necessidade de tornar-se homem livre. Assim, a bem conhecida fórmula segundo a qual liberdade é consciência da necessidade passa a ser traduzida em termos decisivos – ou seja: liberdade é consciência da necessidade de libertação. A esta altura, o leitor familiarizado com os primeiros capítulos da *Fenomenologia do espírito* já dispõe de elementos não apenas analiticamente integrados ao texto hegeliano da seção chamada “consciência”; dispõe, igualmente, de tendências opostas, forças e contraforças em cujo movimento é possível antever que a “razão”, irredutível ao entendimento instrumental, se torna “razão histórica”. Como tal, assinala Marcuse, a razão “contradiz a ordem estabelecida dos homens e das coisas em nome de forças sociais existentes que revelam o caráter irracional dessa ordem.”¹⁶

Tudo se passa então como se, na luta entre senhores e escravos, Hegel tivera o cuidado de tomar uma posição distinta: sem dúvida, ao lado dos escravos; na medida em que estes últimos são apresentados como os verdadeiros produtores da cultura e da liberdade, ele teria se antecipado e neutralizado a sentença nietzscheana que interpreta a filosofia hegeliana como pensamento de escravo. Sem reeditarmos aqui o embate que opunha Nietzsche a Hegel no campo de batalhas da ideologia francesa, basta dizer que, à revelia dos tribunais filológicos, Hegel escolheu-se a si mesmo ao decidir pelo lado que ocupava na oposição pré-historicamente constituída e historicamente constituinte entre senhores e escravos. Como se manifesta, no entanto, tal tomada filosófico-política de

¹⁴ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 131; tr. br., p. 128.

¹⁵ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 131; tr. br., p. 128.

¹⁶ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 145; tr. br., p. 140.

oposição hegeliana perante a matriz civilizacional que identifica na figura do senhor o agente responsável pelos valores da vida humana? Sabemos que, para Hegel, a civilização é obra fundamentada, desenvolvida e aprimorada no trabalho escravo e na interação dos escravos entre si. Nessa destituição da figura do senhor identificada empiricamente com este ou aquele ocupante da posição vazia do senhor, certamente a figura do escravo tende a enxergar o sujeito como senhor e a si mesmo como objeto do senhor. Tal configuração, porém, não sendo estática nem estando confinada em movimentos inerciais, é um processo dinâmico que resulta em configurar o sujeito como intersubjetividade escravizada e o objeto como algo em que essa intersubjetividade histórica encara o “objeto” de seu medo, um substituto elaborado da figura arcaica do senhor. O senhor absoluto, para tais escravos, não é mais este ou aquele senhor historicamente instituído; o senhor absoluto se revela como um objeto de sombra, uma zona de sombra, sem rosto, resumida numa única palavra que é pronunciada em situações revolucionárias e que o jovem Hegel transcrevia em idioma estrangeiro, não em alemão, mas em francês. Esta palavra é a seguinte: *la mort*.

Vale aqui algum esclarecimento: no tempo do medo, aquilo de que se tem medo não é esta ou aquela morte; em contrapartida, é a sua ou a minha morte, historicamente situada num tempo distinto, oposto àquele onde o medo é um medo primordial ou essencializado. Chega, pois, o momento de transitar do tempo do medo, onde a vida só vive como vida descompassada, passar ao tempo das tensões, onde a vida ainda vive como sobrevivência precarizada.

No tempo das tensões concretas

Nesse tempo das tensões saturadas de concretude importa situar a atitude de medo na passagem do pensamento negativo (o pensamento que diz *não* à escravidão arcaica) para o pensamento positivo (o pensamento que vem acompanhado do comportamento que diz *sim* à escravidão moderna). “A esta altura”, lembra Marcuse, “torna-se claro que algo está errado na racionalidade do próprio sistema.”¹⁷ Admitindo-se haver algo de podre na racionalidade do próprio sistema, e não apenas num reino particular como o da Dinamarca, quem quiser consertar esse erro estará totalmente mobilizado para lhe dar prolongamento, aprimoramento, falso acabamento: o antigo medo de errar se mostra como medo da verdade de que tal racionalidade sistêmica não tenha conserto, nem em si, nem por si mesma. Ora, contradizer essa ordem sistemicamente estabelecida dos homens e das coisas é fazer uso de uma razão ampliada, “em nome das forças sociais existentes que revelam o caráter irracional dessa ordem.”¹⁸

Sabemos que, para Marcuse, o que há de errôneo nessa organização concerne, fundamental e simultaneamente, à economia e à política. Diz ele: “o que está errado é a

¹⁷ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 148; tr. br., p. 142.

¹⁸ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 145; tr. br., p. 140.

forma pela qual os homens organizam o seu trabalho social.”¹⁹ E acrescenta: “a organização ‘errônea’, ao se tornar totalitária em bases internas, refuta alternativas.”²⁰ De modo que, na junção entre economia e política, a crítica da ideologia contemporânea, consiste em mostrar o caráter histórico dessa componente organizacional. A organização totalitária parece tão natural quanto natural parece a suposta ausência de alternativas. Triplo seria, neste quadro, o compromisso da filosofia: 1) interrogar a vitória do pensamento positivo entendido como filosofia unidimensional; 2) enxergar alternativas à ordem estabelecida; 3) aprimorar o senso da oportunidade histórica que as torna “comunicáveis” no presente. Acresce que tal aprimoramento é, para Marcuse, indissociável da dimensão cognitiva em que a linguagem poética subverte o positivo, fala do visível e do invisível, cintila como transcendência dentro do mundo e rompe com os meios de comunicação que inviabilizam elementos transcendentais da linguagem atual. Por essa abertura será possível compreender por que – antes da impossibilidade de comunicar o negativo, antes de começar o assombro da consciência artística com Mallarmé, antes mesmo de tal espectro se materializar – Rimbaud já subvertera a estrutura linguística e comunicara o rompimento com a comunicação.²¹

Vejam brevemente como se operava essa desnaturalização da ausência das alternativas, quando razão e revolução foram vencidas pelo ancestral do totalitarismo, o segundo minuto de verdade contido na vitória burguesa do terrorismo de Estado. Para condensá-lo, podemos recorrer a uma anotação dos cadernos onde Hegel preparava a redação da *Fenomenologia do espírito*, precisamente no trecho que opõe governantes e governados, ambos situados na passagem do terror jacobino para o terrorismo vitorioso de Estado.

Entre os anos de 1803 e 1806 – nos cadernos em que Hegel tomava notas e registrava anedotas, reunia citações e esboçava aforismos, alguns dos quais vão reaparecer na *Fenomenologia do espírito* – há um fragmento que diz: “A resposta que Robespierre dava a tudo – que alguém tenha pensado isto, feito aquilo, desejado isto ou aquilo – era: *la mort!*”²² Cabe fazer o registro destas constatações sumárias: a uniformidade vazia de uma sentença;

¹⁹ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 148; tr. br., p. 142.

²⁰ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 148; tr. br., p. 143.

²¹ MARCUSE, *One-dimensional man*, pp. 71 e ss.; tr. br., pp. 79 e ss.

²² “Die Antwort, die Robespierre auf Alles gab – hier. Hatte einer dies gedacht, jenes gethan, dies gewolt oder jenes gesagt – war: *la mort!*”. Cf. *Hegel-Werke*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1969; volume 2, fragmento § 31; os grifos são de Hegel. Texto e variantes podem ser encontrados no volume 5 de *Hegel Gesammelte Werke* (Hamburgo: Meiner, 1998), sob o título *Aus dem Jenaer Notizenbuch*. Ver, também, *Notes et fragments, Iéna 1803-1806*. Paris: Aubier, 1991. Para as próximas citações, vamos nos referir a esses textos como *Notas e fragmentos de Iéna*. Nessa contraposição entre os textos preparatórios do chamado período de Iéna e o texto da *Fenomenologia do espírito*, retomamos, com algumas mudanças, anotações apresentadas em conferência intitulada “Pela suspensão do terrorismo de Estado”, na IIª Jornada de Filosofia Política da Universidade de Brasília (outubro de 2014).

sua presumida conveniência a todo e qualquer conteúdo; uma intransigência que a tudo e a todos pode suplantar, inclusive a si mesma; justamente, por fim, a necessidade de suplantar [*überwinden*] essa obstinada tendência da liberdade absoluta que parece equivaler à necessidade de suplantar a própria morte.

Vejamos como o fragmento citado aparece, mas desta feita reconfigurado, na *Fenomenologia do espírito*. Estamos na estação da assim chamada liberdade universal, aquela que nega o singular como algo ou alguém existente no universal. O filósofo, neste compasso, está prestes a assinalar que toda a “sabedoria do governo” se resume, afinal, na banalidade de uma única sílaba – *Tot, mort*; está a ponto de indicar igualmente que essa sabedoria governamental ainda não é a sabedoria da razão, mas apenas a do entendimento – ou seja: tão só o entendimento daquela vontade universal, de fazer-se cumprida. Os leitores que chegaram a esse subcapítulo do “espírito alienado de si mesmo”, já terão compreendido que se prepara o terreno para a passagem a um momento decisivo no processo de desalienação do espírito; que, entretanto, a autoconsciência do espírito precisará experimentar o que essa liberdade universal é, antes de experimentar o que a liberdade absoluta *virá a ser*. Assim, antes de chegarmos àquele “cúmulo da oposição” onde ela estará reduzida a uma “forma transparente”, lemos:

A única obra e ato da liberdade universal é portanto a *morte*, e sem dúvida uma *morte* que não tem alcance interior nem preenchimento, pois o que é negado é o ponto não-preenchido do Si absolutamente livre; é assim a morte mais fria, mais rasteira: sem mais significação do que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole de água.²³

Voltando ao fragmento do qual havíamos partido, podemos salientar que eram outros os exemplos escolhidos para dar voz, de um lado, ao procedimento abstrato que resulta da vontade universal do governante, e, de outro, à condição atomizada do indivíduo que se apega a fins particulares. Recorrendo à emulação de um suposto diálogo onde contracenam o governante e o governado, ouve-se, primeiro, a voz da liberdade absoluta: “Quer o casaco? Aqui está ele. Quer também o colete? Tome.” Em seguida, quando a palavra é passada ao governado, ouve-se: “O senhor me dá um tapa? Aqui está a outra face. O senhor quer o meu mindinho? Pode cortá-lo”. A partir de então o governado é reduzido ao silêncio: este lado do cenário permanece num tipo de baixo relevo,²⁴ não

²³ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, § 590, p. 396.

²⁴ Sobre a apreciação negativa do cristianismo e a matriz comum onde reside a crítica da universalidade apenas abstrata, cf. *Notas e fragmentos de Iena, op. cit.*, §§ 28 e 37. Cf., também, o § 91, no que concerne à crítica da obstinação germânica e à insuficiência da mensagem cristã, ligadas à recusa do Estado e da eticidade em geral. É possível apreciar a crítica do cristianismo implicada nessa cena em que o governado dá ao governante a outra face (*Matheus*, 5, 39-40) em outros textos

sendo mais necessário dar continuidade ao que seria somente uma ilustração dramática da ação de cortar: depois do dedo, a mão; depois da mão, o braço; depois de outros membros, a cabeça; e assim por diante. Pois o foco afinal se concentra na figura do governante, que vai retomar a palavra e fazer uma declaração em dois tempos – autoafirmação do poder coextensivo ao governante, expressa em vocabulário transparente; autoafirmação da ação da “sabedoria do governo”, vasada no léxico do entendimento: “Eu posso matar a todos, fazer abstração de tudo”²⁵.

Percebe-se: não estamos às voltas com uma abstração dada apenas no campo delimitado das representações mentais, senão, pelo contrário; trata-se, bem entendido, de um caso de “abstração real”; e, como vai sendo especificado no âmbito da *Fenomenologia*, a realidade da abstração em pauta consiste no fato de ser ela uma abstração “vitoriosa”. Desse modo, cortar o mindinho de um governado, cortar a cabeça de um Danton, cortar uma cabeça de couve vêm acompanhados do sinal de uma equivalência que, operando em planos contíguos da realidade, permitem um breve exercício metonímico: equivalem-se, dramaticamente, abstrair o mindinho de um governado, abstrair a cabeça de um Danton, abstrair uma cabeça de couve. Assim também, noutro plano de realidade, governar com a sabedoria de entendimento equivale a excluir os demais indivíduos de seu ato, o governo se constituindo agora como vontade *determinada* e, por isso mesmo, *oposta* àquilo que inicialmente aparecia como uma vontade *universal*. De sorte que a vontade, antes representada como universal, doravante só pode apresentar-se como a vontade de uma *facção*:

O que se chama governo não passa de uma facção *vitoriosa*, e no fato mesmo de ser facção, reside a necessidade de sua queda, inversamente, o fato de ser governo o torna facção e culpado.²⁶

Compreende-se que a velha instabilidade das essências compareça agora como instabilidade das instituições instituídas, que o limiar das instituições instituintes não se satisfaz com aquilo que apenas tinha o *status* do persistente e do durável. Ora, a *duração* enquanto tal não é algo de superior ao desaparecimento. Hegel dirá, em suas lições sobre filosofia da história, que o péssimo dura porque é uma universalidade abstrata, tendente à mortificação no particular. Já no texto que compõe suas anotações à *Enciclopédia*, passando do tempo não-histórico ao tempo que “apenas dura”, do governo da mediocridade que se limita a persistir no reino da duração, o enciclopedista do século XIX dirá:

de juventude, como, por exemplo, em *O espírito do cristianismo e seu destino* (*Hegels theologische Jugendschriften*, p. 283-287).

²⁵ “Ich kann Alles tödten, von Allen abstrahiren” (HEGEL, *Notas e fragmentos de Iena*, *op. cit.*, § 31).

²⁶ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, § 591, p. 396.

O medíocre dura e por fim governa o mundo; essa mediocridade tem também pensamentos, com eles achata o mundo existente, extingue a vitalidade espiritual, faz dela mero hábito, e assim dura. Sua duração consiste justamente em persistir na inverdade, não lograr o seu direito, não conferir ao conceito a sua honra, não expor-se nela a verdade como processo.²⁷

A persistência ou a simples duração do Estado-de-entendimento *não* o habilitam a aspirar à autoridade do longo e de suas falácias, o que continuava sendo apanágio exclusivo de civilizações desprovidas de história, como ainda fora o caso das civilizações indiana ou chinesa: por este flanco, o Estado-de-entendimento não é algo superior ao seu desaparecimento, sua verdade sendo a verdade de um processo de decomposição que apenas “dura”, para além da prova do tempo não-histórico; situa-se, assim, à sombra daqueles impérios que, explicitando a sua própria finitude,²⁸ foram dando testemunho de sua pertinência ao longo e sinuoso progresso da liberdade na história mundial. Aquém do vasto cemitério que reserva lugar e lápide aos impérios que se puseram à prova do tempo histórico, a verdade do terrorismo de Estado aparece, pois, como cadáver insepulto da instituição moderna por excelência: o Estado – entenda-se: mais o conceito, do que a coisa mesma. Estaríamos a costear, desse modo, a penúltima palavra de nossa pré-história: a situação onde o acoplamento entre tempo histórico e temporalidade imediata da não-história pode significar que a interiorização desta última ainda assegura o desencadeamento daquele; o que se segue como história mesma, entretanto, é a sua “realização afetiva” – “o fato de haver ainda trabalho a fazer é uma questão empírica”.²⁹ Certamente vale retomar, neste ponto, as perguntas que seguem:

Mas de que história, propriamente, poderia tratar-se agora? Desenrolar-se-ia segundo o ritmo dessa duração (supressão relativa do tempo, a meio-caminho da série primitiva e da eternidade) que volta à tona sob a forma de um retorno do interiorizado? Pode ser, com efeito, que este último ponto de inflexão venha confirmar, enfim, por assim dizer, aquilo que o processo da história sempre foi desde o início, e seu escoamento ulterior seria a mera

²⁷ HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas*, II, § 258, Z, p. 57.

²⁸ Estes, para Lebrun, os traços fundamentais da noção hegeliana de progresso (explicitação da finitude dos impérios, suprassunção do que veio-a-ser), descontadas as sobrecargas antropológica, fenomenológica ou mesmo, para ele, simplesmente ideológica (Cf. LEBRUN, *O avesso da dialética*, pp. 19-63; sobretudo, p. 51).

²⁹ *Apud* ARANTES. *Hegel a ordem do tempo*, p. 370.

reiteração indefinida de tal confirmação. E nesse caso, sem dúvida, dá na mesma falar de uma *história sem acontecimentos* ou de *acontecimentos sem história*³⁰

Retraimento do universal, grau zero da negatividade, atividade desprovida de oposição efetiva, desdobramentos de uma duração formal – tudo se passaria então como se tal relógio, remontado, andasse por si mesmo? Se, como dizia Hegel numa lição que já se esquivava à nossa compreensão imediata, os montes que duram não valem mais do que a rosa que todavia fenece,³¹ pergunta-se: como então restituir o teor de verdade, não a quem ou não além da prova do tempo, mas no tempo em que a vitalidade não está nem exumada nem abolida?

Será o caso de nos atermos a uma forma tão breve quanto improvável, prorrogação da pré-história onde assistimos, sob nova chave, ao paradoxo de uma história sem acontecimentos ou de acontecimentos sem história. Neste âmbito, com efeito, o movimento de emancipação dos escravos vale mais do que o império que prevalece e dos candidatos a império que ainda hoje se limitam a durar. É que, na lição traduzida pelo hegelianismo desdogmatizado de esquerda, o *nomos* da morte se dissolve assim que dá a ver o caráter heterônomo da morte: a estimativa do valor orientado para a emancipação não se transcreve como obra da tanatologia. Passemos então ao último minuto de verdade contido nesse *tertium* que seria – quem sabe? – o tempo da irresolução.

No tempo da irresolução

Após a superação do tempo fóbico, após a suspensão das tensões saturadas de concretude, nesse campo de distensões não configuradas e aparentemente definitivas, um grão de transcendência, mais ou menos inesperado, se apresenta e se faz valer como suspensão da catástrofe. É que, desde a noção grega de uma afinidade entre arte e técnica, é não apenas possível, mas necessário, recusar tanto os alaridos da tecnofobia quanto os apologetas da distensão; reconhecer, portanto, que a forma ampliada da racionalidade se exprime essencialmente na convergência entre a função desempenhada pelo logos não-instrumental e a função desempenhada pela *Arte*.³² Cumpre notar que tamanha ampliação vem precedida de um jogo de contrabalços que Marcuse foi colher em Hegel, nas lições de estética onde se aprende que a racionalidade tecnológica da arte é reabilitada porque determinada, circunscrita e limitada a uma “redução” presidida pela própria obra de arte. Eis então o terceiro minuto de verdade do hegelianismo:

³⁰ ARANTES, *Hegel a ordem do tempo*, p. 370; grifo nosso.

³¹ *Apud* ARANTES, *Hegel a ordem do tempo*, p. 212.

³² MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 242; tr. br., p. 220.

A arte é capaz de reduzir o aparato que a aparência externa exige para se preservar – redução aos limites em que o externo pode tornar-se a manifestação do espírito e da liberdade.³³

Está claro que essa “redução estética” aparece na transformação histórica da Natureza, ali onde tem êxito a criação de um nexos peculiar cuja forma cintila entre o domínio de materiais estéticos e a libertação histórica. Se o domínio exercido sobre o estofos estiver orientado para a libertação, então a redução estética é solidária da forma ampliada da racionalidade, justamente porque, neste caso, a conquista da Natureza significa, em primeiro lugar, reduções específicas da Natureza, tais como a cegueira, a ferocidade e mesmo a fertilidade; significa, em segundo lugar, pela decodificação de oposições correlatas, uma redução da ferocidade do homem contra a Natureza, novas relações entre o visível e o invisível, a produção e a autoprodução.

Assim, pela via dessa lição que da estética hegeliana ainda não se esquiva, a ênfase dada à relação entre arte e técnica assinala uma *racionalidade* específica da arte que, por seu turno, vem acompanhada de algumas implicações consideráveis e um tanto intempestivas. Se retomarmos os passos de Lebrun, a primeira implicação concerne ao caráter estesiológico dos indivíduos em relação de intercorporeidade: ela seria condizente com uma reestruturação da sensibilidade onde o nascimento do conceito não significasse a morte da metáfora, espaço dialógico onde seria possível, por exemplo, perguntar-se com Paul Valéry pelo trabalho que faz viver em nós aquilo que ainda não existe.³⁴ A segunda implicação diz respeito a uma combinação expansiva de intersubjetividades: nela, o repensamento do princípio de realidade seria solidário de uma outra astúcia do princípio de prazer, aquele gozo que, desde o Aristóteles da *Ética nicomaqueia*, é o gozo compreendido como acompanhamento da atividade.³⁵ Há, por fim, uma terceira implicação nesse circuito lebruniano de desdogmatizações: a recusa da megalomania que prolifera no delírio de um desenvolvimento de todas as potencialidades, não sendo defensável a ideia de dar livre curso à evolução de todas as potencialidades “humanas”; neste caso específico, Marcuse aparece como o autor que, indo “apenas até a beira da utopia”,³⁶ vivificou tanto a Cidade ética hegeliana quanto a Cidade estética de Schiller.

Afora o fato de que *O homem unidimensional* nunca esteve destinado a se tornar, ao lado de *Eros & civilização*, mais um *best-seller* nas “*sex shops*” da Califórnia³⁷, importa assinalar que, ao redigir um belo necrológio dedicado a Marcuse e ao lembrar o “minuto de verdade

³³ HEGEL, *Vorlesungen über die Aesthetik*, pp. 217 e ss. Trecho citado por MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 244; tr. br., p. 221.

³⁴ “[La pensée est, en somme,] le travail qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas” (VALÉRY, “Théorie poétique et esthétique”, p. 1333). Citado por Marcuse, *One-dimensional man*, p. 71; tr. br., p. 78.

³⁵ Citado por LEBRUN, “Os dois Marcuse”, p. 141.

³⁶ LEBRUN, “Os dois Marcuse”, p. 136.

³⁷ LEBRUN, “Os dois Marcuse”, p. 139.

do hegelianismo”, mais uma vez Lebrun prestou serviços – inestimáveis, tão grandes quanto involuntários – ao pensamento rigoroso do hegelianismo de esquerda: em tempos de medo, tensões cada vez mais concretas e formas multiplicadas de irresolução, seria recomendável não silenciarmos estas vozes que recusaram usurpações semânticas, sintáticas e estilísticas, de um “logos não instrumental”.

Podemos agora resumir o nosso percurso como um breve itinerário voltado para a “crítica da imaginação instrumental”, expressão que comparece nos momentos conclusivos de *O homem unidimensional*. Alguns passos antes de dar encerramento ao seu livro, Marcuse frisa um tipo de envelhecimento que afeta as formas de ação, assinalando que “a luta pela solução ultrapassou as formas tradicionais”. Certamente, tal obsolescência das formas de ação tradicionais não as condena à vala comum das coisas e dos processos findos; ela dá notícia, ao contrário, de seu pertencimento à história, assim como permite atinar para uma camada – uma funda camada, não ainda a mais funda, mas de base popular e ao mesmo tempo conservadora – por sobre a qual se destacam e proliferam tendências de cunho totalitário:

As tendências totalitárias da sociedade unidimensional tornam ineficaz o processo tradicional de protesto – torna-o talvez até mesmo perigoso porque preservam a ilusão de soberania popular. Essa ilusão contém alguma verdade: o ‘povo’, anteriormente o fermento da transformação social, ‘mudou’ para se tornar o fermento da coesão social. Aí, e não na redistribuição da riqueza e igualação das classes, está a nova estratificação característica da sociedade industrial desenvolvida.³⁸

No jogo de contrapartidas que se anunciava com nossa epígrafe, já não era sem tempo de devolver a palavra a Marcuse, ali onde, precisamente, a natureza e o homem não estão condenados a se tornar “instrumentos de uma produtividade destruidora”,³⁹ ali onde cabe reconhecer “*le commencement d’un monde*”.⁴⁰ Graças a uma ampliação do campo de visibilidade que fora aberto pela teoria crítica, arrolamento de contrários que pode descorçoar ocupantes de um solo que talvez não responda mais pelo nome de chão de fábrica, ultrapassando aquela profunda camada de base popular e conservadora, aparece, justamente, esta outra:

Por baixo da base conservadora popular está o substrato dos párias e estranhos, dos explorados e perseguidos de outras raças e de outras cores, os desempregados e os não-empregáveis. Eles existem fora do processo democrático; sua existência é a mais imediata e a mais real necessidade de

³⁸ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 260; tr. br., p. 234.

³⁹ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 245; tr. br., p. 221.

⁴⁰ VALÉRY, “Théorie poétique et esthétique”, p. 1327. Citado em francês por Marcuse, *One-dimensional man*, p. 79; tr. br., p. 221.

por fim às condições e instituições intoleráveis. Assim, sua oposição é revolucionária, ainda que a sua consciência não o seja.⁴¹

MARCUSE AND THE TRUTH OF HEGELIANISM

Abstract. This paper aims to point up some trends presented by Marcuse's One-dimensional Man, insofar as the theme of truth in Hegelianism helps to explain questions concerning temporality and historicity. Characterized as a phobic relation as well as a relation saturated with tensions and marked by irresolution, the temporality that lies on industrial society prepares the decisive occasion for an effective desalienation of consciousness, especially when Marcuse interrogates the link between the field historically occupied by aesthetic materials and the field of political emancipation. Then, we are outlining some considerations between these two fields: on the one hand, opposing these passages to Gerard Lebrun's essay published in 1979 in memoriam to Herbert Marcuse; on the other hand, showing the problem of suspension of the Terror of State, according to Marcuse's sentences as well as to aphorisms, which Hegel wrote on the eve of his elaboration of Phenomenology of Spirit. Since such exigency of suspension is inseparable from a wider form of rationality as well as this rationality is close to a utopia of concrete society, Hegel's ethical State would be located at the beginnings of a political overcoming from the fear from death.

Keywords: Marcuse – Hegel – Historical temporality – suspension – rationality.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANTES, Paulo.E.. “Idéias ao léu: uma digressão a propósito de *O avesso da dialética*”. In: *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, outubro, nº 25, 1989.

_____. *Hegel – a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec: Polis, 2000.

_____. *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2003.

HABERMAS, Jürgen. “A crítica de Hegel à Revolução Francesa”. In: *Teoria e práxis*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HEGEL, George W.F. *Hegel-Werke*. Frankfurt: Surkamp Verlag; volume 2, 1969.

_____. “Aus dem Jenaer Notizenbuch”. In: *Hegel Gesammelte Werke*. Hamburgo: Meiner; volume 5, 1998.

_____. *Vorlesungen über die Aesthetik*. In: *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Fromman; ed. Glockner; volume 12, 1929.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

⁴¹ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 260; tr. br., p. 235.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1997.

LEBRUN, Gerard. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *O avesso da dialética – Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *A paciência do conceito*. São Paulo: Edunesp, 2006.

_____. “Da rentabilidade”. In: *Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP*. São Paulo; n° 42, 2012.

MARCUSE, Herbert. *One-dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Londres, Nova Iorque: Routledge and Keagan Paul; 2ª ed., 1991. Tr. br. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *Reason and Revolution: Hegel and Rise of Social Theory*. Londres: Routledge and Keagan Paul; 2ª ed. Tr. bras. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978; 3ª ed, 1969.

RITTER, Joachim. “Hegel und die Französische Revolution”. In: *Metaphysik und Politik*. Frankfurt, 1969.

ROSA FILHO, Sílvio. “O sonho de Robespierre”. In: ROSA FILHO, Sílvio, *Eclipse da moral – Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Discurso Editorial & Barcarolla, 2009.

VALÉRY, Paul. “Théorie poétique et esthétique”. In: *Oeuvres*. Paris: Gallimard; vol. I, 1957.

WOLIN, Richard. “What is Heideggerian Marxism?” In: Marcuse, M. *Heideggerian Marxism*. Lincoln: University of Nebraska, 2005.

_____. *The Frankfurt School Revisited and Other Essays on Politics and Society*. Nova Iorque: Routledge Taylor and Francis Group, 2006.

O PRINCÍPIO DO RESPEITO IGUAL COMO A MELHOR RESPOSTA ÀS EXPERIÊNCIAS DA MODERNIDADE: A FILOSOFIA POLÍTICA DE CHARLES LARMORE

Resumo: O presente artigo apresenta a filosofia política de Charles Larmore. Para isso, defende que o eixo central da proposta de Larmore reside na fundamentação moral do liberalismo político a partir do princípio de respeito igual às pessoas. Tal princípio é considerado pelo autor como a melhor resposta para os problemas da filosofia política oriundos da modernidade, como o da legitimidade do poder político e o da justiça social. Além disso, argumenta-se que este projeto de fundamentação moral não deve se restringir ao debate atual das relações entre as dimensões normativas da moral e do político, como encontramos em Rawls, Habermas ou Dworkin. A filosofia política de Larmore erige-se a partir de uma teoria do conhecimento e de um realismo moral bastante particulares, que irão influenciar sua posição final a respeito do liberalismo. Palavras-chave: Charles Larmore – Liberalismo político – Princípio do respeito.

Desde a publicação de *Uma teoria da justiça*, John Rawls recebeu uma série de críticas a respeito do método de deliberação sobre princípios da justiça, a posição original. Ronald Dworkin, por exemplo, argumenta que o ponto de vista das partes da posição original não é tão intuitivo quanto Rawls acredita que seja e, deste modo, deve ser relegado a um “ponto intermediário” de seu argumento. Este pressupõe, na verdade, uma “teoria mais profunda”, baseada no “direito abstrato à igual consideração e ao igual respeito” às pessoas. Partindo desta interpretação, Charles Larmore procura mostrar que deve haver uma base moral para o projeto do liberalismo político e que o melhor candidato para esta base, na mesma esteira de Dworkin, é o princípio moral de respeito igual e universal às pessoas enquanto seres capazes de articular e responder a razões. Esta exigência de uma relação mais estreita entre moral e política não deriva, contudo, apenas de diferentes interpretações das dimensões normativas, mas também de todo um conjunto de pressupostos que formará uma posição filosófica particular, estabelecida por Larmore a partir de uma teoria do conhecimento (uma epistemologia moral intuicionista) e de uma ontologia “ampliada” (que inclui fatos morais).

Para mostrar esta tese, o artigo estrutura-se da seguinte maneira: na primeira parte, mostra-se como a resenha de Dworkin já possui alguns equívocos de interpretação do procedimento sistemático da justiça como equidade de Rawls, notadamente, das noções de ‘posição original’ e ‘constitutivismo’, que irão influenciar a leitura de Larmore. Na segunda parte, a concepção política de Larmore é exposta, bem como sua posição diante de concepções políticas diversas, como a de Rawls, Habermas, Dworkin, Pettit e Bernard Williams. Na terceira parte, por fim, o projeto de fundamentação do liberalismo político

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: fanton.marcos@gmail.com.

no princípio moral de respeito igual às pessoas é compreendido à luz da posição filosófica elaborada por Larmore.

I

Em uma influente resenha de *Uma teoria da justiça (Teoria)*, Ronald Dworkin pretendeu mostrar como a justiça como equidade de Rawls está fundamentada em um direito mais abstrato do que os princípios da justiça escolhidos na posição original. O direito à igual consideração e ao igual respeito, assim considerou Dworkin, é parte de uma teoria deontológica mais profunda, que dá sentido às principais ideias metodológicas de Rawls, como a posição original, a teoria contratualista e o equilíbrio reflexivo. Mais importante ainda, essa teoria e seu direito abstrato são a fundamentação da justiça como equidade “como um todo”².

Na primeira parte desta resenha, Dworkin mostra como as noções de contrato e de posição original são difíceis de serem adotadas intuitivamente se não tivermos certa caridade com os pressupostos da teoria da justiça. De acordo com a interpretação de Dworkin, tais ideias devem ser distanciadas do método reflexivo, pois não fazem parte das nossas convicções políticas habituais, isto é, dos nossos juízos refletidos. Isto gera certo impasse no argumento da justiça como equidade: qual seria exatamente o papel dessa situação moral inicial descrita por Rawls, se ela não se ajusta às nossas intuições morais? E, se estas intuições alcançarem um equilíbrio reflexivo com os princípios da justiça, por que precisaríamos utilizar a posição original como o ponto de vista moral mais razoável?

Dworkin compreende, assim, a posição original como “uma conclusão intermediária” ou “um ponto a meio caminho para uma teoria mais profunda” que forneceria argumentos filosóficos para adotarmos tal condição³. A posição original seria, neste viés, “um dos principais resultados substantivos da teoria como um todo”⁴, e não a situação inicial de discussão moral. Também o contrato social é visto sob a mesma rubrica; ele não constitui uma “premissa” ou um “postulado fundamental”, mas “uma espécie de ponto intermediário de um argumento mais amplo”, que parte de uma “teoria política mais profunda, que defende os dois princípios *através*, e não *a partir*, do contrato”⁵.

Este modo de ver a *Teoria* leva Dworkin a tentar identificar, na justiça como equidade, “uma teoria mais profunda”, que recomendaria ou, em outros termos, daria motivos morais para adotarmos o recurso do contrato social e da posição original como o ponto de vista moral mais adequado – respondendo, assim, às perguntas anteriores.

É importante notar que Dworkin utiliza alguns termos muito similares a Rawls em sua interpretação e, no entanto, suas diferenças não são tão evidentes. Por isso, devemos

² DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 281.

³ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 247.

⁴ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 246.

⁵ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 262.

ter cuidado em não os confundir. Por exemplo, o que devemos entender por ‘profundidade’, presente na expressão “uma teoria mais profunda”? Em um dos únicos momentos que Dworkin procura esclarecer esta expressão, ele cita a comparação de Rawls com a “estrutura profunda da gramática”, que seria a “representação esquemática de uma capacidade mental”⁶. Por comparação, podemos entender que Dworkin vê esta teoria, da qual a posição original e o contrato social fazem parte (enquanto argumentos intermediários), como a representação esquemática de uma capacidade moral. Ou seja, Dworkin vê tais recursos teóricos como a caracterização da “estrutura de nossa capacidade (ou, pelo menos, a de uma pessoa) de realizar juízos morais de certo tipo, ou seja, juízos sobre justiça”⁷. A base interpretativa de Dworkin a respeito de Rawls, portanto, está nesta visão da *Teoria* como uma obra de psicologia moral e das estruturas políticas que possibilitam seu pleno exercício.

Uma segunda expressão de que Dworkin faz uso e precisa ser melhor detalhada é a de ‘modelo construtivo’, que compõe sua interpretação do método do equilíbrio reflexivo. Em contraste com o modelo naturalista, que compreende nossas intuições sobre a justiça como parte de uma realidade moral objetiva (o intuicionismo moral que Rawls fala em *Teoria*), o modelo construtivista entende as intuições como “traços estabelecidos a serem construídos posteriormente em uma teoria geral”⁸. Tal como um escultor, que procura esculpir o animal que melhor se adequa a uma pilha de ossos escavada, o teórico construtivista elabora um programa político para determinada sociedade a partir desses traços gerais⁹. Ademais, esse modelo pressupõe, segundo Dworkin, uma “doutrina da responsabilidade”, que exige dos participantes a integração de suas intuições a uma concepção de justiça coerente e pública e a abdicação, quando necessário, de intuições ou interesses alheios ao domínio político. Por fim, é importante mencionar que características específicas de uma teoria da justiça construtivista, como a coerência e a publicidade, são “independentes de uma moralidade política”, pois, assim compreende corretamente Dworkin, o objetivo do equilíbrio reflexivo é determinar um âmbito comum entre as diversas propostas políticas e escolher a melhor teoria da justiça de acordo com as alternativas disponíveis¹⁰.

No que se segue, podemos fazer algumas notas críticas a esta parte da leitura de Dworkin. Há uma confusão, em tais comentários, entre a operação de abstração de ideias e a construção de princípios políticos na justiça como equidade¹¹. A metáfora do escultor,

⁶ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 247.

⁷ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 246.

⁸ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 250.

⁹ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 249-50.

¹⁰ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 258.

¹¹ A diferença entre tais procedimentos é abordada por Rawls através da distinção de pontos de vista: o ponto de vista filosófico (“o nosso – o seu e o meu, que estamos formulando a ideia de justiça como

por exemplo, parece ilustrar bem o processo de elaboração dos princípios mais adequados para determinada sociedade em termos ideais. Contudo, anterior a este nível, devemos organizar a “pilha de ossos”, isto é, escolher os traços (os juízos ponderados) mais promissores para a formulação das ideias fundamentais de uma teoria da justiça: eis a operação de abstração¹². Além disso, a “doutrina da responsabilidade” não faz parte da metodologia de Rawls, porque ele antecipa este passo com a distinção entre os pontos de vista do filósofo e das partes na posição original.

Para acomodar este modo de interpretação, Dworkin passa a estabelecer uma tipologia de teorias políticas “profundas”¹³ dentro do modelo construtivista. Entre as teorias disponíveis na cultura política, podemos encontrar teorias baseadas em metas, em direitos e em deveres, diferenciando-se, cada uma, pelo modo de justificação das concepções e decisões políticas que são incorporadas à estrutura contratual como “recurso intermediário”¹⁴. Dentro desta classificação, Dworkin considera a concepção rawlsiana uma teoria deontológica, pois coloca o indivíduo e suas decisões e interesses como o aspecto central, protegidos por um direito (ou uma lista deles) prioritário a qualquer ato ou decisão política. Como uma teoria baseada em direitos, restaria, assim, entendermos qual ou quais direitos baseia-se a justiça como equidade, já que seus princípios da justiça são vistos, agora, como elementos intermediários.

Para isso, Dworkin reinterpreta as funções do contrato à luz dessa nova tipologia e percebe o seguinte: nas teorias baseadas em metas e deveres, a estrutura contratual é supererrogatória. No caso das primeiras, o resultado pretendido já é estabelecido desde o início (por uma meta específica, como no utilitarismo) e, em muitos casos, não atende ao critério da publicidade. Já no caso das teorias baseadas em deveres, os interesses individuais não são levados em consideração ou, mais do que isso, pede-se para que se “deixe de lado quaisquer avaliações de interesse próprio, a não ser aquelas que dizem respeito ao dever”¹⁵.

Assim, Dworkin abre espaço para mostrar como apenas nas teorias baseadas em direitos, o contrato, como argumento intermediário, faz todo sentido e cumpre sua função. Duas razões são dadas. O contrato permite distinguir entre o veto que cidadãos realizam ao exercitar e defender direitos políticos e o veto que eles realizam ao tentar favorecer interesses próprios que não fazem parte do âmbito político. E, além disso, ele cumpre os

equidade”); o ponto de vista das partes da posição original; e o ponto de vista dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada. Cf. RAWLS, *Liberalismo político*, p. 32.

¹² Rawls aborda de maneira muito insipiente a diferença entre abstração e construção, algo comum na obra do autor, dada a aplicação do princípio de tolerância à filosofia política e à separação entre teoria moral e teoria do conhecimento. Um dos poucos trechos que Rawls busca determinar melhor estes dois procedimentos encontra-se na Conferência III do *Liberalismo político*, especialmente, p. 122-4.

¹³ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 266.

¹⁴ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 266.

¹⁵ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 269ss.

requisitos do modelo construtivista, isto é, propõe termos públicos e condizentes com uma teoria coerente.

Também a posição original tem seu significado determinado no contexto de uma teoria baseada em direitos. Aqui, Dworkin entende que esta ideia deve ser vista como a “aplicação do direito abstrato à igual consideração e ao igual respeito” e, portanto, aliada ao modelo contratualista, destina-se a servir como um “modelo da situação política” que defende este direito. O véu-da-ignorância e as restrições formais do justo nada mais são do que limitações *para* garantir “o direito de cada homem ser tratado com igualdade, a despeito de sua pessoa, seu caráter ou seus gostos”¹⁶.

Ao final da resenha, Dworkin mostra que o direito à igual consideração e ao igual respeito é um “direito natural de todos os homens e as mulheres”, que o possuem “simplesmente enquanto seres humanos capazes de elaborar projetos e fazer justiça”¹⁷. A expressão ‘direito natural’ é definida explicitamente em termos negativos por Dworkin: direitos que não são produtos de legislação jurídica ou contrato hipotético. Em termos positivos, Dworkin parece se referir ao conjunto de pressupostos que forma o melhor programa político do modelo construtivista, o que, neste caso, significa considerar a proteção do interesse de cada pessoa como um dos juízos refletidos mais fundamentais.

Dworkin acredita que Rawls “tem perfeita consciência” de que tal princípio de igual respeito possui um “fundamento diferente” dos princípios da justiça: ele é o “complemento natural” da teoria da equidade como um todo e aquilo que permite transformar a posição original em uma noção intuitiva¹⁸. Com isso, Dworkin acredita ter encontrado o direito “mais abstrato” para teorias liberais baseadas na igualdade, ou seja, ele “não pode ser negado em nome de qualquer conceito mais radical de igualdade, simplesmente porque esse conceito não existe”¹⁹.

II

Influenciado pelo texto de Dworkin, o filósofo Charles Larmore procura levar adiante o projeto de explicitação de um núcleo moral que sirva de fundamento para o liberalismo político. Do mesmo modo que Dworkin, Larmore também defende que o liberalismo deve conter uma “normatividade profunda”, condensada no princípio de respeito igual às pessoas. Larmore espera encontrar, com isso, um limite à imposição de princípios políticos legítimos que organizam uma sociedade democrática, além de uma base de motivação moral para os cidadãos se engajarem em uma discussão racional sobre estes mesmos princípios políticos.

¹⁶ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 278.

¹⁷ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 281.

¹⁸ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 280-1.

¹⁹ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 282.

Assim como Rawls, Larmore entende o liberalismo político como parte de um conjunto de experiências históricas desenvolvidas a partir da modernidade. Formou-se, hoje podemos dizer, uma “experiência histórica comum”, na qual se incluem as “memórias de conflitos passados, inclusive os sangrentos”, que transformou o modo como vivemos e o modo como pensamos as diversas categorias morais e política²⁰. É uma das convicções de Larmore (beirando ao unilateralismo, como será visto mais adiante) que a “experiência essencial da modernidade” seja o fato do pluralismo razoável ou, como ele prefere denominar, a expectativa aceitável e comum do desacordo razoável²¹. A característica relevante da modernidade, diz Larmore, “consiste no crescente reconhecimento de que o desacordo razoável sobre a natureza da vida boa e, ainda, sobre os fundamentos filosóficos da moralidade não é um fenômeno passageiro, mas a situação que devemos esperar”²². Podemos resumir esta convicção com uma espécie de mote, repetido em diversas de suas obras: “quanto mais discutimos o significado da vida uns com os outros, o mais provável é que nós descobriremos que nós divergimos e discordamos. A expectativa do desacordo razoável é o fenômeno que deve guiar nosso pensamento político hoje”²³.

O fato do pluralismo razoável também foi abordado por Rawls e, mais precisamente, tornou-se um dos pivôs de sua reformulação da justiça como equidade. Assim, parece, a princípio, que não há maiores novidades. Contudo, há uma enorme diferença entre o peso dado a essa situação histórica por Rawls e Larmore. Enquanto para o primeiro, ela é considerada *uma* das circunstâncias da justiça política (além da escassez moderada de recursos, o fato da opressão, os limites da capacidade de juízo, entre outras), para o último, como se pode ver nos trechos citados acima, o pluralismo razoável é elevado ao estatuto de “elemento crucial da modernidade” e o “guia” do nosso pensamento político.

Em sua obra *Patterns of Moral Complexity*, Larmore discute explicitamente a questão das circunstâncias da justiça e admite, sem qualquer justificativa clara, que irá tratar apenas do fato do desacordo razoável²⁴. À luz da concepção política de Rawls, isto parece trazer

²⁰ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 143.

²¹ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 12. Larmore prefere esta última expressão para marcar diferença com o pluralismo de valor [*value pluralism*] de Isaiah Berlin. Este, na visão de Larmore, consiste em uma “doutrina sobre a natureza do bem”, que, mesmo podendo estar correta em sua explicação sobre o fato de não termos expectativas para acabar com o constante embate entre as mais diferentes visões de mundo, é, ainda assim, uma explicação teórica muito controversa. Ela acaba tornando-se, assim, mais uma entre as diversas doutrinas abrangentes que encontramos disponíveis e pode gerar conflitos com determinadas concepções religiosas ou filosóficas. Por isso, conclui Larmore, “Se a esperança do liberalismo é idealizar uma forma de vida política que as pessoas podem encontrar fundamentos para endossar, apesar de diferenças doutrinárias deste tipo, então ele [o liberalismo] faria bem em não tomar o pluralismo de valor uma de suas premissas cardinais”. LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 142.

²² LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 215

²³ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 215.

²⁴ LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, p. 73.

algumas dificuldades, principalmente se focarmos nas consequências práticas e teóricas que ele levou em consideração ao enfrentar o problema das circunstâncias externas de justiça (veja-se a relação entre o princípio da diferença e a condição da escassez de recursos). Porém, antes de tentarmos realizar alguma objeção a este ponto, devemos entender quais pressupostos teóricos Larmore elabora para frisar apenas este fato, ou seja, precisamos compreender sua concepção de filosofia política.

Em um artigo recente, “What is Political Philosophy?”, Larmore aborda justamente este tópico, de um modo muito mais explícito do que vinha fazendo em textos anteriores. Seu artigo pode ser visto como uma visão panorâmica de dois modos de abordagem atuais da filosofia política (moralismo e realismo), diferenciadas pela sua relação com a filosofia moral. Ao final, o autor defende um terceiro modo, o de uma teoria política autônoma que explicita as condições legítimas do uso do poder estatal em sociedades liberais.

Neste artigo, Larmore procura explicitar, em primeiro lugar, o que entende por filosofia de uma maneira típica a Wilfrid Sellars: uma atividade máxima e inerentemente reflexiva, pois tematiza a própria composição de seu domínio, as suas características e as suas questões fundamentais, sem depender de outros âmbitos do conhecimento. A filosofia política, neste mesmo viés, consiste, em termos gerais, “na reflexão sistemática sobre a natureza e o propósito da vida política”²⁵. Mas, o que isto significa em termos mais precisos?

A ideia de uma ‘reflexão sistemática’ significa o empreendimento de explicitar e avaliar criticamente os pressupostos teóricos e fáticos que constituem a nossa experiência política como um todo. É um processo de explicitação porque, de acordo com Larmore, a filosofia (e nisso se inclui a filosofia política) é historicamente situada, isto é, ela molda seus conceitos e métodos a partir de conhecimentos e experiências passadas, como uma espécie de autocompreensão reflexiva. Em resumo, a filosofia política é uma reflexão sistemática sobre as condições históricas e sociais da vida política e seus fins específicos (os padrões de crença e experiência herdados da tradição)²⁶, cujo objetivo principal é explicitar a base moral subjacente à imposição de limites de uma concepção política e à motivação dos cidadãos para a cooperação e defesa desta concepção.

Em sua leitura sobre a história da filosofia, Larmore nota dois tipos competitivos de filosofia política. O primeiro deles, ligado a Aristóteles, insere o âmbito político em uma disciplina mais abrangente, a filosofia moral, que lida com os diversos temas e problemas tradicionais deste domínio normativo, como os conceitos do bem e do justo, a possibilidade do conhecimento moral, a natureza dos juízos morais e as bases motivacionais para o agir moral. Sob um ponto de vista antropológico, a vida política é considerada “a forma mais alta e compreensiva de associação humana”, destinando-se,

²⁵ LARMORE, “What is political philosophy?”, p. 2.

²⁶ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 10.

pois, a promover o “fim último de todos nossos esforços, o bem humano em si mesmo”²⁷. O significado deste bem humano torna-se o problema filosófico central e prioritário, juntamente com os princípios morais que formulam a relação ideal entre os membros desta sociedade. Somente após a esquematização desses elementos, busca-se ajustar esta visão à realidade (às circunstâncias da justiça)²⁸. A filosofia política, portanto, é realizada como uma aplicação da filosofia moral.

Larmore, porém, descarta essa opção ao exigir uma concepção política de liberalismo que possua uma espécie de “miopia”: “o que é de importância proeminente no domínio político não precisa ter o mesmo peso fora daquele domínio”²⁹. A relação entre ideais políticos e ideais pessoais ou comunitários deve, nesse sentido, manter-se neutra do ponto de vista político, recusando-se a assumir uma visão da sociedade como um “todo orgânico”, em que o “domínio político deveria expressar os mais altas ideias de seus membros” – uma visão da sociedade que Larmore chama de *expressivismo*³⁰.

Já Hobbes, Weber e, mais recentemente, Bernard Williams fazem um contraponto ao moralismo político com uma abordagem realista. Segundo Williams, o primeiro problema da política, condição para a resolução dos demais, é, em “termos hobbesianos”, o modo como podemos garantir “ordem, proteção, segurança, confiança e as condições de cooperação”³¹. Dada nossa situação histórica, esta questão, para Williams, só pode ser respondida em termos de legitimidade liberal, isto é, um Estado adquire legitimidade para o monopólio do poder coercitivo se ele consegue dar uma justificação aceitável a (potencialmente) todo cidadão que está sujeito ao seu domínio. Este critério é denominado por Williams, em seu artigo “Realism and Moralism in Political Theory”, de “demanda básica de legitimação” [*basic legitimation demand*]³². Cumprir este requisito significa dar, ao menos, uma solução “aceitável” ao problema da filosofia política, em que os cidadãos não estão em “radical desvantagem” – um estado geral de medo, cuja probabilidade de sermos coagidos, torturados, humilhados ou sofreremos coerção por outros (principalmente do Estado) é razoavelmente factível.

Então, esta gama de pressupostos “realistas” é considerada desde o início e, de fato, incorporada a uma teoria política realista. Williams define esta em pelo menos quatro pontos: [i] a filosofia política não é a aplicação de uma teoria moral, nem mesmo da filosofia jurídica; [ii] o foco da política não é o desacordo moral, mas o desacordo político, em que há discordância frontal entre os modos de aplicação da autoridade política e seu poder coercitivo; [iii] o desacordo sobre a interpretação de valores políticos, como igualdade, liberdade ou justiça devem ser levados em consideração, em especial sua relação

²⁷ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 08.

²⁸ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 2-3.

²⁹ LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, p. 70.

³⁰ LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, p. 91-3.

³¹ WILLIAMS, “Realism and Moralism in Political Theory”, p.3.

³² WILLIAMS, “Realism and Moralism in Political Theory”, p. 4.

com a tradição; e [iv] o desacordo político gera diferenças políticas, marcadas pela relação entre aliados e oponentes³³.

Para Larmore, o realismo político de Hobbes, Weber e Williams tem, em comum, “a meta política primária de criar e manter a ordem social – através da coerção, se necessário”³⁴. Em um ponto específico, Larmore e Williams parecem concordar: a importância do tema da legitimidade para a política e a exigência, dada a herança da modernidade, de uma solução liberal para este problema. Williams resume isto de modo sintético no *slogan* “LEG [condição necessária de legitimidade, MF] + Modernidade = Liberalismo”³⁵. Larmore, também, ao interpretar o princípio de legitimidade liberal de Rawls, comenta o seguinte: “Este princípio (sujeito a algum refinamento) dá voz, eu concordo, ao coração moral permanente do pensamento liberal”³⁶.

Como foi colocado no início desta discussão, Larmore, contudo, não fica satisfeito com o critério de legitimidade de Williams. Sua antipatia deve-se à posição da “demanda básica de legitimação”, que, na opinião de Williams, “não é antecedente à política. É uma tese que é inerente à existência de algo como política”³⁷. Através de uma tese que se repetirá com diversos autores, Larmore afirma que este ponto de vista “perde o ponto crucial” do problema da legitimidade³⁸. A questão crucial ao domínio político, do ponto de vista filosófico, é entender porque nos preocupamos e exigimos moralmente, uns dos outros e das instituições que nos governam, princípios que levam em consideração a vontade livre e espontânea de cada um.

Assim, se voltarmos novamente à concepção de filosofia política de Larmore, como uma reflexão historicamente situada, podemos compreender melhor que o princípio de legitimidade é incorporado ao âmbito mais amplo do ideal de uma ordem política justa, fruto de experiências históricas compartilhadas. Larmore alimenta a tese de que há “princípios morais subjacentes” a esta visão da dimensão política, que dão inteligibilidade às “condições de coerção permissíveis”³⁹. Deve haver um núcleo moral da justiça política, isto é, uma dimensão fundamental para o estabelecimento das regras jurídicas e da organização das estruturas políticas, como o critério de legitimidade de Williams e Rawls.

Larmore conclui que sua concepção de filosofia política agrega a parte mais importante das duas concepções que criticara anteriormente (o moralismo e o realismo): ela coloca o fato do pluralismo sobre o justo e o bem no centro da problemática e, com isso, evita uma aplicação de doutrinas abrangentes na esfera política e, ao mesmo tempo, exige, para a solução do problema da legitimidade, uma “âncora” ou um fundamento em

³³ WILLIAMS, “From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value”, p. 77-8.

³⁴ LARMORE, “What Is Political Philosophy?”, p. 10.

³⁵ WILLIAMS, “Realism and Moralism in Political Theory”, p. 09.

³⁶ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 147.

³⁷ WILLIAMS, “Realism and Moralism in Political Theory”, p. 05.

³⁸ LARMORE, “What is political philosophy?”, p. 16.

³⁹ LARMORE, “What is political philosophy?”, p. 17.

princípios morais que não podem ser razoavelmente negados para justificar a legitimidade de um regime governamental.

Dentro do contexto histórico do liberalismo político, Larmore procura defender que o princípio moral pressuposto na elaboração das normas da vida política é, justamente, o princípio de respeito igual às pessoas como cidadãos livres e iguais – uma interpretação altamente inspirada no trabalho de Dworkin, como o próprio Larmore admite⁴⁰. Este princípio informa nosso ponto de partida situado historicamente, pois ele é a “melhor resposta”⁴¹ para o problema do desacordo razoável como cenário ineludível de sociedades democráticas que passaram pelas experiências históricas da modernidade. “O liberalismo político”, diz Larmore, “é uma concepção moral baseada na norma de respeito igual, mesmo se sua ambição seja uma [concepção] mínima”⁴².

Uma das melhores explicações sobre o princípio do respeito igual às pessoas encontra-se em uma das obras mais antigas de Larmore, *Patterns of Moral Complexity*. Ali, o princípio do respeito é considerado um comprometimento mais substantivo do que o princípio do diálogo racional, um dos possíveis candidatos para incorporar o núcleo moral do liberalismo. Porém, este princípio esbarra na pergunta pela motivação para este tipo de relação com os outros. Por que deveríamos dialogar com indivíduos que possuem concepções de bem radicalmente diferentes daquela que aceitamos? Por que deveríamos justificar os valores e procedimentos políticos neutros? Como, por fim, podemos encontrar um princípio que seja, ao mesmo tempo, neutro o suficiente para não se tornar parte do problema do desacordo racional e mais substantivo do que a noção de racionalidade, capaz de nos motivar a procurar um domínio comum de acordo público?

A resposta de Larmore é o princípio moral do respeito igual às pessoas. Respeitar as pessoas, define Larmore, significa reconhecer que elas possuem “uma capacidade para desenvolver crenças justificáveis dentro de sua própria perspectiva”⁴³. Com essa definição sintética, Larmore define uma base moral mínima suficiente, em sua opinião, para o liberalismo político. Neste domínio, um dos modos mais importantes de expressão do princípio moral do respeito é o princípio político de legitimidade: se princípios políticos diferenciam-se dos princípios morais pelo uso da coerção estatal para serem cumpridos, então, em um estado liberal, suas normas devem ser justificadas para todos igualmente. Buscar um acordo político comum por meio do poder, isto é, pela ameaça de coerção, é o mesmo que tratar as pessoas meramente como meios, negando-lhes seu estatuto de seres capazes de agir e pensar por si próprios com base em razões. Por isso, o princípio do respeito possui dois papéis fundacionais: ele é a base de motivação dos membros da sociedade liberal para buscar princípios políticos em comum, respeitando-se o fato do desacordo razoável; e ele determina, também, as condições de acordo que os princípios

⁴⁰ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 148 (nota 18).

⁴¹ LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, p. 66.

⁴² LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 145 e 213.

⁴³ LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, p. 64.

políticos devem respeitar – um diálogo racional que leve em consideração, de modo recíproco, as partes envolvidas.

III

A descoberta desse núcleo moral do liberalismo torna-se o “ponto fixo” no qual Larmore passa a criticar ou a mostrar determinados pressupostos “não declarados” por diversos filósofos políticos. Por exemplo, as condições de deliberação política do republicanismo de Philip Pettit são interpretadas como expressões de um “valor subjacente”, o respeito pelas pessoas: “É, então, este princípio político de respeito pelas pessoas que constitui o estrato mais profundo na teoria republicana de Pettit”⁴⁴. Ao discutir a teoria habermasiana da razão comunicativa, o mesmo contraponto é levantado: “Este resultado também significa que, ao contrário de Habermas, o conceito de discussão (*Diskurs*) [...] não pode exercer o papel fundamental em nossa autocompreensão moral e política. Em um nível mais profundo, deve residir o princípio moral de respeito às pessoas”⁴⁵.

E, com Rawls, esse tipo de apelo não seria diferente. Aliás, uma convergência que Larmore vê entre este e Habermas é sua “falha comum” em perceber a importância do princípio de respeito: “Ambos perdem de vista as suposições morais que inspiram este projeto [do liberalismo] e que, nesse sentido, subjazem o terreno comum sob o qual os princípios da democracia liberal estão assentados, mesmo quando estão livres de toda filosofia geral sobre o homem”⁴⁶. Em diversos trechos de seus textos sobre o liberalismo político, Larmore tenta ressaltar, do mesmo modo que fez com outros filósofos, como o projeto de Rawls reside, implicitamente, no núcleo moral do respeito. Várias são as expressões utilizadas para incutir este pressuposto não declarado na justiça como equidade. Para Larmore, Rawls “não apresentou tão claramente quanto ele deveria ter feito a natureza deste fundamento moral [do princípio liberal de legitimidade] e a posição precisa que ele ocupa”⁴⁷. Ou seja, Larmore quer mostrar que há uma oscilação que perpassa a justiça como equidade de Rawls, apontando para sua “falta de clareza”, “ambiguidade”, “grande relutância” em admitir o princípio moral do respeito ou, nos casos mais críticos, a “falta de consistência” em seus textos⁴⁸. Se Rawls tivesse notado tais observações, conclui Larmore, “ele teria concordado”⁴⁹.

Contudo, afirmar que há ou haveria uma suposta vinculação de Rawls, Habermas e Pettit a determinado princípio, apenas contrapondo uma teoria da justiça com outra, soa

⁴⁴ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 192-3.

⁴⁵ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 221.

⁴⁶ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 139.

⁴⁷ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 147.

⁴⁸ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, pp. 149, 158, 150, 151, 139.

⁴⁹ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 148-51.

mais como um desvirtuamento da questão do que um aprimoramento da interpretação das obras dos filósofos abordados ou, se se quiser, de uma crítica ao seu método e seu modo de abordar o problema da justiça. O ponto que realmente interessa, pelo menos em um primeiro momento, é saber quais evidências textuais estão presentes para este tipo de presunção. É possível encontrar um princípio moral ou uma ideia fundamental capaz de sustentar a justiça como equidade de Rawls, a teoria da razão comunicativa de Habermas ou o republicanismo de Pettit?

O objetivo desta parte final do artigo é mostrar como Larmore chega a estas conclusões sobre tais filósofos políticos, dando enfoque à interpretação de Rawls. A insistência no princípio de respeito às pessoas como núcleo moral do liberalismo político, antecedente e independente à vontade das pessoas, é decorrente – esta é a tese do presente texto – da escolha da concepção de filosofia de Larmore, uma alternativa conhecida como intuicionismo racional. Logo, a divergência entre ambos os autores encontra-se não apenas na escolha da pergunta fundamental da concepção política e dos princípios de justiça correspondentes, mas também na opção pelo método e estatuto teórico de suas concepções.

Larmore rejeita veementemente o construtivismo moral e político de inspiração kantiana. Para ele, este é “insustentável” e “não pode funcionar”, pois é incoerente em oferecer uma “visão completa da moralidade”⁵⁰. O principal problema deste método é sua ideia de razão prática, baseada em uma noção complexa de pessoa. Em resumo, o construtivismo defende que possuímos uma razão prática e que esta é capaz de construir objetos, como uma concepção política de justiça, capaz de nos motivarmos a agir de determinado modo. Larmore acredita que este tipo de procedimento metodológico torna-se contraditório porque pressupõe determinadas razões que são escamoteadas pela noção de autonomia: “A construção da moralidade que Rawls imaginou erige-se sobre um fundamento moral que já deve estar presente, e não é, ele mesmo, construído”⁵¹.

Se o construtivismo propõe que nos entendamos como os autores dos princípios políticos através do exercício de nossa capacidade de sermos razoáveis, então, na visão de Larmore, a própria ideia de razoabilidade significa um comprometimento com um princípio moral: “Procurar uma base para viver em conjunto, em que todos possam ter razões para aceitar é considerar uns aos outros como pessoas livres e iguais, cujas relações devem estar fundamentadas sob o respeito mútuo”⁵².

Larmore insistirá mais de uma vez neste ponto: as ideias do construtivismo, do contrato social e da posição original somente podem ser endossadas pelos membros de uma sociedade, porque estes *já* estão comprometidos em serem razoáveis. Isso significa dizer – e aqui a reclamação é similar à de Dworkin – que a própria ideia de razoabilidade

⁵⁰ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 84.

⁵¹ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 84.

⁵² LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 84.

esconde um princípio moral. Restaria admitir, nesse sentido, que o construtivismo só pode encontrar um papel limitado na justiça como equidade como um procedimento para determinar se princípios políticos são derivados da vontade coletiva? A resposta de Larmore é afirmativa.

Nós poderíamos alegar, em um primeiro momento, que Larmore erra em sua crítica ao construtivismo ou, ao menos, não consegue refutá-lo consistentemente. É preciso termos presente que nem as capacidades morais do cidadão, nem a situação inicial do contrato social (a posição original) são *construídas* (no sentido técnico do termo). Elas são *modeladas* a partir de juízos ponderados encontrados na cultura política. Neste ponto, Dworkin e Larmore são negligentes em perceber o modo de funcionamento dos procedimentos teóricos de Rawls e as mudanças realizadas entre cada ponto-de-vista da justiça como equidade.

Recordemos, novamente, os pontos de vista que Rawls estabelece na justiça como equidade. Eles são três: o ponto de vista filosófico (“o nosso – o seu e o meu, que estamos formulando a ideia de justiça como equidade”); o ponto de vista das partes da posição original; e o ponto de vista dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada. Cada um destes pontos de vista possui particularidades próprias, que determinarão o modo de julgamento e procedimento utilizados. Nesse sentido, cada ponto de vista é constituído, em Rawls, por um conjunto de determinados desejos, de regras de raciocínio e deliberação e de certos tipos de informação disponíveis ao indivíduo. Por exemplo, as partes da posição original estão preocupadas em determinar os termos equitativos de cooperação e, dado o fato do pluralismo e determinados juízos ponderados, este acordo é realizado em uma condição de simetria e com algumas restrições razoáveis às razões para todos os envolvidos (o véu-da-ignorância e as restrições do justo). O ponto de vista filosófico, do observador teórico, parte da observação geral dos juízos ponderados presentes em uma sociedade democrática e inicia a formulação de uma concepção de justiça através da abstração ou idealização. Por fim, a introdução do ponto de vista dos membros da sociedade bem-ordenada terá a função de mostrar como esta sociedade idealizada por Rawls é estável e duradoura pelas razões certas ao obter um consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes e uma concepção política de justiça – e não pelo uso massivo do poder coercitivo.

Porém, talvez, isto não faria Larmore mudar de opinião, pois esta crítica a Rawls é antes de mais nada uma contraposição direta entre diferentes noções de razão e de tradições filosóficas. O construtivismo político, por exemplo, é visto como inapropriado, porque “oferece uma visão distorcida sobre o que é a razão; ele esquece a capacidade de resposta [*responsiveness*] a razões que envolve o raciocínio”⁵³. Esta negação da razão prática vem de uma crítica situada no quadro conceitual do intuicionismo racional. Por isso, Larmore contrapõe à capacidade construtiva da razão uma capacidade receptiva de razões historicamente situadas: “Não é ao ascendermos a um ponto de vista absolutamente

⁵³ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 86.

isolado, mas apenas através do pertencimento a uma tradição moral (ou a uma variedade de tradições e práticas morais), nós podemos encontrar nossos modos de comportamento moral. Quando tentamos nos elevar acima de nossa situação histórica, a razão perde sua substância e torna-se muda”⁵⁴.

O quadro teórico que está por trás destas afirmações, para ser mais específico, é uma teoria contextualista da crença racional, vinculada à tradição do intuicionismo. O termo ‘intuição’, contudo, é substituído pelos termos ‘razão’ e ‘reflexão’, devido ao seu aspecto problemático em sugerir que tenhamos crenças de maneira “imediate” ou “não-teórica”⁵⁵. Larmore, no entanto, não diferencia explicitamente entre razões enquanto objeto e razão enquanto capacidade teórica. Ainda que isto signifique um dos erros mais frequentemente denunciados dos filósofos modernos pela literatura filosófica contemporânea, Larmore não sofre com esta falta de clareza, pois, em seus textos, esta diferença é facilmente distinguida – algo que passo a fazer a seguir.

Enquanto objeto, razões são possíveis objetos abstratos de uma crença, formadas, de modo não necessariamente consciente, através da nossa relação com o mundo, que pode ser constituído tanto por fatos empíricos e psicológicos quanto por normas. Há, na teoria de Larmore, uma pretensão de ampliar a ontologia (o domínio de fatos no mundo) com a introdução de razões e princípios morais. Razões não são nada mais do que isso: um estatuto diferenciado que atribuímos a determinados fatos em nossa experiência com o mundo. Estes podem nos compelir a crer ou a agir de determinado modo, conforme nos são “revelados”. Que se deva utilizar um guarda-chuva ao sair na rua em um período chuvoso, diz o exemplo de Larmore, não possui sua razão na minha crença que está chovendo ou em algum princípio estabelecido racionalmente de maneira autônoma. Larmore dirá que é o *próprio fato de que está chovendo que contém razões*⁵⁶.

Razões constituem uma dimensão de objetos normativos intrínseca à realidade através de uma relação racional: “Razões consistem em certa *relação* – a relação de *contar em favor de* – que caracteriza o mundo natural, os fatos físicos e psicológicos que o constituem, mostrando nossas possibilidades de pensamento e ação”⁵⁷. Esta dimensão normativa, que desemboca em um externismo de razões, torna-as “antecedentes” ou “independentes” da articulação consciente dos indivíduos.

Larmore dá um passo adiante na qualificação deste conceito ao defender seu vínculo com o contextualismo epistêmico. Sempre possuímos, alega esta teoria, um

⁵⁴ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 51.

⁵⁵ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 62.

⁵⁶ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 57-9; p. 125. A noção de fatos morais é esclarecida em LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 96.

⁵⁷ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 128. A noção de verdade de Larmore também é definida em termos relacionais: “Supõe-se que a verdade é uma relação entre uma crença – ou, mais exatamente, entre a proposição expressa pela crença (i.é, o que é crido) e o modo como o mundo é, independentemente daquela crença ter sido expressa”. LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, p. 94.

sistema doxástico com crenças não-problemáticas para darmos sentido àquilo que acreditamos e que devemos fazer. Assim, compreendemo-nos “desde sempre” em um mundo com razões pré-existentes e externas a nossa consciência, mas que são a própria condição de constituição desta – elas moldam o modo como pensamos e agimos. Além disso, sua epistemologia é contextual, porque, dado este fato, *prima facie*, todas (ou a grande maioria de) nossas crenças são consideradas verdadeiras. A questão sobre sua justificação somente se dará se nos encontrarmos em dúvida ou em alguma situação problemática que exija maiores esclarecimentos. O que deve ser justificado, diz Larmore, não é a existência de uma crença, mas sua mudança.

Portanto, é justamente neste sentido que devemos entender a questão sobre o núcleo moral do liberalismo político em Larmore. Como nos encontramos em sociedades pluralistas com conflitos extremos sobre concepções de bem, se não deixamos de perguntar pela justiça de um modo qualificado, isto é, com a exigência da formulação de princípios e razões políticas que sejam de comum acordo entre as partes, então isto significa que estamos reconhecendo um conjunto de fatos compartilhados que ensejam um tipo particular de forma de vida, a de uma sociedade liberal.

Razões também podem significar uma disposição ou capacidade, razão significa a capacidade teórica de se relacionar ou de se vincular a razões (enquanto objetos). É através deste “órgão do conhecimento” que adquirimos conhecimento sobre o mundo. A epistemologia moral de Larmore é, por isso, uma forma de cognitivismo: é o “conhecimento reflexivo de razões”⁵⁸, em que explicitamos as circunstâncias nas quais nos situamos e, com isso, avaliamos, criticamente, quais razões são mais convincentes (ou justificadas) para nos comprometermos no modo de agir moral. Por defender este tipo de teoria, Larmore acredita que é através da reflexão que reconhecemos a autoridade das razões, situadas em um plano valorativo irredutível, que não existe apenas por atos racionais espontâneos⁵⁹. Larmore chama esse reconhecimento ou comprometimento com razões, de modo bastante intuitivo, de “chamada da consciência”⁶⁰.

Este quadro conceitual tem um enorme respaldo na filosofia política de Larmore. Se voltarmos novamente ao seu artigo sobre a filosofia política, veremos que esta concepção de epistemologia moral está pressuposta. Ali, Larmore afirma, de modo

⁵⁸ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 96.

⁵⁹ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 97.

⁶⁰ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 105. Isso não significa, contudo, que regimes políticos dependem apenas da “boa vontade” dos seus cidadãos. Erramos ao pensar isso de Larmore, que situa essa atitude apenas no nível moral. Em sua discussão com Pettit, encontramos essa passagem, bastante elucidativa sobre a diferença entre boa vontade dos indivíduos e o direito, que encarna um agente coletivo e impessoal: “Somente quando leis, não indivíduos, garantem nosso estatuto como cidadãos livres e iguais a dependência pessoal tem um fim, e então nós podemos olhar nos olhos uns dos outros. Somente então - quando o Estado de Direito [*rule of law*] substituiu o direito das pessoas [*rule of persons*] - somos livres para perseguir nossas metas sem nos preocuparmos que devemos ganhar ou manter a boa-fé do poderoso”. LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 191.

estenográfico, que princípios políticos baseiam-se em razões. Princípios, define, são regras gerais de pensamento e ação, cujas linhas de conduta asseridas surgiram das diversas circunstâncias que um ou mais indivíduos viveram⁶¹. Princípios são, portanto, baseados em fatos específicos e independentes, que precisam ser explicitados racionalmente para se obter uma relação normativa entre o agente e as possibilidades moralmente corretas de conduta. O princípio de respeito às pessoas, nesse sentido, torna-se proeminente a partir de nossas experiências cotidianas que mostram a inflexibilidade (tanto nossa quanto de outros) de desistirmos de valores que constituem nossa própria identidade e nossa visão de mundo – o fato do desacordo razoável.

Portanto, é a partir do intuicionismo racional ou, em termos mais precisos, de uma teoria da crença racional com justificações contextualistas, que devemos compreender a teoria política de Larmore. Compreendido como a constituição de uma nova forma de vida, formada a partir de experiências e memórias compartilhadas, o liberalismo político tornou-se uma *resposta normativa* das circunstâncias históricas e sociais da modernidade. E o princípio de respeito às pessoas, como núcleo moral e motivacional desse projeto, é, na visão de Larmore, a *melhor resposta* para este processo histórico. É através do comprometimento com tal princípio que valores políticos liberais, como igualdade e liberdade, neutralidade de justificação do uso da força estatal, a prioridade do justo em relação às concepções de bem, a elaboração de mecanismos que evitem arbitrariedades, podem ser realizados em uma sociedade e mantidos pelos seus cidadãos.

THE PRINCIPLE OF EQUAL RESPECT AS THE BEST ANSWER TO THE EXPERIENCES OF MODERNITY: CHARLES LARMORE'S POLITICAL PHILOSOPHY

Abstract: This paper introduces Charles Larmore's political philosophy. It argues that Larmore's political proposal is established as a moral foundation for the political liberalism through the principle of equal respect for people. Such principle is considered by the author as the best answer to the problems arisen in modernity, such as the problems of the legitimacy of political power or of social justice. In addition, it will argue that this project should not be restricted to the current debate of the relations between the moral and political dimensions, as we find in Rawls, Habermas or Dworkin. Larmore's political philosophy is built upon a rather peculiar epistemology and a moral realism, which will influence his final position on political liberalism.

Keywords: Charles Larmore – Political liberalism – Principle of respect.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DWORKIN, Ronald. "A justiça e os direitos". In: DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁶¹ LARMORE, "What is political philosophy?", p. 27.

- LARMORE, Charles. *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge, 2008.
- _____. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge, 1996.
- _____. *Patterns of moral complexity*. Cambridge: Cambridge, 1987.
- _____. “What Is Political Philosophy?” in: *Journal of Moral Philosophy*. v.10, n.3, 2013.
- RAWLS, J. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. “The Independence of Moral Theory”. In.: RAWLS, J. *Collected Papers*. Boston: Harvard, 1999.
- _____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- WEITHMAN, Paul. *Why Political Liberalism? On John Rawls’s Political Turn*. Oxford: Oxford, 2011. Kindle Edition.
- WILLIAMS, Bernard. “Realism and Moralism in Political Theory. In: WILLIAMS, B. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton, 2005.
- _____. “From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value. In: WILLIAMS, B. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton, 2005.

RESENHA

VICENT PEILLON. *ÉLOGE DU POLITIQUE: UNE INTRODUCTION AU XXI^e SIÈCLE*¹

Silvana de Souza Ramos²

O livro de Vincent Peillon *Éloge du politique. Une introduction au XXI^e siècle* pretende abordar as relações entre a filosofia e a Cidade no intuito de recuperar o sentido da filosofia política na vida contemporânea, tendo em vista os acontecimentos que marcaram o século XX – as duas Grandes Guerras, o nazismo e o stalinismo, por exemplo – e a reverberação destes no início do século XXI. Ora, esses acontecimentos colocaram em xeque valores e utopias tradicionais, que mobilizaram a ação política no século XX (tais como a aposta no progresso e nas Luzes, do lado liberal, e na revolução, em termos marxistas), e parecem ter condenado o homem à desesperança – ao menos em termos de crença na força de ações coletivas para a busca de soluções práticas para os problemas que afligem a vida contemporânea.

Assim, a existência parece ter sido restringida ao campo privado onde se desenha a única fonte de satisfação para os anseios dos indivíduos. Esse recolhimento à vida privada é um sinal de que a experiência política se encontra esfacelada e de que o homem contemporâneo não enxerga qualquer vínculo entre seus desejos e aquilo que a vida pública – a vida na Cidade – poderia fornecer para satisfazê-los. Esse diagnóstico tem profundas consequências para a filosofia política, pois, se ele estiver inteiramente correto, a contemporaneidade é o tempo da morte da política de modo que a reflexão sobre esta só poderia ter um sentido nostálgico. Falar de política só poderia significar a rememoração de uma experiência perdida de satisfação, quando os homens ainda encontravam a boa vida por meio da ocupação do espaço público ao lado de seus pares, isto é, por meio da construção do destino da Cidade à qual estavam atrelados seus próprios destinos individuais.

A abordagem de Vincent Peillon não se rende, contudo, a essa visão meramente nostálgica da experiência na *polis*, vivida com intensidade, especialmente pelos antigos gregos, inventores da política. Na contracorrente de pensadores como Gilles Lipovetsky (autor de *A era do vazio*, livro onde é apresentada uma visão triunfante do radical

¹ Paris: Éditions du Seuil, 2011.

² Professora do Departamento de Filosofia da USP – São Paulo. E-mail: ramos_si@hotmail.com.

individualismo contemporâneo, marca decisiva e inelutável da experiência no interior das democracias contemporâneas), Vincent Peillon pretende mostrar que há uma tradição do pensamento francês – que passa por autores como Merleau-Ponty, Claude Lefort e Cornelius Castoriadis – capaz de nos ajudar a ler a experiência do século XX e o legado desta para o século XXI, sem que para isso tenhamos de abandonar o horizonte da vida pública. É preciso deixar claro, porém, que o autor não fala da política enquanto “um complexo de poderes e de representações que nada têm a ver com a busca do bem comum e com a participação de todos nessa busca”,³ mas sim da atividade cidadã indicada pelo conceito de “político”,⁴ o qual envolve tanto o engajamento concreto nos problemas da Cidade quanto a racionalidade da vida comum, isto é, a produção de um pensamento crítico sobre a última, desafio enfrentado com dificuldade pela filosofia no conturbado contexto do mundo contemporâneo.

O elogio do político, anunciado no título da obra, não é, portanto, nostálgico ou niilista. Pelo contrário, trata-se de retomar uma espécie de linha do pensamento francês que, segundo Vincent Peillon, jamais esteve completamente presa às esperanças propagadas pelos séculos anteriores (à ideia de progresso ininterrupto ou à exigência de uma revolução enquanto destino inscrito nos subterrâneos da história) e que, por isso mesmo, poderia nos ajudar a pensar e a agir no momento histórico em que vivemos sobre as ruínas dessas esperanças. O elogio do político é, portanto, um convite à reflexão sobre o significado concreto da ação num momento em que não há mais no horizonte uma finalidade que pudesse dar-lhe de antemão uma orientação e um sentido precisos.

Assim, valendo-se de uma linguagem clara e de um discurso ágil, o autor aborda os principais conceitos usados para descrever a experiência da Modernidade – tais como a morte de Deus e a morte do homem – para então explicar como essa experiência reverbera no âmbito do político. Trata-se de retomar um mote tradicional da reflexão sobre a democracia, isto é, a aliança desta com o pensamento filosófico desde a Antiguidade – e aqui a figura de Sócrates, retomada algumas vezes por Merleau-Ponty, tem um papel central – para indicar que a vida na Cidade livre comporta sempre um excesso daquilo que pertence à ordem do direito em relação àquilo que se desenha no âmbito do fato.⁵ Noutros termos, a partir de formulações de Merleau-Ponty e de outros autores, Vincent Peillon defende que não há, na Cidade contemporânea (assim como não havia na democracia antiga), coincidência entre fato e direito, de modo que o filósofo pode encontrar nesse lugar de não-coincidência um espaço público para produzir um pensamento crítico da Cidade sobre si mesma. Eis aí o lugar da filosofia política na contemporaneidade, lugar de busca pela verdade, e de compromisso político com essa questão sempre aberta, pois

³ PEILLON, *Éloge du politique. Une introduction au XXI^e siècle*, p. 12.

⁴ PEILLON, *Éloge du politique...*, p. 12.

⁵ PEILLON, *Éloge du politique...*, p. 136.

A verdade da qual se trata aqui [a de Sócrates interpretado por Merleau-Ponty] não é nem evidência, nem revelação, nem adequação. Ela é uma reserva de sentido, a possibilidade de outros pontos de vista, e por consequência a recusa de qualquer política suportada por um saber, por uma revelação ou por uma natureza, pela ciência, pela teologia ou pelo humanismo de pleno direito. Ela é uma verdade que buscamos mais do que possuímos.⁶

Porém, essa figura da busca aliada ao compromisso com a Cidade não encontra respaldo apenas em Sócrates. Também distante dos modelos liberais e marxistas, a obra de Maquiavel aparece como aquela que fornece uma verdadeira compreensão do político uma vez que não a subordina a valores externos à arena da ação pública. Em Maquiavel, o político se apresenta por seus próprios meios, mas, salienta o autor, não se trata de fazer um simples elogio da amoralidade e da astúcia no âmbito da ação. A categoria central trazida à tona de maneira original pelo autor florentino é a de conflito:

Numerosos filósofos reconhecem a dimensão conflitiva da existência social, e esta não é a especificidade do florentino. A originalidade de Maquiavel é propor uma compreensão diferente do próprio conflito. A alternativa não será, como o é ordinariamente, entre a degeneração do conflito e a vontade de dar-lhe um termo, seja pelo contrato hobbesiano, pelo contrato republicano de Rousseau, seja pela revolução e a sociedade sem classes.⁷

Em Maquiavel, como mostram os trabalhos de Merleau-Ponty, de Claude Lefort, ou mesmo de J. G. A. Pocock ou de Q. Skinner, o conflito atravessa a Cidade, pois ele é uma presença contínua que paradoxalmente reúne os cidadãos por meio da instituição de leis e de formas aceitáveis (embora sempre, de direito, contestáveis) de convívio. O conflito humaniza as relações sociais, sem idealizá-las e, por isso, ele mantém a Cidade aberta à busca de sua própria verdade, de modo que o político, também segundo a matriz maquiaveliana, pode ser compreendido segundo seu laço com a filosofia.⁸

Isso significa que o elogio do político exige o abandono de um princípio moral que daria sentido à alternativa entre esperança e desespero. Decerto, a virtude do político reside na sua capacidade de lidar com os conflitos que atravessam a experiência democrática, o que exige, por sua vez, uma reflexão sobre o poder e sobre o acesso dos

⁶ PEILLON, *Éloge du politique...*, p. 137.

⁷ PEILLON, *Éloge du politique...*, p. 142.

⁸ PEILLON, *Éloge du politique...*, p. 144.

sem-poder às instâncias deste. Afinal, como garantir que o poder não seja injusto? Como manter o elo entre o poder e aqueles que estão sujeitos às suas ações? Como evitar que esse poder se autonomize e se torne indiferente ao desejo do povo?⁹ Como evitar, por fim, que o político se reduza à política, feita por profissionais, comprometidos apenas com interesses privados?

Na esteira de Maquiavel, o autor afirma que o poder tem de persuadir, convencer, quer dizer, ele necessita da aprovação do povo, mas nunca tem uma garantia absoluta desse aval. Por consequência, os políticos nunca podem se tornar, na democracia, os únicos atores, os únicos responsáveis pela condução do destino da Cidade. Assim, o campo social, onde podem surgir outros atores da vida pública (sindicalistas, artistas, intelectuais, trabalhadores e militantes diversos), ganha uma dimensão política. Dimensão que só pode ser garantida em seu exercício pela existência de um espaço de debate político direcionado pela busca do bem comum. Ali seria possível uma reflexão aberta, isto é, jamais respaldada por um saber último ou absoluto, que se apresentaria, portanto, nos moldes da incerteza e da busca, abrindo campo para novas formas de luta política na contemporaneidade.

Tais formulações, por um lado, mostram que o livro de Vincent Peillon tem diversos méritos: repõe as discussões sobre a democracia na contemporaneidade de maneira pertinente, traz para a cena deste debate personagens que não costumam ocupar o posto de protagonistas no interior da filosofia política e mostra que há na França uma tradição de pensamento político que continua pertinente, a despeito (ou por causa) da derrocada de certos ideais e esperanças, projetados seja pelo liberalismo seja pelo marxismo, uma vez que fornecem subsídios para uma reflexão sobre a democracia e seus impasses. Por outro lado, visto que o intuito do livro é o de apresentar uma introdução ao século XXI, falta-lhe um olhar mais crítico sobre o constante movimento que, pela prevalência de interesses econômicos, inviabiliza o verdadeiro trabalho do conflito no interior das democracias contemporâneas, solapando, com isso, a maturação de novas formas de luta política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática. Os limites da dominação totalitária*. Tradução: Isabel Loureiro e M. Leonor Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____. *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio. Ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Tradução: T. M. Deutsch. Barueri: Manole, 2005.

⁹ PEILLON, *Éloge du politique...*, p. 150.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 2003.

TRADUÇÃO

DISCURSO SOBRE A QUESTÃO: QUAL É A VIRTUDE MAIS NECESSÁRIA AO HERÓI E QUAIS FORAM OS HERÓIS QUE NÃO POSSUÍRAM ESSA VIRTUDE?

Jean-Jacques Rousseau

(Tradução, Apresentação e Notas de Rafael de Araújo e Viana Leite¹)

Apresentação

O texto aqui traduzido, que será chamado a partir de agora de *Discurso sobre a virtude heroica*, faz parte das obras completas de Jean-Jacques Rousseau, figurando entre a *Miscelânea de Literatura e Moral*.² Essa Miscelânea é bem diversificada, de modo que o leitor, em acordo com a introdução de Charly Guyot (ROUSSEAU, 1964, p. CI), encontrará peças literárias de valor desigual. Algumas estão, de fato, inacabadas e outras são bem curtas; no entanto, há textos que foram cuidadosamente redigidos pelo autor e apresentam importância considerável. Tal seria o caso do *Discurso sobre a virtude heroica*.

Jean-Louis Lecercle, porém, tem outra opinião sobre a qualidade do discurso. No livro *Rousseau et l'art du roman*,³ ele dispensa a análise da obra, pois encontraríamos ali “*ideias confusas e pouco coerentes (...)*” (LECERCLE, 1969, p. 56, nota 47).⁴ Para defender o ponto, o

¹ Doutorando em Filosofia pela UFPR, bolsista CAPES-Demanda Social, sob orientação do Prof. Dr. Rodrigo Brandão. Participa, desde 2009, do *Grupo de Estudos das Luzes - UFPR*, coordenado pelo Prof. Dr. Rodrigo Brandão. É membro estudante do *Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau - UFG*, coordenado pelo Prof. Dr. Renato Moscateli. Email: rafael_vianaleite@hotmail.com. Gostaria de agradecer à Kamila Babiuki, primeira leitora do manuscrito cuja versão final é agora apresentada, o Prof. Dr. Thomaz Kawauche que, muito gentilmente, leu a tradução e fez importantes correções e melhorias ao texto, e o Prof. Fabio Antônio da Silva, que se dispôs prontamente a ajudar.

² ROUSSEAU, JEAN-JAQUES. ‘Discours sur cette question: quelle est la vertu la plus nécessaire au héros’, In: *Ouvres complètes, Mélanges de littérature et de morale*. pp. 1262-1274. Tome II. Paris: Édition Gallimard, 1964. Também consultamos o texto na edição das obras completas de Rousseau datada de 1835. Ver: ‘Discours sur cette question: Quelle est la vertu la plus nécessaire aux héros, et quels sont les héros à qui cette vertu a manqué?’, In: *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau - Les Confessions, Discours, Politique*. pp. 511-517. Tome I. Paris: Furne Libraire-éditeur, 1835.

³ LECERCLE, JEAN-LOUIS. *Rousseau et l'art du roman*. Paris: Librairie Armand Colin, 1969.

⁴ Todas as citações de livros em francês foram traduzidas por nós.

comentador usa como exemplo duas afirmações aparentemente confusas a respeito do objetivo do herói. O problema apontado é que ora seu objetivo seria “*a felicidade dos homens (...)*” (ROUSSEAU, 1964, p. 1263), ora “*sua glória pessoal (...)*” (ROUSSEAU, 1964, p. 1265). Se entendermos, contudo, o contexto em que as afirmações estão contidas, essa confusão parece se desfazer.

Quando Rousseau diz, logo no início do texto em questão, que a felicidade dos homens é o objetivo do herói - qualificado como o ‘verdadeiro herói’ -, o autor ainda está às voltas com certa concepção sobre o heroísmo que ele criticará. Rousseau vai, de fato, operar um deslocamento de registro em relação à finalidade da ação dos heróis, mas isso não implica em confusão. A segunda afirmação citada apresenta-se de partida como um acerto de contas com a primeira; vejamos na íntegra a sentença na qual ela está inserida: “*Não dissimulemos nada. A felicidade pública é bem menos o fim das ações do herói do que um meio para alcançar aquilo a que ele se propôs, e esse fim é quase sempre sua glória pessoal*”. (ROUSSEAU, 1964, p. 1265). Há uma importante diferença entre as afirmações que precisa, sim, ser notada, mas não parece haver incoerência. A felicidade dos homens continua sendo o resultado possível das ações dos heróis, contudo, ela deixa de ser considerada como seu objetivo final (1º afirmação) e passa a ser vista simplesmente como um meio (2º afirmação).

Esse deslocamento é promovido pelo movimento argumentativo do texto, que vai ampliando a questão investigada. Defendemos, então, que as afirmações são coerentes entre si porque a glória pessoal e a felicidade pública ainda podem ser irmanadas, a depender das ações do verdadeiro herói. Talvez seja justamente ele que justifica a exceção “*quase sempre*” da citação anterior. Além disso, caso Rousseau tenha, de fato, revisitado a primeira afirmação de posse de outra perspectiva mais próxima à sua (“*não dissimulemos nada*”), a coerência continua sendo garantida. O que não podemos fazer, como diz Rousseau, é representarmos o heroísmo “*pela ideia de uma perfeição moral que não lhe convém de modo algum (...)*” (ROUSSEAU, 1964, p. 1265). O autor tenta mostrar, portanto, que a felicidade dos homens - ainda que seja um resultado possível da ação do herói - normalmente é um objetivo apenas superficial, apoiado muitas vezes por outro mais profundo, a saber, sua glória pessoal.

*

A ocasião para desenvolver o tema sobre a virtude dos heróis apareceu a Rousseau na forma de um concurso, como foi o caso do *Discurso sobre as ciências e as artes*, mas dessa vez quem ofereceu o prêmio foi a Academia da Córsega, localizada em Bastia; outra diferença digna de nota é a de que se tratava de um concurso de eloquência, e não de moral, como o que deu ocasião à redação do chamado primeiro *Discurso*. Os competidores, na ocasião, deveriam responder a seguinte questão: “Qual a virtude mais necessária ao herói e quais foram os heróis que não possuíram essa virtude?” Rousseau escreveu um

discurso para concorrer ao prêmio, mas não chegou a submetê-lo. Quatro anos mais tarde, com a ajuda do editor Marc-Michel Rey, ele pensou em publicá-lo, anexando uma advertência à obra, contudo, a publicação não se concretizou.

Foi somente no inverno 1768, na cidade de Lausanne, e sem a permissão de Rousseau, que o texto veio a lume. Apesar da indignação do autor frente à publicação, vale ressaltar o rigor com o qual Rousseau avaliou a obra, algo frequente em relação à sua abordagem frente aos textos que saíram de sua pena. Relembremos, por exemplo, o primeiro *Discurso*. Rousseau foi bastante severo para com ele.⁵ No oitavo Livro das *Confissões* ele declara: “E essa obra, entretanto, cheia de calor e de força, carece absolutamente de lógica e de ordem; de tudo o que me saiu da pena, é o mais fraco de raciocínio e o mais pobre de número e harmonia (...)” (ROUSSEAU, 2008, p. 324).⁶ Não foi diferente com o *Discurso sobre a virtude heroica*. Tratar-se-ia de uma peça ruim e que responderia a uma questão frívola. Forte taxaço quando bem compreendida não relativiza a importância da obra tanto quanto nos ajuda a entender importantes aspectos do pensamento de Rousseau. A questão é frívola porque interessa menos, do ponto de vista político e moral falar dos heróis, caso de exceção, do que falar sobre como se devem formar cidadãos virtuosos. Até mesmo porque, na maioria dos casos, como bem mostra o texto, há uma forte distinção entre o herói e o cidadão virtuoso. O *Discurso sobre a virtude heroica*, agora vertido em português, tem sua importância ressaltada, portanto, pelo fato de tratar temas como a questão da virtude, do vício e sua ligação com as ações dos grandes homens em sociedade.

Para concluir, retomemos a avaliação negativa de Lecercle. Ele concede que Rousseau, mesmo considerando a peça ruim, não a destruiu. Podemos acrescentar que isso por si só legitima a leitura atenta da obra. Quem sabe esse texto possa até, apesar de não comportar a mesma força retórica e o mesmo grau de profundidade filosófica do *Discurso sobre a desigualdade*, reivindicar o seu lugar como autêntico, em uma perspectiva temporal, segundo *Discurso*, de Jean-Jacques Rousseau.

⁵ Outro exemplo seria a *Carta a D'Alembert*; no Prefácio do texto Rousseau declara: “Não ignoro o quanto esse texto, tão longe do que ele deveria ser, está longe do que teria podido fazer em dias mais felizes.” ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Lettre à D'Alembert*. Paris: Flammarion, 2003.

⁶ ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Confissões*. Bauru, São Paulo: EDIPRO, 2008.

TRADUÇÃO

Questão proposta em 1751 pela Academia de Córsega.

ADVERTÊNCIA.

Esta peça é bem ruim, senti isso de tal modo depois de tê-la escrito que nem sequer me dignei a enviá-la. É mais fácil fazer menos mal ao tratar desse tema do que algum bem, pois jamais haverá boa resposta para questões frívolas. Essa é sempre uma lição útil a ser tirada de um escrito ruim.

DISCURSO

Se eu não fosse Alexandre, dizia o Conquistador, gostaria de ser Diógenes.⁷ O filósofo teria dito que se não fosse quem era preferiria ser Alexandre. Duvido disso, seria mais fácil um Conquistador aceitar ser sábio do que um sábio, por sua vez, ser um Conquistador. Mas que homem no mundo, exceto o sábio, não consentiria ser herói? Pode-se perceber, então, que ao heroísmo pertencem virtudes independentes da fortuna, mas que precisam dela para se desenvolver. O herói é obra da natureza, da fortuna e dele mesmo, para bem defini-lo é preciso assinalar o que ele deve a cada uma dessas três fontes.

O sábio possui todas as virtudes, o herói compensa a ausência das que lhe faltam pelo esplendor daquelas que ele possui. As virtudes do primeiro são moderadas, mas ele é isento de vícios; se o herói tem defeitos, eles são eclipsados pelo esplendor das suas virtudes; o primeiro é sempre verdadeiro e sem qualidades ruins, o segundo é sempre grandioso e não possui nenhuma que seja medíocre. Ambos são firmes e inquebrantáveis, mas de maneiras distintas e em relação a coisas diferentes. Um cede apenas pela razão, o outro apenas por generosidade. O sábio desconhece fraquezas tanto quanto o herói

⁷ Trata-se de Alexandre, o Grande (356 a.C.-323 a.C.), que foi discípulo de Aristóteles em sua infância, depois tornou-se um grande general, rei da Macedônia. Bem conhecido por seus feitos militares, com menos de trinta anos formou um Império cuja extensão ia do sudeste da Europa até a Índia. Diógenes, o Cínico (412 ou 404 a.C.-323 a.C.), nascido em Sinope, se mudou para Atenas onde empreendeu, com seu estilo despojado e confrontador, uma contundente crítica aos costumes atenienses. Diz-se que ele vivia de maneira rústica, fazendo de um barril a sua casa. O episódio a que Rousseau se refere diz respeito à anedota contada por Plutarco, no capítulo XIV da biografia de Alexandre. Certo dia, o grande conquistador foi visitar o famoso filósofo - que tomava um banho de sol - e perguntou, colocando-se entre Diógenes e a luz do sol, se ele precisava de alguma coisa, ao que o filósofo cínico respondeu: 'sim, afasta-te um pouco do meu sol'. Tal atitude surpreendeu o general que depois disse aos seus oficiais: 'se eu não fosse Alexandre, queria ser Diógenes.'

desconhece a covardia, e a violência não tem mais poder sobre a alma deste do que as paixões sobre a alma do outro.

Há mais solidez, portanto, no caráter do sábio e mais esplendor no que diz respeito ao herói. A preferência se encontraria decidida em favor do primeiro se eles fossem tomados apenas em si mesmos, mas se nós os encararmos em relação ao interesse da sociedade, novas reflexões produzirão rapidamente outros julgamentos e devolverão às qualidades heroicas a preeminência que lhes é devida e que foi concedida, de comum acordo, em todos os séculos.

A preocupação por sua própria felicidade é, de fato, toda a ocupação do sábio e isso é suficiente para satisfazer a tarefa de um homem comum. O olhar do verdadeiro herói tem maior alcance, seu objetivo é a felicidade dos homens e é para esse sublime trabalho que ele consagra a grande alma que recebeu do céu. Os filósofos, confesso, pretendem ensinar aos homens a arte de ser feliz, e como se devessem esperar a formação de uma nação de sábios pregam aos povos uma felicidade quimérica que eles mesmos não possuem, cuja ideia e gosto os homens jamais apreenderão. Sócrates viu e lamentou os infortúnios de sua pátria, mas foi Trasíbulo⁸ o encarregado de aniquilá-los. Platão, depois de ter desperdiçado sua eloquência, sua honra e seu tempo na corte de um tirano foi obrigado a abandonar a outra pessoa a glória de libertar Siracusa do jugo da tirania.⁹ O filósofo pode dar algumas instruções salutares ao universo, mas suas lições nunca corrigirão nem os grandes que as desprezam nem o povo que não as entende. Os homens não se governam por vias abstratas; somente são tornados felizes se forem constrangidos a sê-lo, e é preciso fazê-los experimentar a felicidade para que eles a amem: eis a ocupação e os talentos do herói. É frequentemente com a força da mão que ele se coloca em condição de receber as bênçãos dos homens, os mesmos que ele constrange a carregar o jugo das leis para, enfim, lhes submeter à autoridade da razão.

De todas as qualidades da alma o heroísmo é, portanto, aquela que mais importa aos povos que seus governantes estejam revestidos. É a coleção de um grande número de virtudes sublimes, raras em conjunto, mais ainda por sua energia e tão mais raras que o próprio heroísmo que elas constituem; isento de todo interesse pessoal, o heroísmo não tem por objetivo outra coisa que não seja a felicidade dos homens e por prêmio sua admiração.

Não disse nada sobre a legítima glória devida às grandes ações. Não falei da força de gênio nem das outras qualidades pessoais necessárias ao herói e que mesmo não sendo virtudes concorrem frequentemente mais do que elas para o sucesso de suas grandes ações.

⁸ Trasíbulo (440 a.C.-388 a.C), general ateniense, viveu na época em que Atenas e seus aliados foram derrotados na Guerra do Peloponeso. Durante o domínio espartano, ele ajudou a expulsar de Atenas os trinta Tiranos.

⁹ Platão foi até Siracusa, entre 388 a.C. e 361 a.C. para empreender um projeto político, no entanto, não teve sucesso e quase foi vendido como escravo.

Para colocar o verdadeiro herói em seu lugar¹⁰ não recorri senão a este princípio incontestável: aquele entre os homens que se mostra mais útil aos outros é o que deve ser o primeiro de todos. Não temo que os sábios tomem uma decisão fundada sobre essa máxima.

É verdade que se apresenta nessa maneira de encarar o heroísmo, e me apresso em admiti-lo, uma objeção que parece tanto mais difícil de resolver por ser tirada do assunto em si mesmo.

Os antigos diziam que não eram necessários dois sóis na natureza nem dois Césares sobre a terra. O heroísmo, de fato, é como aqueles metais procurados cujo preço consiste em sua raridade, e cuja abundância torná-los-iam perniciosos ou inúteis. Aquele que por seu valor pacificou o mundo teria antes o devastado se ele tivesse encontrado um único rival digno dele. Tais circunstâncias podem tornar um herói necessário para a salvação do gênero humano, mas em qualquer tempo que seja um povo de heróis lhe seria infalivelmente a ruína, e parecido aos soldados de Cadmo,¹¹ logo se destruiriam a si mesmos.

A multiplicação dos benfeitores do gênero humano, dir-me-ão, poderia então ser prejudicial para os homens, pode haver pessoas em excesso que trabalham para felicidade de todos? Sim, sem dúvida, eu responderia, quando eles se comportam mal ou quando se ocupam apenas com a aparência. Não dissimulemos nada. A felicidade pública é bem menos o fim das ações do herói do que um meio para alcançar aquilo a que ele se propôs, e esse fim é quase sempre sua glória pessoal. O amor pela glória tem feito inumeráveis bens e males, o amor pela pátria é mais puro em seu princípio e mais seguro em seus efeitos. O mundo também tem sido frequentemente sobrecarregado de heróis, mas as nações jamais tiveram cidadãos em número suficiente. Há bastante diferença entre o homem virtuoso e aquele que possui virtudes. As do herói raramente têm como fonte a pureza da alma e semelhante a essas drogas salutares, mas pouco atuantes se não forem animadas por saís acres e corrosivos, dir-se-ia que as virtudes do herói necessitam do concurso de alguns vícios para tornarem-se ativas.

Não é necessário representar o heroísmo, portanto, pela ideia de uma perfeição moral que não lhe convêm de modo algum, mas como um composto de qualidades boas e más, benéficas ou nocivas segundo as circunstâncias, combinadas em uma proporção que o resultado é frequentemente mais fortuna e glória para aquele que as possui e, em

¹⁰ No original 'rang', tem o sentido de posição ocupada em certa hierarquia, por exemplo, social, seja por causa do nascimento, cargo ou da fortuna.

¹¹ Segundo narra a lenda, Cadmo matou o dragão - enviado por Ares - que guardava uma importante fonte de água. Depois de vencê-lo, semeou seus dentes e deles nasceram guerreiros armados que combateram entre si. Somente cinco sobreviveram e com eles Cadmo fundou a cidade de Tebas. Essa história é contada por Ovídio, na obra *Metamorfoses*, logo no início do Livro III.

alguns casos, traz até mesmo mais felicidade para os povos do que uma virtude que fosse mais perfeita.

Desenvolvendo essas questões percebemos que pode haver virtudes contrárias ao heroísmo, outras que lhes sejam indiferentes e ainda aquelas que são mais ou menos favoráveis segundo suas diferentes relações com a grande arte de subjugar os corações e de arrebatá-los a admiração dos povos. O herói deve possuir ainda, entre essas últimas, alguma que lhe seja a mais necessária, mais essencial, mais indispensável e que lhe caracterize de alguma maneira: é essa virtude especial e propriamente heroica que deve ser aqui o objeto das minhas pesquisas.

Nada é mais decisivo do que a ignorância, e a dúvida é tão rara entre o povo quanto a afirmação em meio aos verdadeiros filósofos. O preconceito vulgar desde muito tempo se pronunciou a respeito da questão que nós tratamos agora, e o valor guerreiro passa como a primeira virtude dos heróis para a maior parte dos homens. Ousemos chamar esse julgamento de cego perante o tribunal da razão; e que os preconceitos, frequentemente seus inimigos e mesmo seus conquistadores, aprendam a ceder-lhe a vez.

Não recusemos a primeira reflexão que esse assunto suscita e concordemos que os povos foram bastante inconsiderados em direcionar a sua estima e admiração para a valentia marcial ou, o que é uma incosequência bem odiosa de se acreditar, de que é pela destruição dos homens que os benfeitores do gênero humano anunciam o seu caráter. Seremos, ao mesmo tempo, desajeitados e infelizes se é somente pela força de nos machucar que alguém se torna capaz de excitar nossa admiração. Seria preciso acreditar, portanto, que se os dias de felicidade e de paz algum dia renascessem entre nós o heroísmo haveria de ser banido junto com o terrível cortejo de calamidades públicas e que, além disso, os heróis teriam de ser relegados ao templo de Jano, como se encerravam depois da guerra as velhas e inúteis armas dos nossos arsenais.¹²

Sei que a coragem está entre as qualidades que devem formar o grande homem, mas fora do combate o valor não é nada. O valente somente prova a si mesmo nos dias de batalha, o verdadeiro herói prova-se todos os dias e as suas virtudes, embora às vezes mostrem-se com alguma pompa, são mais frequentemente usadas sob um exterior mais modesto.

Ousemos dizê-lo; ao herói não é necessário que o valor seja a sua primeira virtude, e que é mesmo duvidoso que ele deva ser contado entre as virtudes. Como podemos honrar com esse título uma qualidade sobre a qual tantos celerados fundaram seus crimes? Não, sem que a mais inquebrantável intrepidez perfizesse a base de seu caráter, jamais os Catilinas nem os Cromwells teriam tornado seus nomes célebres, jamais um teria tentado arruinar sua pátria nem o outro submetido a dele. Com algumas virtudes a mais, dir-me-

¹² Plutarco conta na biografia de Numa que na Roma antiga o templo de Janos - localizado no Fórum - tinha duas portas, elas ficavam abertas em tempos de guerra e fechadas quando havia paz.

iam, eles teriam sido heróis. Que se diga antes: com alguns crimes a menos eles teriam sido homens.¹³

Não passarei em revista aqui o terror e flagelo do gênero humano, esses guerreiros funestos, homens ávidos por sangue e conquistas, cujos nomes não se pode pronunciar sem tremer: os Mários, os Totilas, os Tamerlões¹⁴. Não me valerei do justo horror que eles inspiraram nas nações; e qual a necessidade de recorrer a esses monstros para estabelecer que mesmo a valentia¹⁵ mais generosa é suspeita em seu princípio, muito variável nos seus exemplos e tanto mais funesta nos seus efeitos quanto não pertence à constância, à firmeza e as vantagens da virtude? Quantas ações memoráveis não foram inspiradas pela vergonha ou pela vaidade? Quantas façanhas, executadas sob a luz do sol, diante do olhar dos chefes e em presença de todo o exército, foram desmentidas no silêncio e no escuro da noite? Este é valente em meio aos seus companheiros, ele que não passará de um covarde quando for abandonado a si mesmo. Esse outro tem a compostura de um general quando jamais teve o coração de um soldado. Aquele, durante um confronto mortal enfrenta a espada do seu inimigo, mas no segredo da sua casa não poderia se sustentar de pé diante da aproximação do ferro salutar¹⁶ de um cirurgião.

Esse homem foi valente simplesmente em certo dia, diriam os espanhóis do tempo de Carlos V, e eles entendiam de valentia. De fato, nada pode ser mais variável do que esse valor e há poucos guerreiros sinceros que ousariam responder por si mesmos em um período de vinte e quatro horas. Ajax espanta Heitor, Heitor amedronta Ajax e foge diante de Aquiles.¹⁷ Antíoco, o Grande, foi valente a metade de sua vida e covarde a outra

¹³ Lúcio Sérgio Catilina (108 a.C.-62 a.C.), senador romano de bravura reconhecida no campo de batalha, era considerado cruel e lascivo, tendo sido acusado por deitar-se com uma virgem vestal, crime que implicava morte na Roma antiga. Depois de ter escapado da punição conspirou contra Roma tentando derrubar a República. Oliver Cromwell (1599-1658) nasceu na Inglaterra e foi um militar de bravura indiscutível, além de ter sido um político eficiente. Ele chegou a ser intitulado *Lord Protector of England and Ireland*, depois de ter dissolvido o Parlamento, em 1655. Cromwell também é conhecido por ter participado da tomada de decisão que culminou na decapitação do rei Carlos I, em 1649.

¹⁴ Caio Mário (157 a.C.-86 a.C.), nasceu em Arpino, foi muito bem-sucedido em suas funções político-militares, apesar de ter sido considerado um general cruel. Ele foi eleito mais de seis vezes para o cargo de Cônsul de Roma, além de ter criado brechas nas regras eleitorais que permitiram, posteriormente, seu descumprimento. Apoiado por Cornélio Cina, Mário foi responsável por muitas mortes entre a aristocracia romana, quando retomou o controle da cidade de Roma, que havia sido invadida por Sula. Totila foi rei dos ostrogodos e obteve sucesso invadindo Roma por duas vezes. Morreu durante uma batalha, em 552 d.C. A data de seu nascimento é desconhecida. Tamerlão (1336-1405) foi responsável pelo estabelecimento do segundo Império mongol, ampliando as suas fronteiras por meio de conquistas militares.

¹⁵ No original *'bravoure'*, no sentido de coragem (bravura), principalmente no campo de batalha.

¹⁶ Provavelmente Rousseau tinha em mente um instrumento médico feito de ferro, comumente aquecido por fogo, utilizado na época em operações cirúrgicas em que era necessário cauterizar um tecido.

¹⁷ Esses episódios são retratados na *Iliada*, de Homero. Ajax, herói grego participante da Guerra de Tróia, era determinado, forte, corajoso, leal e dotado de um físico impressionante. Sua aparição no campo de batalha era imediatamente percebida pelo inimigo. Somente Aquiles o superava. Heitor, herói e líder do exército

metade.¹⁸ O conquistador de três partes do mundo perde o coração e a cabeça em Farsália.¹⁹ César ele mesmo se encheu de emoção em Dirráquio e teve medo em Munda,²⁰ e o vencedor de Bruto evadiu-se covardemente diante de Otávio, abandonando a vitória e o império do mundo àquele que obteria dele um e outro.²¹ Acreditar-se-ia que é por falta de exemplos modernos que eu somente cito aqui os antigos?

Que não nos digam mais, portanto, que a palma heroica pertence somente à valentia e aos talentos militares. A reputação dos grandes homens não é de maneira nenhuma medida por meio de suas façanhas. Cem vezes os vencidos conquistaram o prêmio da glória sobre os vencedores. Que se recolha os sufrágios e que me digam qual é o maior, Alexandre ou Poro,²² Pirro ou Fabrício,²³ Antônio ou Bruto.²⁴ Francisco I atrás das grades ou Carlos V triunfante,²⁵ Valois conquistador ou Coligny vencido?²⁶

troiano, era tido por excelente líder, bom marido e pai amoroso. No Canto VII, da *Iliada*, antes de entrar em batalha com Ajax, Heitor sentiu seu coração bater mais rápido. O duelo entre eles ganhou a noite e foi interrompido pelos deuses, que decretaram o empate. Os dois guerreiros, canta Homero, após a batalha trocaram presentes em sinal de respeito. Já no Canto XI, em um episódio que narra alguns avanços do exército troiano sobre os gregos, vemos Heitor acossar Ajax. No Canto XXII, por sua vez, quando do duelo entre Aquiles e Heitor, este se atemoriza e tenta fugir. Acabará, por fim, morrendo e tendo seu corpo profanado, até que seu pai suplique a Aquiles que lhe deixe realizar a cerimônia fúnebre de seu filho primogênito.

¹⁸ Antíoco, o Grande (242 a.C.-187 a.C.), nascido onde hoje se localiza o Irã, foi rei da Síria, expandiu o Império conquistando, por exemplo, a Palestina, então sob o domínio egípcio. Quando invadiu a Grécia foi derrotado e humilhado pelos romanos.

¹⁹ Rousseau fala possivelmente de Cneu Pompeu, também chamado de Pompeu, o Grande (108 a.C.-48 a.C.), político e general romano que morreu em batalha contra as forças de César, na cidade de Farsália, em 48 a.C.

²⁰ Caio Júlio César (100 a.C.-44 a.C.), ele foi derrotado pelas forças de Pompeu, na batalha de Dirráquio, forçado a abandonar o cerco; depois sentiu medo em Munda, quando suas tropas correram o risco de serem vencidas antes de conseguirem êxito sobre os filhos de Pompeu. Essa foi a última campanha militar de César.

²¹ Marco Antônio (83 a.C.-30 a.C.), venceu Bruto na batalha de Filipos, em 42 a.C. e depois, acompanhado por Cleópatra, fugiu covardemente de Otaviano, durante uma batalha naval em Ácio, no ano 31 a.C., tomando a direção de Alexandria.

²² Em 323 a.C. Alexandre, o Grande, derrotou o rei Poro, da Índia; no entanto, desgastados física e mentalmente, as tropas alexandrinas não desejavam prosseguir com a invasão, ansiosos em voltar para casa. A vitória, portanto, não lhe serviu de muita coisa. A história é narrada por Plutarco, em sua biografia de Alexandre.

²³ Pirro (319 a.C.-272 a.C.), rei de Épiro, grande general e opositor ferrenho dos romanos, obteve vitória em várias batalhas contra as tropas de Roma, porém, a grande custo. Fabrício, de virtude inquebrantável, negociou a paz com Pirro e chegou a recusar presentes por ele oferecidos. É o mesmo Fabrício que Rousseau faz falar, na famosa prosopopeia contida no *Discurso sobre as ciências e as artes*.

²⁴ A comparação coloca frente a frente Antônio e Bruto, o primeiro, partidário de César, que chegou a oferecer-lhe a coroa, a ele que vinha ganhando poderes comparáveis aos de um rei na República de Roma e o segundo que, por sua vez, participou do episódio em que os senadores romanos assassinaram César. Bruto terminou por se suicidar, em 42 a.C., após a derrota da batalha de Filipo, pois não queria sobreviver à

Que diremos desses grandes homens que são seguramente mais imortais por não terem sujado as mãos de sangue? O que diremos do legislador de Esparta que depois de ter provado o prazer de reinar teve a coragem de oferecer a coroa ao seu legítimo possessor, que ainda não havia reclamado por ela; desse doce e pacífico cidadão que soube vingar suas injúrias não pela morte do ofensor, mas tornando-o um homem honesto? Seria necessário desmentir o oráculo que quase lhe ofereceu honras divinas e recusar o heroísmo àquele que fez heróis todos os seus compatriotas?²⁷ Que diremos do legislador de Atenas, que soube manter sua liberdade e sua virtude mesmo na corte de tiranos, e ousou sustentar em face de um monarca opulento que a potência e as riquezas não tornam o homem feliz?²⁸ Que diremos do maior dos romanos e do mais virtuoso dos homens, desse modelo de cidadão, o único a quem o opressor da pátria honrou detestá-lo a ponto de escrever contra ele mesmo após sua morte? Faremos essa afronta ao heroísmo recusando esse título a Catão, o jovem? E, no entanto, esse homem não foi célebre nos combates e não recheou o mundo com o estardalhaço de suas façanhas. Engano-me; ele concretizou a façanha mais difícil e que jamais foi empreendida, a única que não será imitada, ele fez de um grupo de guerreiros uma sociedade de homens sábios, equânimes e modestos.²⁹

República. De fato, em 31 a.C. Otaviano recebeu do senado poderes absolutos e o título de Augusto, pondo fim à República.

²⁵ Carlos I (1500-1558), depois agraciado com o título de Carlos V, rei da Espanha, foi eleito Sacro Imperador romano-germânico. Governou energicamente e participou de muitas guerras. Em 1556 ele abdicou de todos os seus títulos. Antes disso, em fevereiro de 1525, havia derrotado as forças de Francisco I (1494-1547), fazendo-o prisioneiro. Em janeiro de 1526, devido às circunstâncias, Francisco I assinou o Tratado de Madrid, atestando que ele renunciava a algumas de suas possessões, como Milão e Borgonha. Contudo, logo que voltou para França, uma vez libertado, Francisco I revogou suas afirmações contidas no Tratado e recomeçou a guerra. Em pouco tempo, a vitória de Carlos V se mostrou nula.

²⁶ Carlos IX (1550-1574), da casa dos Valois, foi rei da França. O massacre da noite de São Bartolomeu, em 24 de agosto de 1572, teve sua conivência, evento em que protestantes franceses foram assassinados por motivos religiosos. Morreu, sem deixar descendência, pouco tempo após o massacre da noite de São Bartolomeu. Gaspard de Coligny (1519-1572) foi um bravo almirante, convertido ao protestantismo, logo se tornou importante líder do grupo protestante, sendo uma das vítimas do massacre mencionado.

²⁷ Rousseau fala de Licurgo, legislador espartano. Ele teria devolvido a coroa ao seu sobrinho, Carilau; o cidadão doce e pacífico mencionado no texto é também Licurgo, que se tornou uma espécie de mentor de Alcandro, depois deste último lhe ter vazado um dos seus olhos acidentalmente. A anedota do oráculo é contada por Plutarco, na *Vida de Licurgo*, Capítulo 5. Ver também, no que diz respeito às referências de Rousseau a Licurgo, o *Contrato social*, L. II, Cap. 7.

²⁸ Trata-se de Sólon (693 a.C.-559 a.C.), que manteve sua virtude mesmo na corte do tirano Pisítrato, e defendeu, diante do faustoso rei Cresos, que a felicidade não é resultado das riquezas.

²⁹ Catão, o jovem (96 a.C.-46 a.C.), político do período de declínio da República romana, era considerado imune a subornos e reconhecido por sua tenacidade moral, foi muito requisitado por Rousseau como exemplo de virtude. Júlio César, após sua morte, publicou um livro chamado *Anti-Catão*.

Sabe-se muito bem que em matéria de valentia era pouco o quinhão de Augusto.³⁰ Não foi na costa do Ácio nem nas planícies de Filipo que ele recolheu os louros que lhe immortalizaram, mas na Roma pacífica e tornada feliz. Todo o universo submetido fez menos pela glória e pela segurança de sua vida do que a equidade de suas leis e o perdão de Cina, afinal as virtudes sociais presentes nos heróis são preferíveis à coragem! O maior capitão do mundo morreu assassinado em pleno senado por um pouco de arrogância indiscreta, por ter desejado acrescentar um vão título a um poder real, e o autor odioso das proscricções, erradicando seus crimes pela força da justiça e da clemência tornou-se o pai da Pátria que ele devastou. E uma vez morto foi adorado pelos romanos que ele submeteu.³¹

Quem de nós ousará retirar desses grandes homens a coroa de herói que orna as suas cabeças imortais? Quem ousará recusar a esse guerreiro filósofo e benfeitor que com suas mãos acostumadas ao manejo das armas, tira de vosso seio as calamidades de uma longa e funesta guerra, e faz brilhar em vosso meio, com magnificência Real, as ciências e as belas-artes?³² Ó espetáculo digno de tempos heroicos! Vejo as Musas com todo seu brilho marcharem em passo firme por entre seus batalhões; Apolo e Marte coroam-se reciprocamente, e sua ilha ainda fumegando a devastação do relâmpago, desafia doravante o trovão, protegida por esse duplo laurel. Decidam-se, portanto, cidadãos ilustres, quem mais merece a palma heroica: os guerreiros que se apressam em vossa defesa ou os sábios que se preocupam unicamente com a sua própria felicidade. É melhor poupar-se de uma escolha inútil porque segundo esse critério as mesmas cabeças serão coroadas por esse duplo título.

Aos exemplos que se apresentam em grande número e que não me é possível esgotar acrescentemos algumas reflexões que confirmam as induções que quero extrair. Atribuir o primeiro lugar à valentia em se tratando do caráter heroico é dar ao braço que executa a preferência sobre a cabeça que planeja. Entretanto, encontram-se mais facilmente braços do que cabeças. Pode-se confiar a outros a execução de um grande projeto sem perder o mérito principal, mas executar o projeto de outro é entrar voluntariamente em uma ordem subalterna, o que não convém ao herói.

Assim, qualquer que seja a virtude que o caracterize, ela deve anunciar o gênio e ser-lhe inseparável. As qualidades heroicas têm seu germe no coração, mas é na cabeça que elas se desenvolvem e ganham solidez. A alma mais pura pode se desviar da rota do bem

³⁰ Otaviano (63 a.C.-14d.C.), depois agraciado pelo senado romano com o título de Augusto Cesar, não obteve glória imortal na costa do Ácio onde ele venceu Marco Antônio e Cleópatra, nem mesmo nas planícies de Filipo, onde suas forças derrotaram as de Bruto e Cássio, em 42 a.C., mas pela equidade de suas leis e pelo perdão concedido a Cina, bisneto de Pompeu que conspirou contra ele. Em relação a esse episódio do perdão, Corneille, dramaturgo francês, escreveu uma peça muito conhecida intitulada *Cina*.

³¹ Trata-se de Júlio César, que foi assassinado dentro do senado pelos próprios senadores por volta de 43 a.C. A lista das proscricções, publicada por Otaviano, juntamente com Lépido e Antônio, resultou na morte de cerca de trezentos senadores.

³² Trata-se do Marquês de Cursay, aquele que ajudou a pacificar a Córsega, em 1748.

se o espírito e a razão não a guiam, e todas as virtudes alteram-se sem o auxílio da sabedoria. A firmeza degenera facilmente em obstinação, a doçura em fraqueza, o zelo em fanatismo e o valor em ferocidade. Frequentemente, um empreendimento mal planejado causa mais dano ao responsável por seu fracasso do que honra, no caso de um sucesso merecido; pois o desprezo é ordinariamente mais forte do que a estima. Para estabelecer uma reputação brilhante, parece mesmo que os talentos servem mais facilmente de suplemento às virtudes do que as virtudes de suplemento aos talentos. O soldado do Norte, com um gênio estreito e uma coragem sem limites, perde irremediavelmente no meio de sua carreira uma glória adquirida por prodígios de valentia e de generosidade.³³ E é ainda duvidoso, em acordo com a opinião pública, se o assassino de Charles Stuart, apesar de todos os seus crimes, não foi um dos maiores homens que jamais existiu.³⁴

A valentia tira sua forma particular do caráter de quem a possui, de modo que ela não constitui o caráter de alguém. Em uma alma virtuosa a valentia torna-se virtude e em um homem malvado ela se transforma em vício. O cavaleiro Bayard e Cartouche foram valentes, mas alguém acreditará que eles eram semelhantes?³⁵ A valentia é suscetível de todas as formas, ela é generosa ou brutal, estúpida ou esclarecida, furiosa ou tranquila segundo a alma de quem o possui. Ela é a espada do vício ou o escudo da virtude segundo as circunstâncias; ela não é a virtude mais necessária ao herói porque não anuncia necessariamente nem a grandeza de alma nem a de espírito. Perdoem-me, povo violento e infeliz, que por muito tempo preencheu a Europa com o ruído das suas façanhas e das suas infelicidades. Não, não é para a valentia dos concidadãos que verteram seu sangue em nome de seu país que atribuirei a coroa heroica, mas ao seu ardente amor pela Pátria e à sua invencível constância na adversidade. Para serem heróis com tais talentos eles não precisariam ter valentia.

Ataquei uma opinião perigosa e muito disseminada, não tenho as mesmas razões para seguir em todos os seus detalhes o método de exclusão. Todas as virtudes nascem das diferentes relações que a sociedade estabeleceu entre os homens. O número dessas relações é quase infinito. Que tarefa seria, portanto, percorrê-las todas? Ela seria imensa porque há entre os homens tantas virtudes possíveis quantos vícios reais. Ela seria supérflua, porque no número de virtudes grandes e difíceis que são necessárias ao herói para comandar bem, não se saberá compreender como necessárias o grande número de virtudes ainda mais difíceis que a multidão tem necessidade para obedecer. Um homem brilhou em primeiro lugar, quando se tivesse nascido em último teria morrido de modo obscuro, sem ter sido notado.

³³ Talvez Rousseau se refira a Carlos XII (1682-1718), rei da Suécia que, após ter vencido o rei da Dinamarca e também o rei da Rússia, Pedro, o Grande, empreendeu outra luta contra ele, resultando em sua derrota e no enfraquecimento da Suécia.

³⁴ Trata-se de Oliver Cromwell.

³⁵ O cavaleiro Bayard ou Pierre du Terrail (1473-1525), soldado francês conhecido por suas façanhas devido à ausência de medo. Cartouche se chamava Louis Dominique Bourguignon (1693-1721), foi um famoso líder de bandidos que atuava na região de Paris. Acabou sendo preso e condenado à morte.

Não sei o que teria acontecido a Epiteto³⁶ caso tivesse sido colocado por sobre o trono do mundo, mas bem sei que no lugar dele César não teria passado de um pobre escravo.

Limitemo-nos, portanto, em nome da brevidade, às divisões estabelecidas pelos filósofos e nos contentemos em percorrer as quatro principais virtudes às quais se relacionam todas as outras, confiantes de que não é pelas qualidades acessórias, obscuras e subalternas que se deve procurar a base do heroísmo.

Diremos, contudo, que a justiça seja essa base enquanto a maioria dos grandes homens fundou sobre a injustiça o monumento da sua glória? Uns, embriagados de amor pela pátria, não encontraram nada que fosse ilegítimo quando o assunto era servi-la e não hesitaram em empregar para vantagem dela meios odiosos que a suas almas generosas nunca teriam empregado para benefício próprio. Outros, devorados pela ambição só trabalharam para colocar o seu país em grilhões. O ardor da vingança levou outros a traírem-na, outros foram ávidos conquistadores, usurpadores habilidosos; outros ainda não tiveram vergonha de tornarem-se os Ministros da tirania alhures. Houve quem desprezasse seus deveres, outros brincaram com sua fé; houve ainda os que foram injustos por sistema ou por fraqueza, a maior parte por ambição: todos alcançaram a imortalidade.

A justiça não é, portanto, a virtude que caracteriza o herói, e não faremos melhor elencando a temperança ou a moderação. Foi por terem carecido dessa última virtude que os homens mais célebres se tornaram imortais, e o vício oposto à temperança não impediu ninguém de se tornar imortal. Nem mesmo Alexandre, cujo vício terrível derramou o sangue do seu amigo. Nem mesmo César, a quem todas as dissoluções da sua vida não lhe tiraram um único altar depois de sua morte.³⁷

A prudência é antes uma qualidade do espírito do que uma virtude da alma. Mas, de qualquer maneira que a abordemos, encontramos nela sempre mais solidez do que brilho, e ela serve mais para fazer valer as outras virtudes do que para brilhar por si mesma. A prudência, diz Montaigne, é tenra e circunspecta, inimiga mortal das altas execuções e de todo ato verdadeiramente heroico. Se ela previne os grandes erros, ela prejudica os grandes empreendimentos,³⁸ pois há poucos empreendimentos que não entregam à sorte muito mais do que conviria ao homem sábio. Ademais, o caráter do heroísmo é o de levar ao mais alto grau aquelas virtudes que lhes são próprias. Entretanto, nada se aproxima mais da pusilanimidade do que uma prudência excessiva, e dificilmente um homem se eleva por sobre os outros sem, por vezes, pisotear a razão humana deixando-a sob seus pés. A prudência ainda não é, portanto, a virtude característica dos heróis.

³⁶ Epiteto (55? d.C.- 135? d.C.), foi um filósofo estoico, feito escravo em Roma. Obteve sua liberdade aproximadamente no ano 68 d.C.

³⁷ Alexandre, bêbedo, acabou matando seu amigo Kleitos, sem motivo justificável, ele que salvara a vida do Imperador em 334 a.C. Ao que parece, o mesmo episódio é comentado no *Emílio*, Livro IV, mas ganhando outra perspectiva. As atitudes questionáveis de César serão relatadas no texto mais abaixo.

³⁸ Ver os *Ensaíos* de Montaigne, I, Cap. XXIII.

A temperança o é ainda menos; ela que representa a virtude que o próprio heroísmo - essa busca intemperante por glória - parece excluir. Onde estão os heróis que não foram aviltados por algum excesso de qualquer espécie que seja? Dizem que Alexandre foi casto, mas ele foi sóbrio? Rival do primeiro conquistador da Índia, ele não acabou por imitar suas dissoluções? Não foi ele quem as reuniu quando, depois de ser instigado por uma cortesã, queimou o palácio de Persépolis? Ah, se ele ao menos tivesse uma amante! Em sua funesta malignidade ele não teria assassinado seu amigo. César foi sóbrio, mas foi casto, ele que fez conhecer em Roma prostituições incríveis e amava homens e mulheres a seu bel prazer? Alcibíades³⁹ tinha todos os tipos de intemperança e nem por isso deixou de ser um dos grandes homens da Grécia. O velho Catão amava o dinheiro e o vinho,⁴⁰ tinha vícios ignóbeis e foi admirado pelos romanos. Ora, esse povo estava familiarizado com a glória.

O homem virtuoso é justo, prudente, moderado, sem ser por isso um herói. Muito frequentemente o herói não tem nenhuma das qualidades citadas. Não tenhamos receio de convir: é frequentemente devido ao desprezo por essas virtudes que o heroísmo ganha seu brilho. Que viria a ser de César, Alexandre, Pirro, Aníbal,⁴¹ encarados por essa perspectiva? Com alguns vícios a menos eles poderiam ter sido menos célebres, pois a glória é o prêmio do heroísmo, mas é preciso um de outro quilate para a virtude.

Se fosse preciso distribuir as virtudes para as pessoas que lhes são mais adequadas, indicaria ao homem de Estado a prudência, para o cidadão a justiça, ao filósofo moderação, quanto à força de alma eu a entregaria para o herói, e ele não teria do que se queixar.

De fato, a força é o verdadeiro fundamento do heroísmo, ela é a fonte ou o complemento das virtudes que a compõem e é ela que torna o herói apto para as grandes coisas. Reúna à vontade qualidades que podem concorrer para formar o grande homem, se não for acrescentada força para animá-las, elas se transformarão todas em langor e o heroísmo desaparecerá. A força da alma sozinha, ao contrário, dá necessariamente um grande número de virtudes heroicas para aquele que dela é dotado e complementa todas as outras.

Do mesmo modo que alguém pode empreender ações virtuosas sem ser virtuoso, pode-se realizar grandes ações sem ter direito ao heroísmo. O herói não realiza sempre grandes ações, mas ele está sempre pronto diante da necessidade e se mostra grande em

³⁹ Alcibíades (450 a.C.-404 a.C.) aparece como personagem no diálogo de Platão chamado *O Banquete*. Ilustre entre os atenienses, ele tinha um comportamento questionável, mas ainda assim foi bem-sucedido tornando-se um dos grandes homens da Grécia.

⁴⁰ Catão, o velho (234 a.C.-149 a.C.), político romano, grande orador e historiador, era considerado conservador por defender os antigos costumes contra a influência grega em Roma.

⁴¹ Aníbal (248 a.C.-182 a.C.) nascido em Cartago, foi um grande militar, considerado um dos maiores estrategistas da história. Envolveu-se em conflitos com Roma, obtendo admiráveis vitórias, ainda que tenha sido derrotado. Maquiavel chega a mencionar sua crueldade no livro *O Príncipe*, Capítulo XVII.

todas as circunstâncias de sua vida: eis o que o distingue do homem vulgar. Um enfermo pode tomar da pá e laborar a terra por alguns momentos, mas ele se fatiga e se exaure dentro em breve. Um robusto trabalhador não suporta grandes trabalhos sem pausa, mas ele poderia fazer isso sem se incomodar; ele tem esse poder por meio da força corporal. A força da alma é a mesma coisa, ela consiste em sempre poder agir fortemente.

Os homens são mais cegos do que malvados e há mais fraqueza do que malignidade em seus vícios. Enganamos-nos a nós mesmos antes de enganar o outro, e nossas faltas advêm dos nossos erros. Nós as cometemos quase somente porque nos deixamos levar pelos interesses mesquinhos que nos fazem esquecer as coisas mais importantes e mais longínquas. Vem daí toda a pequenez que caracteriza o vulgo, a inconstância, a ligeireza, o capricho, a trapaça, o fanatismo e a crueldade: vícios que têm como fonte a fraqueza da alma. Ao contrário, tudo é grande e generoso em uma alma forte, porque ela discerne o belo do especioso, a realidade da aparência e se fixa em seu objeto com essa firmeza que desvia das ilusões e ultrapassa os maiores obstáculos.

É assim que um juízo incerto e um coração facilmente seduzível tornam os homens fracos e pequenos. Para ser grande é preciso unicamente tornar-se senhor de si. É dentro de nós mesmos que estão os nossos mais temíveis inimigos e quem quer que saiba combatê-los e derrotá-los terá feito mais pela sua glória, no juízo dos sábios, do que se tivesse conquistado o universo.

Eis o que produz a força da alma; é assim que ela pode esclarecer o espírito, ampliar o gênio e fornecer a todas as outras virtudes sua energia e vigor. Ela pode mesmo compensar as que nos faltam, pois aquele que não for nem corajoso, nem justo, nem sábio, nem moderado por inclinação o será, no entanto, pela razão. Tão logo tenha sobrepujado suas paixões e derrotado seus preconceitos perceberá o benefício de se portar de tal maneira, tão logo ele se convença de que não pode alcançar sua felicidade a não ser trabalhando em prol da felicidade dos outros. A força é, pois, a virtude que caracteriza o heroísmo, posição que é corroborada pelas reflexões de um grande homem, por meio de um argumento irrespondível: as outras virtudes, diz Bacon, nos livra da dominação dos vícios, somente a força nos preserva da dominação da fortuna.⁴² De fato, quais são as virtudes que não necessitam de determinadas circunstâncias para serem colocadas em prática? De que serve a justiça entre tiranos, a prudência em meio a insensatos e a temperança na miséria? No entanto, todos os acontecimentos honram o homem forte, a felicidade e a adversidade servem igualmente para a sua glória, e encarcerado, ele não reina menos do que entronado. O martírio de Régulo em Cartago, o festim de Catão rejeitado do consulado, o sangue frio de Epiteto estropiado pelo seu mestre⁴³ não são menos ilustres

⁴² Provavelmente Rousseau tem em vista o ensaio de Francis Bacon intitulado *Of adversity*.

⁴³ Marco Atílio Régulo foi eleito Cônsul romano em 267 a.C. e uma segunda vez em 256 a.C. Atuando como general, foi responsável por várias vitórias romanas, no entanto, quando da primeira Guerra Púnica (conflito entre Roma e Cartago), acabou sendo feito prisioneiro junto com centenas de compatriotas. Ele mesmo foi

do que os triunfos de Alexandre e César. E se Sócrates tivesse morrido em seu leito, talvez hoje em dia poder-se-ia questionar se ele não teria sido meramente um hábil sofista.

Depois de ter determinado a virtude mais própria ao herói deveria falar ainda daqueles que alcançaram o heroísmo sem possuí-la. Mas como poderiam conquistar esse título sem a parte que sozinha constitui o verdadeiro herói e que lhe é essencial? Nada tenho nada dizer sobre o ponto e isso representa o triunfo da minha causa. Entre os homens célebres, cujos nomes foram inscritos no Templo da Glória, alguns careceram de sabedoria e outros de moderação; houve ainda os que foram cruéis, injustos, imprudentes e pérfidos: todos tinham fraquezas, nenhum deles foi um homem fraco. Em uma palavra, alguns grandes homens podem ter faltado todas as outras virtudes, mas nunca houve um herói desprovido de força de alma.

até Roma negociar o resgate dos soldados, clamando que o senado negasse os termos dos cartagineses. Como prometido, ele voltou para o solo inimigo, mantendo-se firme em relação à sua palavra. Ele acabou sendo torturado até a morte. Esse gesto foi durante muito tempo lembrado como sendo um exemplo máximo de resistência e retidão. Régulo morreu em 250 a.C. Alguns relatos contam que Epiteto manteve a calma e altivez mesmo quando seu mestre estropiou violentamente sua perna. Note-se que Epiteto era escravo.

TABLE OF CONTENTS

A Parallel between Two Liberal Conceptions of Justice: Robert Nozick's Libertarianism and Egalitarian Liberalism of John Rawls

Flávia Maria Ré.....6

Kierkegaard in Search of a Barrier within the Maelström of Modernity

Gabriel Guedes Rossati.....34

Right of Resistance and Tyrannicide in Calvinism

Gerson Leite de Moraes.....53

Schopenhauer and the Political Theory of Possessive Individualism

Flamarion Caldeira Ramos.....72

The “Problem of Absolut” in the Foundation of New Political Communities: Thinking Arendt between Derrida and Agamben

Rodrigo Ponce Santos.....84

Cultural Translation and Politics in Homi Bhabha: Walter Benjamin's *The Task of the Translator* Reception

Rodrigo Souza Fontes de Salles Graça.....96

Justice and Fairness in John Rawls

Cícero Oliveira.....114

Voltaire and the Luxury: from the ‘Mondain’ to the ‘Antimondain’?

Rafael de Araújo e Viana Leite.....129

Marcuse and the Truth of Hegelianism

Sílvio Rosa Filho.....145

The Principle of Equal Respect as the Best Answer to the Experiences of Modernity: Charles Larmore's Political Philosophy

Marcos Fanton.....161

Resenha

Vicent Peillon. *Éloge du politique. Une introduction au XXI^e siècle*

Silvana de Souza Ramos.....178

Tradução

Discurso sobre a questão: qual é a virtude mais necessária ao herói e quais foram os heróis que não possuíram essa virtude (Jean-Jacques Rousseau)

Tradução, apresentação e notas: Rafael de Araújo e Viana Leite.....183