

POLÍTICA E VOCAÇÃO BRASILEIRA

leituras transdisciplinares

Suzana Guerra Albornoz

2ª Edição



Esse texto se entrega a quem o quiser ler com a impressão de ser o registro de uma experiência semelhante à do anão amparado sobre os ombros de gigantes — imagem de longa história -, pois é uma narrativa de leituras em direção de uma consciência do significado do mundo político, com a preocupação de ilustrar a vocação humana para a política; vocação definidora que, considerando-a como nossa, de nós, seres humanos, é também nossa, de nós, brasileiros, e às vezes neste trabalho, confesso, a pergunta sobre a vocação se referiu a nós, sulriograndenses e, talvez, ainda mais discretamente, a nós, cidadãos da fronteira do Brasil com os demais países da América Latina — em última análise, a nós, filhos de Rivera e Santana do Livramento, minha cidade de origem, situada sobre a divisa entre o Brasil e o Uruguai. Por meio desse caminho, de excertos e relatos de leituras, tenho a esperança de iluminar por algum novo ângulo, pelo menos por causa da ordem de associação dos textos e autores escolhidos, as interpretações da política e da democracia que ocorrem na vivência cotidiana do cidadão brasileiro no momento presente. De todo modo, o conjunto de ensaios aqui publicado deseja ser uma forma de iniciação, um convite ao encontro de autores essenciais para pensar e entender a democracia, tal como ela aparece em nossa vivência concreta. Não alimento a ilusão de que seja a única iniciação possível, nem uma iniciação completa, muito menos, perfeita, mas, ainda assim, pretendo oferecer aos leitores motivos para construir a sua visão honrosa da política, mais honrosa que a vulgarmente difundida em nossos dias.

Suzana Guerra Alborno é graduada em Ciências Sociais, mestre e doutora em Filosofia, e estudou História na EHESS, em Paris. Lecionou em Rio Grande (FURG) e Santa Cruz do Sul (UNISC). Além de ficção, como *Maria Wilker* (Prêmio Cruz e Sousa 1982 Nacional de Romance), publicou ensaios, entre outros, *Ética e utopia* (Movimento & Edunisc); *O que é trabalho* (Brasiliense); *O enigma da esperança* (Vozes); *O exemplo de Antígona* (Movimento); *Violência ou não-violência* (Edunisc) e *Trabalho e utopia na Modernidade* (Movimento & Nova Harmonia).



POLÍTICA E VOCAÇÃO BRASILEIRA



Série
Filosofia & Interdisciplinaridade

Comitê Editorial da

- **Aginaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernilo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

POLÍTICA E VOCAÇÃO BRASILEIRA

leituras transdisciplinares

2ª Edição

Suzana Guerra Albornoz

φ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco

Capa e diagramação: Lucas Fontella Margoni

Fotografia de capa: Comício das *Diretas Já!* em Porto Alegre, RS.

Revisão Prof. Fernando Castim



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



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

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 74

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

ALBORNOZ, Suzana Guerra.

Política e vocação brasileira: leituras transdisciplinares [recurso eletrônico] / Suzana Guerra Albornoz. 2ª edição -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

419 p.

ISBN - 978-85-5696-132-7

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

1. Filosofia. 2. Política. 3. Religião. 4. Vocação. 5. Democracia. 6. Transdisciplinaridade.
I. Título. II Série.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Dedicatória

Dedico este livro para Carlos, Elissa, Carina, Ernesto Daniel, Érico Luiz, Ana Laura, Guilherme, Madalena e Matheus. Com esperança.

Agradecimento

Desejo agradecer a Avelino Oliveira, Cesar Góes, Edla Eggert, Fábio Oliveira e, especialmente, a Marcia Tiburi, pelo apoio e a gentileza.

SUMÁRIO

PREFÁCIO - Marcia Tiburi.....	11
APRESENTAÇÃO	15
I. A DESCONFIANÇA ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA A PARTIR DE HANNAH ARENDT	29
Da alegoria da caverna no diálogo <i>A república</i> de Platão	32
A interpretação de Hannah Arendt do mito da caverna	37
II. DA PROPOSTA DE UM GOVERNO MISTO E MEDIANO	49
O livro <i>A política</i> de Aristóteles.....	54
A ideia de um governo misto e mediano	58
III. DA LIBERDADE NOS TEMPOS MODERNOS.....	63
De alguns pensadores da Renascença até o Iluminismo	66
A liberdade individual conforme John Stuart Mill.....	81
Dois conceitos de liberdade política por Norberto Bobbio e Isaiah Berlin	86
O que é liberdade para Hannah Arendt.....	93
IV. DA IGUALDADE NOS ÚLTIMOS SÉCULOS	97
A democracia na América e o avanço inexorável da igualdade segundo Tocqueville	101
Comentário de Claude Lefort	106
A verdadeira democracia para o jovem Marx na apresentação de Miguel Abensour	113
A igualdade em algumas lições de Norberto Bobbio.....	123
V. PARA A REINVENÇÃO DA DEMOCRACIA	135
Ideologia e terror no totalitarismo conforme Hannah Arendt	142
Contribuições da psicologia social por Erich Fromm e David Riesman	155
Reflexões de Claude Lefort sobre a democracia contemporânea	167
Democracia e cultura na percepção de Alain Touraine	177
VI. A DIMENSÃO MORAL DA POLÍTICA.....	189
O que é moral.....	192

Da moral universal conforme Immanuel Kant e além dele	194
Da proposta de uma ética mundial por Hans Küng	203
Ética na política	206
Da ética da razão comunicativa em Jürgen Habermas, vista por Ernst Tugendhat ...	213
Da ética da solidariedade segundo Ernst Bloch	216
Da ética da responsabilidade com Renato Janine Ribeiro.....	219
Política e religião	225
VII. DA CULTURA BRASILEIRA.....	239
Da casa-grande e da senzala de Gilberto Freyre	244
Do homem cordial de Sérgio Buarque de Holanda	248
Da formação do Brasil segundo Caio Prado Jr.....	258
Do país do futuro conforme Stefan Zweig e outros autores	261
A cultura alienada na visão crítica de Roland Corbisier	269
Do milagre do povo brasileiro por Darcy Ribeiro	274
VIII. SOBRE A VOCAÇÃO DO BRASIL	283
Da tendência nacional para a conciliação	286
Da integração dos negros e do mito da democracia racial conforme Florestan Fernandes....	293
Da presença indígena no Brasil por Manuela Carneiro da Cunha	299
Dos contraditórios avanços da república brasileira	308
Da ilusão americana segundo Eduardo Prado.....	341
VIII. DESAFIOS DO TEMPO PRESENTE	345
A passagem da sociedade industrial para a pós-industrial	345
Sustentabilidade	347
Inclusão	349
Violência	354
Da emancipação das crianças, por Alain Renaut	360
Das manifestações nas ruas neste começo de século, com Manuel Castells	373
Das razões da esperança em 2016.....	381
CONCLUSÃO.....	401
REFERÊNCIAS.....	409

PREFÁCIO

Marcia Tiburi

Política e Vocação Brasileira, da filósofa Suzana Albornoz, apresenta-se aos leitores como uma obra aberta ao diálogo. Trata-se de um feito filosófico e político que podemos definir como essencial, sua característica fundamental é a responsabilidade teórica e o cuidado reflexivo. Do começo ao fim, Suzana Albornoz se posiciona com o cuidado de quem respeita o outro, abrindo-se a ele, seja ele o leitor, ou o objeto pesquisado. Além de tudo, é também o cuidado de quem respeita o conhecimento, sabendo que respostas fáceis são ilusórias e de que é preciso, antes de enveredar em soluções apressadas, aprender a analisar e a questionar o cenário onde tudo parece de antemão explicado em termos de política e de Brasil. O cuidado de Suzana Albornoz é o cuidado de quem, como filósofa, sabe que não sabe. De quem tem em vista que o saber é sempre suposto e, por isso, tende à ilusão. O não-saber é a virtude filosófica com a qual a política deve aprender. Uma política da responsabilidade passa pelo cuidado que faz pensar.

É a postura do não-saber que leva a perguntar. Por isso, a postura precisa ser protegida por quem pretende fazer filosofia, essa atitude do pensamento inconformado e crítico que, sabendo ouvir, está aberto à alteridade. Vemos que, no livro de Albornoz, o não-saber é o olho que permite ver mais longe, mas não sozinho. A humildade do anão nas costas do gigante, imagem com que ela expõe suas leituras e inaugura sua reflexão, é a marca d'água a cada página deste ensaio necessário. A qualidade do anão reposiciona o gigante, quase o deixa para trás. Há algo de imóvel no gigante, algo de pesado, algo que se tornou rígido. É o anão que, com sua destreza e habilidade, subindo nas costas do seu parceiro, consegue alcançar um campo de visão mais vasto. O gigante não pode ver tão longe, mas ele seria feliz se pudesse contar com a visão das novidades que o anão lhe traz montado em seus ombros. Com a humildade de alguém que sabe muito, mas se posiciona em nome do saber-que-não-sabe, Suzana Albornoz, brincando de ser anão, nos abre um horizonte bem vasto.

Trata-se, como a própria autora diz, em *Política e vocação brasileira* de um conjunto de leituras. Mas não apenas. A erudição de Suzana Albornoz, complementada pela competência em expor as teorias assimiladas, oferece ao leitor um caminho seguro, mas nesse caso não se trata da segurança fácil da resposta, de um chão, e sim da mão que conduz pelo escuro rumo a uma pergunta que precisa ser feita. A pergunta de Suzana Albornoz concerne à vocação brasileira de um ponto de vista cultural, mas apenas enquanto este ponto de vista é também político. Dando a mão ao leitor, ela tem a paciência de uma professora que alfabetiza para permitir que um dia nasça a expressão particular de cada um, no caso, a expressão do leitor que aprendeu a pensar.

E o que o leitor irá descobrir é que a experiência política precisa ser pensada. Albornoz pensa o âmbito geral do político como esfera pública, como experiência concreta, e não apenas como atividade parlamentar ou governalidade. Tendo em mente o “*conceito clássico da política como vocação universal, de todos os seres humanos enquanto cidadãos, quando chegam a ter acesso à cidadania*”, Albornoz expõe a alma do seu livro para que um leitor comum possa entender-se com as riquezas da experiência reflexiva concreta.

Trata-se, portanto, de pensar a vocação como questão cultural e política que se desenvolve junto com a história do Brasil fazendo o Brasil que experimentamos hoje. O trajeto da questão Brasil na história das ideias é importante nesse processo. Com a paciência da leitora mais cuidadosa, ela resume os argumentos fundamentais das teorias dos autores que tomaram o Brasil para si como questão. Não deixa, no entanto, de oferecer sua própria compreensão do cenário. Se ela escolheu os autores que escolheu não é apenas porque tenha afinidade com eles. Mas porque é capaz de dialogar com suas perspectivas, sem obrigar-se a entrar em consenso com elas. Albornoz conversa com muitos. Aqueles que a ajudam a pensar o Brasil. O que ela faz, no entanto, é preciso dizer, à sua maneira, uma maneira sempre preocupada em ser clara e generosa. O mapeamento das ideias e das posições ideológicas ou filosóficas dos parceiros teóricos, alia-se ao depoimento de quem, sem fazer-se testemunho,

presença a história de maneira atenta. De Eduardo Prado a Gilberto Freyre, de Stefan Zweig a Roger Bastide, de Sérgio Buarque de Holanda a Fernando Henrique Cardoso, de Platão a Arendt, de Rousseau a Tugendhat, de Bobbio a Riesman, Albornoz demonstra uma leitura impressionante dos intérpretes do Brasil, bem como dos filósofos clássicos e seus comentadores, não sem afirmar os limites de várias dessas leituras enquanto limitadas por ideologias ou visões parciais da história e da própria condição humana.

À medida que avançamos na leitura percebemos esse Brasil de Suzana Albornoz, um país que inclui o campo onde ela vive, o sul. Ao afirmar essa necessidade de análise, torna-se claro que ela não toma o Brasil por um mito, nem por uma ideia. O Brasil é, para ela, experiência política do cidadão comum em cujo lugar ela gostaria de se colocar. Uma experiência que não pode ser compreendida sem que se leve em conta a história, um passado de exploração escravocrata que se expande até hoje, de destruição dos povos nativos que continua e avança desde nosso começo cronológico. Avisando que a moderação será uma regra de conduta no texto, Albornoz situará a construção da democracia no tempo, a partir de eventos históricos concretos, da política institucional, dos governos, dos movimentos sociais, lidos por ela sem declarar preferências que facilmente encurtariam o alcance da reflexão. Seu olhar é sobre o Brasil no seu sentido mais amplo. Seu livro busca não ser uma apologia das teorias ou das opiniões, mas ser uma exposição razoável “sem ufanismos nem viseiras” dos processos pelos quais passamos na tentativa de construir um país. Mas a delicadeza do procedimento de Albornoz não evita a crítica. Nos termos do seu diagnóstico sobre o Brasil: *“nossa ‘herança maldita’ foi essa exploração mercantil colonial, cujo peso ainda se faz sentir em nossa autoconsciência de povo ‘do Terceiro Mundo’, de país ‘subdesenvolvido’, com ‘complexo de vira-latas’, de ‘país que não é sério’, que se mostra ainda na falta de autoestima e insegurança com o próprio presente, bem como na indiferença ante a desigualdade e o desrespeito à vida e à pessoa humana, heranças da longa tradição de dominação, na familiaridade com a escravidão.”*

Lendo *Política e vocação brasileira* perguntamo-nos em que país vivemos? Essa é a pergunta essencial do livro, uma pergunta que não se resolve em uma única resposta, mas que vale a pena ser colocada, sob pena de não nos entendermos jamais com o nosso projeto e com os nossos fracassos. *Política e vocação Brasileira* é escrito no espírito da utopia, no sentido de Bloch, autor no qual Albornoz é uma grande especialista, não como alucinação ou fantasia, mas como desejo, impulso ético, impulso responsável de quem, ao fazer teoria, sabe que está orientando visões de mundo e criando subjetividades. A responsabilidade é agora também de quem o lê.

Marcia Tiburi, São Paulo, março de 2015.

APRESENTAÇÃO

(...) como anões empoleirados em ombros de gigantes, de onde podemos ver mais longe do que eles, não pela acuidade de nossa vista ou pela altura do nosso corpo, mas por sermos erguidos sobre a estatura dos gigantes.¹

Somos seres humanos porque políticos e seres políticos porque humanos; e ainda que, humanos, tenhamos dimensões outras além da vida em comum, políticos e humanos são adjetivos e substantivos que não podem ser separados nem retirados dos seres que somos sem que nos destruamos como tais. Nesse sentido, há uma vocação humana para a vida política. Todos os seres humanos somos políticos, destinados para a vida política. Por outro lado, sendo políticos, partícipes de uma cidade, somos seres humanos enquanto assumimos nossa identidade como membros de uma comunidade, de uma região, de um país, inseridos na humanidade mundial.

A nossa situação de seres humanos situados nesse continente e, especialmente, de cidadãos brasileiros, nos faz perguntar e buscar responder a pergunta pela nossa vocação de seres políticos, humanos porque políticos e políticos porque humanos, na condição de latino-americanos e de brasileiros. Nessa busca, a meditação da filosofia política pode ser complementada pelos estudos da interpretação da história latino-americana, sob o viés do Brasil e, depois, com preocupações antropológicas e atuais, quem sabe ainda não bem terminadas de

¹ Frase inteira: *Somos como anões empoleirados em ombros de gigantes, de onde podemos ver mais longe do que eles, não pela acuidade de nossa vista ou pela altura do nosso corpo, mas por sermos erguidos sobre a estatura dos gigantes*; atribuída a Bernard de Chartres (1130), citado por João de Salisbury (1115-1180), em 1159 *circa*, essa frase ganhou mais de uma tradução e encontrou novas formulações. Em diversos contextos e com várias interpretações, foi assumida e redita por muitos autores, entre os quais, o Pe. António Vieira (1608-1697), Robert Burton (1621), Isaac Newton (1676), Samuel Coleridge (1772-1834), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Sigmund Freud (1856-1939) e Viktor Frankl (1905-1997), sendo estes apenas alguns nomes a que foi associada. Alguns julgam que sua inspiração esteja na mitologia grega, na história do gigante cego, Orion, que carrega em seus ombros seu servo anão, Cedalion.

escrever; e seria longa a viagem necessária para responder sobre a nossa vocação política. Por isso, nesse ensaio tentarei um recurso de emergência; buscarei realizar a viagem num salto que, embora arriscado e breve, adiantará, espero, algo do resultado que só um muito mais extenso percurso garantiria.

É assim que esse texto se entrega a quem o quiser ler com a impressão de realizar a imagem aludida na epígrafe acima: de ser o registro de uma experiência semelhante à do anão amparado sobre os ombros de gigantes, pois é uma narrativa de leituras, em direção de uma consciência do significado do mundo político, com a preocupação de ilustrar a vocação humana para a política; vocação definidora que, considerando-a como nossa, de *nós, seres humanos*, é também nossa, de *nós, brasileiros*, e às vezes neste trabalho, confesso, a pergunta sobre a vocação se referiu a *nós, sul-rio-grandenses* e, talvez, ainda mais discretamente, a *nós, cidadãos da fronteira* do Brasil com os demais países latino-americanos – em última análise, a *nós, filhos de Rivera e Santana do Livramento*, minha cidade de origem, situada sobre a divisa entre o Brasil e o Uruguai.

Por meio desse caminho, de excertos e relatos breves de leituras, tenho a esperança de iluminar por algum novo ângulo, pelo menos por causa da ordem de associação dos textos e autores escolhidos, as interpretações da política e da democracia que ocorrem na vivência cotidiana do cidadão brasileiro no momento presente. De todo modo, o conjunto de ensaios aqui publicado deseja ser uma forma de iniciação, um convite ao encontro de autores essenciais para pensar e entender a democracia, tal como ela aparece em nossa vivência concreta. Não alimento a ilusão de que seja a única iniciação possível, nem uma iniciação completa, muito menos, perfeita, mas, ainda assim, pretendo oferecer aos leitores motivos para construir a *sua* visão honrosa da política, mais honrosa que a vulgarmente difundida em nossos dias.

Algumas dúvidas antecederam este conjunto de ensaios: por que ainda se deveria escrever sobre política e, em especial, sobre a democracia? Por que se deveria escrever algo que não seja exatamente um trabalho científico, nem propriamente filosófico,

nem sequer uma crítica da política e da democracia? Por que acentuar o caráter antropológico da dimensão política? Por que insistir em considerar a política como característica definidora da condição humana? Por que escrever sobre a dimensão política entranhada na própria condição concreta de um povo? Em suma, os inúmeros textos já escritos não dão conta de tudo o que haveria a dizer? Não seria supérfluo voltar a escrever sobre o tema, de modo a transcender em algo o comentário dos fatos concretos particulares?

Por que não deixar esse discurso somente para os envolvidos diretamente na ação política? Por que não deixá-lo para os políticos de carreira, que devem discursar para conquistar votos ou para defender causas? Por que não reservar o discurso reflexivo, a referência às ideias dos filósofos, para os estudiosos especialistas, aqueles que se afirmam ante a comunidade dos seus pares como entendidos no assunto? Não seria mais razoável reservar esse discurso para os filósofos ou para os cientistas políticos? Será compreendida a palavra tomada por alguém que se apresenta como leitora e cidadã e não como especialista? E que, além disso, utilizando textos escolhidos, quer escrever um ensaio que seja quase um elogio? Será tolerada essa liberdade? São dúvidas que confesso de saída e deixo sem resposta, em aberto.

De fato, as denúncias e os escândalos envolvendo a política e os políticos, que habitam o cotidiano, no Brasil como em outras partes do planeta, correspondem a preocupações justificadas – de um lado, manifestam uma vontade formal e utilitária, de ver as leis e as regras respeitadas e, assim, evitar a perda de recursos para as boas causas públicas; de outro, a um cuidado ético ou, pelo menos, “politicamente correto”, de afirmar, no universo político, uma norma de conduta digna, com valores de respeito ao bem comum e à dignidade individual, que se resume com a expressão *ética na política*.

Nesse movimento de exigir ética na política parece manifestar-se um progresso, o crescimento do desejo de maior correção nas relações econômicas, sociais e políticas, e o destaque dado ao fenômeno tem a ver com o desenvolvimento e a multiplicação das teias de informação e comunicação. Mas nesse

movimento também me parece ver insinuar-se muitas vezes uma expectativa abstrata, como se pudéssemos extirpar dos jogos humanos toda contradição, todo conflito de interesses, todo deslize e todo erro, reclamando por um mundo de inocência e pureza, de submissa obediência a códigos ou regimentos.

Nenhum cidadão de bom senso há de opor-se à pressão da opinião pública por maior lisura nas práticas ligadas à coisa pública, ao combate às práticas de corrupção, ativa ou passiva – que, infelizmente, estão bem arraigadas nos costumes da humanidade e, especialmente, na cultura brasileira, e não só na política. Todavia, não há que exagerar no entusiasmo pelos que se apresentam como denunciadores e exemplos de probidade; pois sob as acusações aos políticos se percebe, de um lado, como condição de possibilidade, a maior liberdade democrática, associada à aspiração a maior transparência, propiciada pelos próprios meios modernos de comunicação – eles mesmos considerados pelos sociólogos como *o quarto poder* – e, de outro lado, de forma quase sorrateira, infiltra-se a expressão da luta pelo poder, tanto a aspiração a maior influência pelos formadores de opinião como, mais específica e coerentemente, referências contraditórias de outros grupos aspirantes ao poder; além de que nesse fenômeno se manifesta um traço novo da cultura ocidental contemporânea, ainda não inteiramente compreendido pelos cientistas sociais, que é o desencanto com a política, manifesto nas democracias representativas do presente.

Estes capítulos não pretendem dar respostas a todas as perguntas que estão no ar do tempo, nem ser uma introdução completa à história, à filosofia, à ciência política, embora todas essas áreas de conhecimento, de um modo ou de outro, concorram para a sua composição. São apenas exercícios introdutórios para a formação de uma opinião fundada, tal como costumam ser os ensaios que tenho publicado; são convites ao debate, por meio da exposição de algumas razões ou inspirações, originadas em informações intelectuais atravessadas por marcas de vivências e experiências de ação que, associadas, podem justificar uma avaliação mais consciente – e que, embora buscando não ser ideológica, tampouco se apresenta como isenta

de preferências, o que me parece, afinal, mais honesto e menos incerto que um discurso apresentado como propriamente científico; pois não é plausível assumir o ponto de vista da isenção privilegiada em meio à agitação das paixões humanas que animam o âmbito da política.

As peripécias atravessadas pelo título deste livro parecem-me expressar a hesitação contida em sua intenção principal, ao mesmo tempo em que possibilitam vislumbrar seus motivos e propósitos menos evidentes, e por isso, nesta apresentação, desejo fazer o relato da trajetória do título, antes de antecipar o conjunto de textos que se formou. O primeiro título pensado para este conjunto de anotações de leituras foi *Ensaio sobre a política*, embora por algum tempo o tenha desejado intitular como *Elogio da política*, quem sabe, *Elogio da democracia*, por me parecer que um texto assim denominado permitiria a ousadia do ensaio livre e, ao mesmo tempo, abriria de saída para uma declaração de princípios e intenções, revelando uma posição, um juízo de valor, tudo isso que foge aos mais fortes preconceitos modernos das ciências positivas. E também porque o elogio parecia prometer um texto breve, como era meu intuito.

Em *Elogio da loucura*, por exemplo, que é o primeiro exemplo moderno do gênero que me vem à memória, Erasmo de Rotterdam (1466-1536)² escreveu apenas uma centena de páginas de reflexão apaixonada que ainda hoje não perderam sua expressividade. Um discurso como esse faz pensar não serem necessárias grandes demonstrações de abrangência de pesquisa para tocarmos o cerne de um assunto importante para a vida de todos e contribuímos ao pensamento sobre ele. É claro que, em *Elogio da loucura*, é a própria loucura que toma a palavra, a loucura é quem fala, e isso dá àquele discurso uma dimensão requintada, de ironia e de ficção, que não está no horizonte deste nosso escrito.

² Erasmo publicou sua obra mais conhecida em 1511, dedicada a seu amigo Thomas More (1478-1535).

Por outro lado, apresentados como *Elogios da política* encontram-se poucos trabalhos,³ sendo ainda mais raro encontrar um *Elogio da democracia*, embora essa expressão tenha sido atribuída, como subtítulo, já à *Oração fúnebre* de Péricles (495-429 a.C.) aos mortos da guerra, de 430 a.C.⁴ – quer dizer, um discurso pronunciado no início da história política e do pensamento ocidentais. Talvez isso explique, pelo menos em parte, por que em nosso tempo e em nosso país, mas não somente aqui e agora, a disposição mais facilmente encontrável ante a política e os políticos é a de desengano, crítica e reprovação, o que dá um matiz de estranheza à promessa de um texto de elogio. De todo modo, embora não chegue a escrever um *Elogio*, o desejo desse título, parece-me, confessa de saída que não se trata de um livro de ciência que se reporte a pesquisa de caráter empírico, e tampouco tem pretensão teórica, propriamente filosófica; em todo caso, não será um livro de definições.

Sequer perguntei: *O que é política?* Não que o assunto pareça esclarecido, ao contrário, a conceituação do que é político ou do que é política continua um campo de férteis controvérsias. Conforme lembra Martine Pécharman⁵, que se refere, por sua vez, a outros autores⁶, uma das formas mesmas de entender o que é política é concebê-la *como uma atividade competitiva*, de afrontamento no interior de um Estado, que se manifesta, sobretudo, *na luta dos argumentos opostos*, ou seja: *como oposição, debate, agitação e conflito*⁷. Portanto, ao que parece ao consultar os especialistas, não se pode, sem mais, confirmar a política como a

³ Em nosso tempo, o político socialista português Mário Soares escreveu um livro assim intitulado.

⁴ Ver, por exemplo, o *blog* de Jorge Barbosa, postado em 31 de agosto de 2011.

⁵ “A ideia do político”, in *Ensaios de filosofia política*, Editora Unisinos, 2001, p. 179.

⁶ No trecho específico, M. Pécharman se refere a Moses Finley; a seguir, no mesmo comentário, será questão de Jean-Pierre Vernant, que, por sua vez, trata de Pierre Vidal-Nacquet, em texto sobre o clássico *A cidade antiga*, de Fustel de Coulanges.

⁷ Pécharman se refere a Finley, *L'invention de la politique*, trad. francesa, 1985 (*Politics in the Ancient World*, 1983).

pacífica atividade em *busca do bem comum*. Na realidade, é menos perceptível a relação da política com a paz, que permanece no plano das intenções e das finalidades, envolvendo a complexa questão subsidiária dos meios e fins, do que sua ligação com a polêmica e a luta, por metas e visões parciais, partidárias, o que é bastante evidente.

Depois de muitas hesitações, apareceu-me o título *Nossa vocação política*, usado antes, para um pequeno artigo publicado em jornal de Santana do Livramento, cuja vocação política, ligada à convivência pacífica conquistada nos últimos cem anos entre os nossos dois países, Brasil e Uruguai, é bem peculiar. Mas a incapacidade de decidir o título como *Vocação política* levou-me de retorno ao começo, a *Ensaio sobre a política*, que permaneceu por longo tempo como orientação do trabalho, que ainda se metamorfosearia em *Por amor à política*, logo, *Por amor à democracia*, e ainda, *Por amor à sabedoria*, dando lugar, afinal, ao que aí está.

Ao confessar tais movimentos de hesitação que acompanharam a escolha do título desse trabalho, embora de modo indireto e alusivo, indico os motivos e propósitos que me levaram a escrever este ensaio, que se expressam bem naquelas hesitações; pois, na verdade, essas páginas se escrevem para manifestar diante de um fenômeno que me incomoda, ante o qual gostaria de colaborar para torná-lo mais reflexivo, que é o das percepções muito céticas, tidas por realistas, carregadas de avaliações negativas sobre a vida política e sobre a democracia brasileira, que nos cercam em nosso tempo.

Não posso justificar inteiramente a escolha nem a ordem das diversas apresentações de leituras, ou fragmentos de leituras que constituem os seguintes capítulos, embora fique evidente uma ordenação cronológica, em relação com as ideias principais sobre a política e a democracia. No primeiro capítulo, a propósito da interpretação dada por Hannah Arendt (1906-1975) para a imortal alegoria da caverna, no livro *A república* de Platão (428-348 a.C.), inicia-se a reflexão sobre a política e a democracia pela consideração da distância, da desconfiança que, desde há muito, parece existir entre a filosofia e a política, entre filósofos e políticos. E no segundo capítulo, a propósito da ideia de bom

governo exposta na obra de Aristóteles (384-322 a.C.), espero abrir oportunidade para mais uma vez recordar, para manter como pano de fundo da reflexão posterior, a proposta, até hoje relevante, de organização de um governo misto, mediano e moderado, regido pela mesma norma que dá a chave para a ética aristotélica, ou seja, a da justa medida: sob a regra geral do *justo meio*.

Seguindo-se a esses pontos de partida, ancorados no período de surgimento da filosofia e da política ocidentais na Antiguidade grega, o terceiro desses capítulos vai reencontrar a filosofia política depois do período medieval, atravessando, num salto um tanto ousado, a ponte para os tempos modernos, evocando, nessa transição, algumas figuras e vozes que teceram a transformação das ideias em torno da liberdade política, desde o Renascimento até o Século das Luzes, como Maquiavel (1469-1527), Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704) e Rousseau (1712-1778); só parando um pouco mais devagar para consultar os conceitos de liberdade negativa e positiva – para o que encontrei apoio nos filósofos políticos contemporâneos, Isaiah Berlin (1909-1997) e Norberto Bobbio (1909-2004); criando um espaço particular de atenção para o famoso ensaio de John Stuart Mill (1806-1873), e terminando com a lição de Hannah Arendt sobre a liberdade.⁸

Acompanhando o caminho das ideias coletivas, representado ou liderado pelos grandes pensadores, o quarto capítulo busca registrar algo da afirmação do ideal de igualdade na filosofia e na vida política do século XIX, quando seguiu seu curso a evolução moderna ocidental; especialmente, através de

⁸ Com razão, uma leitora atenta cobrou-me o silêncio sobre autoras mulheres, como Christine De Pisan (1364-1430), bem como, em período posterior, Olympe de Gouges (1748-1793) ou Mary Wollstonecraft (1759-1797); e também me apontou a riqueza que haveria em inserir neste livro um diálogo com Simone de Beauvoir (1908-1986), ou com minha cara colega, Dorilda Grolli, sobre a leitura que faz de Enrique Dussel (1934-), pensador latino-americano da filosofia da libertação. A crítica me parece justificada e as sugestões, preciosas; contudo, respondê-las exigiria um trabalho complementar que só posso esperar, talvez, realizar posteriormente.

dois grandes autores, quase opostos, ambos importantes para o pensamento contemporâneo da igualdade: de um lado, Alexis de Tocqueville (1805-1859), comentado pelo filósofo do *político*, Claude Lefort (1924-2010); e, de outro lado, Karl Marx (1818-1883), na sua apresentação feita pelo estudioso das utopias, Miguel Abensour (1939-).⁹ Textos de Norberto Bobbio encerram o capítulo sobre a igualdade.

O quinto capítulo deste livro vai registrar e refletir o fato de que os ideais modernos, de liberdade e de igualdade, foram postos em oposição e em conflito pelos interesses concretos na sociedade de classes e, nesse processo, foram traídos pelas experiências radicais dos totalitarismos da *era dos extremos*,¹⁰ quando se operou o esquecimento da necessária síntese da democracia que, no tempo presente, retorna com um apelo plural, buscando reinventar-se, incluindo novos elementos da complexa atualidade que levam a superar, concomitantemente, o modelo antigo e as racionalidades modernas que rondaram as experiências do século XX. É quando se torna claro que a democracia, a ser reinventada em nossa época, deve ir além da reinstalação das instituições políticas formais, que protejam a liberdade, e também além das reformas sociais, que garantam mais igualdade econômica e de oportunidades, pois temos hoje o grande desafio da globalização, que traz consigo o convívio, cada vez mais intenso, entre as muitas culturas e civilizações, frequentemente presentes dentro de um mesmo país e de um mesmo estado, às vezes dentro da mesma cidade, pelo que a democracia depende, mais que nunca, da tolerância, da afirmação dos direitos humanos, do reconhecimento da pluralidade e do respeito às diversidades – de língua, de etnia, de religião, de

⁹ De 1986 a 1990, como estudante na *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, em Paris, com vistas à elaboração de um trabalho de doutorado, tive a honra de poder contar com a orientação do professor Claude Lefort (1924-2010), como também, no começo, com a co-orientação do professor Miguel Abensour (1939-), pelo que sou grata a ambos, tendo este capítulo também o sentido de uma homenagem de agradecimento.

¹⁰ Título do famoso livro de Eric Hobsbawm (1917-2012), que assim se refere ao século XX.

crença, de cultura, de moral, de civilização, que se mesclam às diferenças de classe, de profissão, de cor da pele, de orientação sexual, de temperamento, de educação, de idade e de gênero. Para subsidiar a reflexão sobre a crise da democracia e a reinvenção necessária, retomamos textos de Hannah Arendt, sobretudo, o final de *Origens do totalitarismo* – “Ideologia e terror”, e os juntamos a outros, na psicologia social da ética, de Erich Fromm (1900-1980) e David Riesman (1909-2002), e na filosofia política, de Claude Lefort; sendo que, sobre a ligação atual entre democracia e cultura, recorreremos à análise de Alain Touraine (1925-) *O que é a democracia?*

Ao final dessa andança, o capítulo VI se dedica à dimensão moral da política, incluindo a reflexão sobre a especificidade da ética da política. Nesse texto, que parte da definição de ética ou moral, quando nos louvamos nos ensinamentos do professor brasileiro, filósofo e teólogo, Henrique Claudio de Lima Vaz (1921-2002), e do filósofo alemão contemporâneo muito próximo do universo latino-americano, Ernst Tugendhat(1930-), voltaremos a lembrar algumas linhas centrais da história da filosofia prática, ou seja, a ética do dever conforme Immanuel Kant (1724-1804), e sua perene alternativa, a ética dos bens e virtudes de Aristóteles (385-322 a.C.). A seguir evocaremos algumas manifestações da filosofia moral na época contemporânea, como o projeto de uma ética mundial que nasce das inquietações do teólogo suíço Hans Küng (1928-) e, sobretudo, seguiremos ao professor Tugendhat na crítica da ética da razão comunicativa ou ética do discurso desenvolvida por Jürgen Habermas (1929-). Por tais caminhos chegamos à compreensão da ligação entre moral e política com a utopia, tal como se encontra no pensamento de Ernst Bloch(1885-1977); e completamos a reflexão pelo resumo de um texto do professor Renato Janine Ribeiro que indica, como ética própria da política, a ética da responsabilidade. Finalmente, mais como uma abertura de percurso futuro, olharemos para a questão que reside ao lado, e que se encontra muitas vezes na raiz dos dilemas éticos e políticos concretos, que é a das interferências entre política e religião, manifestas nas relações entre Estado e igrejas. Para tanto,

voltaremos a alguns historiadores, sociólogos, filósofos, e terminaremos o capítulo pela consideração da encíclica *Populorum progressio* publicada por Paulo VI em 1967.

Mesmo após esta longa introdução ao pensamento da política, que se tentou realizar nos seis primeiros capítulos, este livro não acrescentaria quase nada aos textos lidos, se não buscasse focar a lente especialmente sobre a experiência brasileira, ou seja, sobre a situação e a vivência particular do nosso universo político. Portanto, buscamos delinear a trajetória da nossa cultura no plano da duração mais longa, através dos diversos desenhos que fizeram os *livros que inventaram o Brasil*¹¹ que serão lembrados no capítulo VII quando, de modo breve e resumido, serão evocadas obras de Gilberto Freyre (1900-1987), Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982), Caio Prado Jr. (1907-1990), Darcy Ribeiro (1922-1997); também Stefan Zweig (1881-1942), Vianna Moog (1906-1988), Roland Corbisier (1914-2005), e, de passagem, Roger Bastide (1898-1974), Raymundo Faoro (1898-1974), Dante Moreira Leite (1927-1976) e Fernando Henrique Cardoso (1931-), o que deixa de lado ainda muitas outras contribuições interessantes.¹²

No capítulo VIII deste ensaio chamarei a atenção do leitor para a questão da vocação política do Brasil, a ser descoberta a partir dos traços que marcaram nossa formação histórica, mas também ao considerar as possibilidades abertas pela evolução mais recente, experiência da sociedade e da política no País. Para além das instituições e das formas de participação, para além das determinações econômicas e sociais, delinham-se hoje dramas próprios dos conflitos no plano das normas e das crenças, sendo um dos maiores desafios do presente, para reinvenção da democracia no mundo, o do bom convívio entre as culturas, com seu aspecto étnico, ético ou moral e, mesmo, religioso. É diante desse desafio que se pode pensar haver uma

¹¹ Há um artigo de F. H. Cardoso com esse título que me parece expressivo. O último livro de FHC, publicado recentemente, retoma a expressão: *Pensadores que inventaram o Brasil*, 2013.

¹² Como, por exemplo, os trabalhos do antropólogo Roberto Da Matta.

especial vocação política do Brasil, cuja cultura predominante mantém o gosto pela combinação e o acordo, em suma, pela conciliação dos conflitos e das diferenças, apresentando uma experiência bem-sucedida de diálogo entre diversas culturas e de convívio respeitoso entre as religiões. Contudo, continuam insuficientes as situações em que se dão as nossas relações interculturais e étnicas, como vemos nas pesquisas de Florestan Fernandes (1920-1995), estudioso da questão da integração dos negros no Brasil moderno, e de Manuela Carneiro da Cunha (1943-), que se dedica ao conhecimento e à causa dos índios brasileiros.

Além disso, para superar problemas herdados do passado e realizar-se no sentido da sua vocação para o futuro, o Brasil possui diante de si desafios muito exigentes, sobre os quais versará o capítulo IX que, tanto quanto possível dentro das complexas, por vezes trágicas condições do presente, tenta ser o capítulo conclusivo. Além de conciliar desenvolvimento econômico com sustentabilidade e respeito à natureza – esse nosso legado tão precioso, o País precisa continuar a combater a miséria e as desigualdades sociais que são nossa herança funesta da situação colonial, ao mesmo tempo em que se confronta com as diversas, velhas e novas formas de violência que nos assombram. Para essa façanha, necessita investir decididamente em aquisições científicas e educacionais, desenvolver e recriar de modo inspirado a melhor educação das crianças e jovens e adultos, sem esquecer que progresso educacional não concerne somente ao saber, mas também ao saber agir. E tudo isso, agora, sob a pressão do vendaval político que se abateu sobre o país neste último ano, quando os caminhos das estruturas iniciais de um estado de bem estar social em favor de mais inclusão e igualdade de direitos foram golpeadas pelas forças conservadoras, em favor dos interesses que servem ao modelo neoliberal. Neste momento brasileiro, termino o livro com a pergunta sobre as razões da esperança em 2016.

Durante toda a elaboração desse conjunto de ensaios, manteve-se em meu horizonte a frase utilizada como epígrafe no início desta apresentação: *Somos como anões nos ombros de gigantes, pois*

*podemos ver mais coisas do que eles e mais distantes, não devido à acuidade da nossa vista ou à altura do nosso corpo, mas porque somos mantidos e elevados pela estatura de gigantes.*¹³ Essa imagem esteve presente como inspiração, a indicar um método de trabalho, mesmo se naquele dito famoso, embora se sublinhe a pequena estatura de quem se ergue sobre os ombros dos grandes autores, quando em sua conclusão, de que o anão empoleirado nos ombros do gigante pode ver melhor do que ele, pareceria ainda incluir-se uma pretensão indevida, pelo menos para o caso deste trabalho. Pois se me empoleiro nos textos de autores reconhecidos, como a anã que se eleva sobre ombros de gigantes, ainda assim não vejo nem digo mais do que eles disseram; apenas faço escolhas que, no conjunto, expressam o meu modo de compreender a política, a democracia e a vocação brasileira. E são essas escolhas que desejo compartilhar.

¹³ Na realidade, João de Salisbury (1115-1180), no seu *Metalogicon* (1159), III, 4, atribui essa frase a seu mestre, Bernardo de Chartres (1130). Uma breve consulta ao *site* de busca do Google dá a dimensão do imenso caminho da frase, com a metáfora nela contida. Alguns a conhecem como sendo do Pe. António Vieira (1608-1697) e é muitas vezes atribuída a Robert Burton (1621), que a resumiu como: “um anão sobre os ombros de um gigante pode ver mais longe que o próprio gigante”. Mas também é registrada como de Isaac Newton (1676) e de Samuel T. Coleridge (1772-1834). Mesmo no século XX, e em contexto bem diferente, a imagem reaparece na literatura da psicanálise, sendo atribuída seja ao próprio Sigmund Freud (1856-1939), seja a Viktor Frankl (1905-1997).

I

A DESCONFIANÇA ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA A PARTIR DE HANNAH ARENDT

Convido o leitor a considerar a resistência, ainda hoje tão viva, a reconhecer na política algo honroso, digno e essencial para a humanidade, encarando a hipótese de essa resistência ter a ver com a posição da filosofia e dos filósofos ante as coisas práticas da cidadania. Recentemente, um conhecido helenista, ao comentar um trabalho de seus igualmente respeitáveis colegas historiadores da Grécia antiga,¹ afirmava haver uma ambiguidade fundamental no conceito que os gregos tiveram de *politeia*, e que esta ambiguidade marcaria todo o seu pensamento político pelo fato de não separarem Estado e sociedade, plano político e plano social. A principal oposição se situava entre o privado e o público, e o que não pertencesse ao domínio privado estaria ligado à esfera política. A sociedade aparecia composta de partes diferenciadas por suas funções, porém, ao mesmo tempo, para formar uma *pólis*, era preciso afirmar-se como comunidade una e homogênea.² Segundo a perspectiva em que fosse situada, essa *politeia* se apresentaria, ora como múltipla e heterogênea, ora como una e homogênea. Pergunto-me se ainda hoje essa ambiguidade poderia explicar a desconfiança que muitos parecem manter em relação à atividade política, própria do debate em torno das decisões que se referem ao âmbito comum e atingem a todos.

Na opinião privada como na discussão que configura a opinião pública, nas veias de nossas convicções espontâneas, urdem preconceitos dos quais nem sempre temos consciência.

¹ Trata-se de Jean-Pierre Vernant, no texto “Espaço e organização política na Grécia antiga”, in *Mito e pensamento entre os gregos*, 1990, 285 e ss, onde comenta a publicação de Pierre Lévêque e Pierre Vidal-Nacquet, *Clisthène l’Athénien*, de 1964.

² Vernant, 1990, 303.

Alguns deles podem ser atribuídos, parece-me, a processos longos, menos ligados às situações presentes, mais antigos que os problemas sobre os quais são projetados. São preconceitos que se manifestam mesmo em nossas vivências cotidianas e se ligam aos nossos interesses mais concretos, mas também podem ter sua raiz em crenças das tradições culturais e religiosas ou, mesmo, nas da filosofia. Em busca dessa última aparência do preconceito, uma versão muito curiosa da relação entre filosofia e política – parte dessa lente de estranhamento que pode ainda hoje tingir nosso modo de perceber os acontecimentos públicos – nos é apontada pela original interpretação de Hannah Arendt (1906-1975).³

Tal interpretação aparece de diversas maneiras em vários textos da autora, explicitando-se muito claramente nos ensaios publicados postumamente.⁴ Segundo ela, nossos preconceitos

³ Hannah Arendt (1906-1975), filósofa e cientista política nascida judia e alemã que se tornou norte-americana, publicou os memoráveis estudos *As origens do totalitarismo* (1951), *A condição humana* (1958), e o célebre ensaio *Sobre a violência* (1969), entre outros, e suscitou grande polêmica com seu relatório *Eichmann em Jerusalém – A banalidade do mal* (1963), tendo deixado inéditas outras obras, como *A vida do espírito* (1975).

⁴ Essa interpretação de Hannah Arendt pode ser relacionada com os textos dedicados à ação, em sua grande obra publicada em 1958, *A condição humana*; também com o último capítulo, acrescentado a partir da segunda edição, de *Origens do totalitarismo*, sobre a relação entre ideologia e terror; bem como com os ensaios memoráveis sobre a autoridade e sobre a liberdade, em *Entre o passado e o futuro*; e também são próximas das distinções entre poder, força, violência e poder, no famoso texto *Sobre a violência*, de que já tive ocasião de tratar, em *Violência ou não violência* (2000). Essa interpretação aparece, no entanto, de modo mais claro, em textos esparsos publicados postumamente, originados de conferências, artigos em revistas ou, simplesmente, apontamentos para seus projetos de livros deixados inacabados, como entre os fragmentos de *O que é política?*, originalmente publicado em alemão, que consiste numa seleção organizada e comentada por Ursula Ludz (1993). Encontra-se do mesmo modo expressa em *Sócrates*, primeiro texto da coletânea *A promessa da política*, publicada em inglês sob a responsabilidade de Jerome Kohn (2005). Nossa abordagem aqui se prende mais diretamente ao texto publicado em *A dignidade da política*, seleção de ensaios e conferências organizada por Antonio Abranches (1993); especificamente, “Filosofia e política”, que constitui a terceira e última parte de uma conferência pronunciada por Hannah Arendt em 1954, na Notre Dame University. *Filosofia*

ante a política podem encontrar sua origem na herança mais perene do pensamento ocidental, já na forma de ver a relação entre o filósofo e a *polis*, entre filosofia e política, contida na produção de ideias da Escola de Atenas. Por uma maneira muito *sui generis* de leitura do texto clássico da alegoria da caverna de Platão – aliás, *sui generis* como a maioria das intuições da autora, que não se encaixava bem em nenhuma categoria de escola ou doutrina filosófica –, naquele famoso relato, comumente chamado de mito, que se encontra na *Politeia*, traduzida para nossos idiomas modernos como *A república*, é possível perceber o como e o quanto a filosofia hesita diante da política e da ação, ao mesmo tempo em que se distancia do terreno da *doxa*, ou seja, da opinião.

Longe de mim a pretensão de afetar conhecimento de especialista sobre as teses de Platão naquele livro, marco inaugural na construção da cultura filosófica. Com certeza – e hoje isso seria fácil de concretizar em poucos minutos de consulta a um sítio de busca na internet – devem ser milhares os textos sérios sobre Platão que se ocupam de *A república*, e outros tantos, em especial, da alegoria da caverna. Cada uma das interpretações lhe acrescentará uma luz especial, uma nova nuance, e isso é o que faz a riqueza dos textos clássicos, no rio de reflexão que corre sobre eles, que não cessam de ser de novo reinterpretados. Especialmente nesse caso, é bem sabido o quanto são expostos a compreensões diversas os textos de Platão, compostos em forma dramática de diálogos onde diferentes opiniões se contradizem, e onde se confrontam os mais sábios com outros menos experientes que encenam o papel de discípulos. Pelo menos nos últimos dois séculos, desde Schleiermacher,⁵ os estudiosos têm consciência dessas nuances da interpretação em relação ao texto do autor e, também, que o próprio Platão recomendava manter-

e política é o título que lhe foi conferido pelo editor da revista *Social Research*, onde o escrito foi publicado pela primeira vez (v. 57, n. 1, primavera 1990), sendo que parte dele já havia aparecido na revista belga *Cahiers du Grif*, em 1986.

⁵ Ver Szlezák, 2005, por exemplo, capítulo X e seguintes.

se a consciência da possibilidade das diversas interpretações.⁶ Isso além de as questões em jogo não se esgotarem nos textos conhecidos, simplesmente porque, nessa concepção mesma, elas não se encontram inteiras nos escritos, sendo estabelecida a convicção platônica da superioridade da linguagem oral para a filosofia.⁷

Este nosso ensaio não nasce tampouco da pretensão de expressar conhecimento de especialista sobre a obra e o pensamento de Hannah Arendt, motivação e fascinação por trás dessas páginas iniciais. Apenas gostaria de destacar de início essa interpretação da grande autora que viveu tão intensamente as vicissitudes do século XX e esteve inserida no centro dos principais conflitos ideológicos e culturais da época, porque me parece lúcida e relevante para entender nossos preconceitos e a atitude ante a política mais difundida no mundo atual.

Da alegoria da caverna no diálogo *A república* de Platão

Para compreender melhor a interpretação dada por Arendt que desejamos destacar, tenhamos a paciência de reler aqui o famoso trecho da alegoria, iniciado no 514a de *A república*⁸, que passo a transcrever quase integralmente, fazendo economia das marcas do gênero literário e das respostas atribuídas a Gláucon na ficção do diálogo com Sócrates, e, nas entrelinhas, para criar pausas reflexivas, anexo apenas alguns comentários, entre uma e outra parte da citação. Espero que essa transcrição tenha o sentido de, para o leitor jovem sem uma longa formação filosófica, dar a conhecimento a famosa alegoria no próprio tom do relato original e na voz do autor; por outro lado, para os leitores mais experientes que já a conhecem, a rerepresentação obriga a lembrá-la nas próprias frases e perguntas de Platão.

⁶ Idem, Szlezák, 2005, p. 66.

⁷ Idem, Szlezák, 2005, p. 68 e ss.

⁸ Platão, *República*. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 8ª ed., impressa no Porto, 1996: p. 317 e ss.

Acompanhemos atentamente, pois, aquele “mito”:⁹

– (...) *Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de voltar a cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima do longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro (...).*

Não é difícil imaginar um espaço como o indicado, num local escuro e de difícil acesso, como um porão de casa antiga ou como numa dessas soluções improvisadas que se formam em nossas cidades onde se constroem prédios nas encostas, sendo corriqueiro ver o chão rente à porta dar origem a uma rampa interna ou a uma verdadeira ladeira. Além disso, o autor nos pede para imaginar que se tenha erguido um pequeno muro, bem em frente da abertura que garante a iluminação da peça onde se encontram acorrentados os prisioneiros, o que, se é fantasioso, também não parece impossível nem extraordinário, e pode-se bem conceber na imaginação.

– *Visiona também ao longo deste muro, homens que transportam toda a espécie de objetos, que o ultrapassam: estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda a espécie de lavor; como é natural, dos que os transportam, uns falam, outros seguem calados (...).*

Imaginemos que nos encontramos nas proximidades de um mercado ou uma feira de artesanato e não estamos bem situados para ver exatamente o que se passa na cena lá fora, sendo que, de dentro do recinto em que nos refugiamos, ou do Café em que vimos nos alimentar, vemos pela metade as figuras, e muitos dos vultos que vislumbramos são perfis das obras dos artesãos, que eles carregam sobre seus ombros. É algo como esse

⁹ Em nossa língua e em nosso tempo, certamente, o sentido da palavra “mito” não corresponde ao de relato alegórico como o é a história da caverna no livro de Platão; contudo, em grego, a palavra “mito” tinha esse sentido de relato ou conto, história, alegoria, utilizado, nesse caso, como recurso para fazer pensar e ensinar.

engano de percepção que Sócrates/Platão atribui aos prisioneiros atados por correntes à caverna, de costas para a luz.

– (...) *Em primeiro lugar, pensas que, nestas condições, eles tenham visto, de si mesmo e dos outros, algo mais que as sombras projetadas pelo fogo na parede oposta da caverna? (...).*

Apenas decorrência da situação descrita, a pergunta nos estimula ainda mais a imaginar o que vivenciam os prisioneiros.

– *Então, se fossem capazes de conversar, uns com os outros, não te parece que julgariam estar a nomear objetos reais, quando designavam o que viam? (...).* Acentua-se a perda do senso de realidade e a confusão do existente com o que é pura aparência. Algo muito atual, similar ao que se pode imaginar aconteça nesse nosso tempo de produção intensa nas artes visuais, televisuais, ou mesmo, virtuais, e entregues, às vezes, ao julgamento das crianças que carecem de experiência do mundo real concreto.

– *E se a prisão tivesse também um eco na parede do fundo? Quando alguns dos transeuntes falassem, não te parece que eles não julgariam outra coisa, senão que era a voz da sombra que passava? (...)* De qualquer modo, (...) *peças nessas condições não pensavam que a realidade fosse senão a sombra dos objetos.*

O apelo ao sentido da audição parece trabalhar na direção de afirmar o engano dos que estão presos e fixos, com a limitação da visão a um mundo interior distorcido, causa de erro.

– (...) *o que aconteceria se eles fossem soltos das cadeias e curados da sua ignorância, a ver se, regressados à sua natureza, as coisas se passavam deste modo. Logo que alguém soltasse um deles, e o fizesse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objetos cujas sombras via outrora. Que (...) diria, se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e via de verdade, voltado para objetos mais reais? E se ainda, mostrando-lhe cada um desses objetos que passavam, o fizessem com perguntas a dizer o que era? Não (...) suporia que os objetos vistos outrora eram mais reais do que os que agora lhe mostravam? (...).*

O filósofo nos incita a imaginar a situação em que os prisioneiros fossem libertados. Incita-nos a supor a hesitação, a

resistência em ver o real tal como ele é, depois de o haver percebido de modo desviado.

– *E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir a caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até à luz do Sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos? (...).*

O esforço para abrir os olhos para a realidade e deixar-se iluminar pela verdadeira luz, isso tudo, parece sensato supor, seria muito difícil, dada a situação descrita no começo do relato.

– *Precisava de se habituar, (...) se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos, refletidas na água, e, por último, para os próprios objetos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia (...).*

O filósofo não nos tira a esperança de que o prisioneiro libertado consiga corrigir sua visão; é uma questão de tempo, de hábito e de gradação. Primeiro, perceberá os reflexos na água, depois, os próprios objetos à luz exterior.

– *Finalmente, (...) seria capaz de olhar para o Sol e de o contemplar, não já a sua imagem na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar. (...) Com o progresso do hábito à luz exterior, o olho do homem que se libertou começa a poder enxergar; e, assim, a entender de onde vem a luz, de onde vem sua percepção dos objetos, de onde os objetos.*

– *Depois já compreenderia, acerca do Sol, que é ele que causa as estações e os anos e que tudo dirige no mundo visível, e que é o responsável por tudo aquilo de que eles viam um arredado. (...) E então? Quando ele se lembrasse da sua primitiva habitação, e do saber que lá possuía, dos seus companheiros de prisão desse tempo, não crês que ele se regozijaria com a mudança e deploraria os outros? (...).*

Ali começa o drama de que o filósofo é protagonista, quando o homem que abriu seus olhos para o mundo verdadeiro e a luz verdadeira começa a lamentar a sorte dos outros que estão na sombra, dos que não veem o mundo da luz como ele, dos que ainda não foram iniciados.

– *E as honras e elogios, se alguns tinham então entre si, ou prêmios para o que distinguisse com mais agudeza os objetos que passavam, e se lembrasse melhor quais os que costumavam passar em primeiro lugar e quais em último, ou os que seguiam juntos, e àquele que dentre eles fosse mais hábil em predizer o que ia acontecer – parece-te que ele teria saudades ou inveja das honrarias e poder que havia entre eles, ou que experimentaria os mesmos sentimentos que em Homero, e seria seu intenso desejo “servir junto de um homem pobre, como servo da gleba”,¹⁰ e antes sofrer tudo do que regressar àquelas ilusões e viver daquele modo? (...).*

Logo, e de modo bem coerente e indiscutível, para o que se iniciou na luz, as honras que se podem receber no mundo das sombras da caverna, onde tudo se baseia no engano das falsas imagens, aparecem também como falsas e enganosas, portanto, sem valor. Mas o drama não termina aí, pois também será dramático e enganoso o retorno, e enganosa a busca do recomeço.

– (...) *Se um homem nessas condições descesse de novo para o seu antigo posto, não teria os olhos cheios de trevas, ao regressar subitamente da luz do Sol? (...). E se lhe fosse necessário julgar daquelas sombras em competição com os que tinham estado sempre prisioneiros, no período em que ainda estava ofuscado, antes de adaptar a vista – e o tempo de se habituar não seria pouco –, acaso não causaria o riso, e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia a pena tentar a ascensão? E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam? (...).*

Está estabelecido assim o desencontro entre aquele homem que saiu lá fora e que retorna com outra visão dos objetos, e os que nunca saíram do ambiente sombrio e só possuem as impressões das imagens projetadas no fundo da caverna.

(...) *este quadro (...) deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao*

¹⁰ Nota do livro *A república*, ed. cit., p. 320: *Odisseia* XI, 489-490. Nota do tradutor: esses versos, já citados no princípio do Livro III (386c), pertencem ao lamento proferido pela sombra de Aquiles, quando Ulisses o felicita por continuar a ser rei no Hades.

*mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública. (...)*¹¹

Deixemos a finalização sublime da alegoria aberta à interpretação do leitor. A leitura da alegoria da caverna é sempre provocadora da reflexão de quem tenta decifrá-la.

A interpretação de Hannah Arendt do mito da caverna

Hannah Arendt julga que essa alegoria não somente procura mostrar a visão platônica da relação do filósofo com a verdade, mas expressa também o olhar do filósofo sobre o mundo do comum dos mortais, ou seja, o mundo da pluralidade que caracteriza a condição humana – o plano do convívio, da cidade, da política. Esse me parece ser um caminho interessante para compreender melhor por que, ainda hoje, pessoas cultas podem facilmente desprezar a política, como que desdenhar esse aspecto substancial da condição humana, ou o caráter antropológico da vida em comum, quando certo menosprezo já transparece do olhar da filosofia sobre a política.

A interpretação é peculiar e, parece-me, pouco divulgada, talvez porque fuja à análise mais estabelecida do conteúdo mais acentuado na leitura do texto da alegoria, que se refere à questão do conhecimento e do encontro da verdade. Em toda a sua obra, mas de modo muito especial em seus ensaios publicados postumamente,¹² Arendt apresenta, na linha da herança do

¹¹ É claro, sabem os que o estudam, este é o coração do relato do “mito” da caverna, mas não é tudo o que é dito a respeito em *A república*. Preparado por tudo o que o antecede, o que lhe sucede também a ele se refere.

¹² Cf. nota 4, vamos nos referir especialmente a “Filosofia e política”, texto publicado em *A dignidade da política*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993.

pensamento grego, uma compreensão própria do ser humano, e do ser próprio dos humanos, integrada a uma visão positiva da política. Isso dá uma conotação muito particular à sua concepção das relações que têm existido entre a filosofia, ou os filósofos, e a política, visão que, tal como afirma, encontra expressão marcante na famosa alegoria da caverna.

No seu ensaio que trata das relações entre filosofia e política,¹³ a autora desenvolve, de forma erudita e convincente, a tese de que a história da filosofia ocidental deve a Platão e seus seguidores uma redução, um olhar preconceituoso sobre o caráter político do ser humano. O filósofo, que no referido mito é identificado com o homem que consegue livrar-se dos grilhões que o prendem dentro da caverna e o obrigam a ver sombras em lugar de seres reais, é aquele que depois vai poder contemplar, à luz do Sol, o mundo real. É também ele que, em seu retorno, enquanto, ao mesmo tempo, se sentirá superior, por ter visto a verdadeira luz do Sol e os seres reais, encontrará dificuldades para ser compreendido por seus companheiros de morada.

Em geral, considera-se que Sócrates, na versão de Platão, lança mão daquele relato alegórico para fazer pensar sobre a missão do filósofo e da filosofia, da sabedoria ou do saber em geral, levando a refletir sobre questões fundamentais como as relações entre as aparências e os fatos, o engano e a verdade. Embora reconhecendo a amplitude e a complexidade das questões ali representadas, e a genialidade do recurso literário àquele relato, Arendt traz outra luz à sua compreensão, que se faz de um ponto de vista exterior à própria filosofia, de um ponto que talvez se pudesse dizer hoje, depois de alguns séculos de ciências humanas modernas, como do plano da história, ou da sociologia do conhecimento e da ação.

Hannah Arendt dá a entender que a visão platônico-socrática, imortalizada em toda a história da filosofia desde Platão, porta o germe de um preconceito, ligado a um sentimento de superioridade ou de distanciamento, do homem esclarecido, do “sábio”, ante o restante dos seus companheiros de destino;

¹³ “Filosofia e política”, 1993, 91-115.

uma afirmação da pretensão à suficiência do filósofo ou do intelectual ante seus concidadãos. O mito da caverna teria agido como um convite ao esquecimento do caráter dos homens como seres essencialmente políticos; ao esquecimento de que aquilo que nos define é a *pluralidade*, o fato de nascermos e vivermos inseridos numa *comunidade*. Essa interpretação, da alegoria da caverna e da relação da filosofia com a política desde sua origem, encontra-se do mesmo modo no ensaio de Arendt sobre Sócrates, publicado em *A promessa da política*.¹⁴

A filósofa política, famosa por suas análises dos totalitarismos no século XX, insiste nessa interpretação peculiar, tanto que me parece oportuno reapresentá-la aqui devagar, de modo a que mostre todo o seu sentido. Portanto, sigamos de perto o ensaio póstumo intitulado “Filosofia e política”:¹⁵ Já na abertura do escrito afirma que *o abismo existente entre filosofia e política foi aberto historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates*. Este constituiria o momento decisivo da história do pensamento político, *assim como o julgamento e a condenação de Jesus constitui o momento decisivo na história da religião*. Nossa tradição de pensamento político teria início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos. O fato de que Sócrates não tivesse sido capaz de persuadir os juízes de sua inocência e de seu valor, tão óbvios para os “melhores” e mais jovens cidadãos de Atenas, faria com que Platão duvidasse da própria validade da *persuasão*, essencial no método socrático de busca da verdade.

Arendt alerta ser difícil entender exatamente essa dúvida platônica, porque “persuasão” é uma tradução insuficiente para a

¹⁴ Na realidade, há o mesmo conteúdo em “Filosofia e política”, publicado in *A dignidade da política* (1993), e em “Sócrates”, publicado in *A promessa da política* (2005/2010), sendo que parte do texto, como dissemos, se encontra também no número de *Les Cahiers du Grif* dedicado a Hannah Arendt, em 1986.

¹⁵ Repetimos: *A dignidade da política*, ensaios e conferências, Relume-Dumará, 1993, p. 91-115.

palavra grega que lhe dá origem.¹⁶ *Persuadir*, nesse sentido, era a forma especificamente política de falar. Como se orgulhavam de conduzir seus assuntos políticos pela fala, pelo discurso, quer dizer, sem recurso à violência – nisso se distinguindo dos bárbaros, os atenienses acreditavam que a mais alta arte verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão. O discurso de Sócrates na *Apologia* é um dos grandes exemplos dessa arte contra a qual Platão se voltaria, ante a evidência do seu fracasso.

Intimamente ligada à dúvida de Platão, quanto à validade da persuasão, está a sua enérgica condenação da *doxa* – da opinião, dúvida que atravessou suas obras políticas, deixando uma marca inegável, e também se tornaria uma das pedras angulares do seu conceito de verdade. A *verdade* platônica seria entendida como o oposto da *opinião*. Essa relação de oposição entre verdade e opinião nos acompanha até hoje, pela imensa influência do platonismo exercida ao longo dos séculos, embutido no aristotelismo e no tomismo, sempre de novo retomados, em novas formas, até o nosso tempo.

Fracassando em seu intento de convencer, de persuadir Atenas, Sócrates mostrara que a cidade não é um lugar seguro para o filósofo, e que sua vida não está garantida em virtude da verdade que possui, ou pensa possuir. Através do julgamento e da condenação do mestre, mostrou-se um grande desencontro entre os filósofos e a *polis*. Ou melhor, já havia antes, talvez, um mal-entendido entre a cidade e a filosofia, um preconceito da *polis* em relação aos filósofos, sobre o qual se deu a acusação, o julgamento e a condenação de Sócrates.¹⁷ A *polis* não compreendeu que ele não se dizia um *sophos*, um sábio. Dos preconceitos que a *polis* tinha em relação aos *sophoi*¹⁸ – como que em retorno e em busca de correção – estaria ancorada a estranha

¹⁶ *Peithein*, a que se liga a deusa da persuasão, *Peithô*, que tinha um templo em Atenas.

¹⁷ Arendt, 1993, 94.

¹⁸ Arendt, 1993, 93.

ideia de Platão, que aparece no momento utópico de *A república*, de que um filósofo deveria ser o governante da cidade ideal.

A autora reapresenta aquele mal-entendido, entre a filosofia e a cidade, que lhe parece expresso na alegoria da caverna.¹⁹ Platão descreve a relação entre a filosofia e a política em termos da atitude do filósofo para com a *polis*, e essa descrição ocorre muito especialmente naquela parábola, no centro de sua filosofia política e de *A república*. Naquela passagem literária, o primeiro discípulo de Sócrates pretende dar uma espécie de biografia condensada do filósofo em geral. Pois a alegoria se desdobra em três estágios, designando cada um deles um momento decisivo, uma reviravolta, e formando, os três juntos, aquela reviravolta completa do ser humano que, para Platão, é, justamente, a formação do filósofo.²⁰

A primeira virada acontece ainda dentro da caverna: o futuro filósofo liberta-se dos grilhões que acorrentam as pernas e os pescoços dos habitantes da caverna, de modo que só podem ver à sua frente, os olhos fixos em uma superfície onde aparecem as sombras e as imagens das coisas. Quando se vira pela primeira vez, o sujeito que se libertou vê atrás de si um fogo artificial que ilumina as coisas da caverna como elas realmente são. Arendt julga que essa primeira *periagôgé* é a do cientista, este que, insatisfeito com o que as pessoas dizem sobre as coisas, “vira-se” para descobrir como as coisas são em si mesmas, sem levar em conta as opiniões sustentadas pela multidão.

Para Platão, as imagens na superfície eram as distorções da *doxa*, e ele pôde usar metáforas tiradas exclusivamente do campo da visão e da percepção visual porque a palavra *doxa*, ao contrário da nossa palavra das línguas modernas, *opinião*, tem a forte conotação de “o que é visível”.²¹ As imagens na superfície que os habitantes da caverna fitam são suas *doxai*, as coisas que aparecem para eles e tais como aparecem. Se desejarem ver as

¹⁹ Arendt, 1993, 108 e ss.

²⁰ Arendt, 1993, 108.

²¹ Esta observação autoriza a associar *doxa* com *fenômeno*, associação que sugere uma linha de reflexão fecunda para a filosofia política.

coisas como realmente são, precisam *virar-se*, mudar de posição, pois toda *doxa* depende do *ponto de vista* e corresponde à posição de cada um no mundo.

Um ponto mais difícil na trajetória do filósofo vai ocorrer quando esse aventureiro solitário não se satisfaz com o fogo na caverna, e com as coisas que agora aparecem como são, mas quer descobrir de onde vem esse fogo e quais são as causas das coisas. Mais uma vez ele se *vira* e, então, descobre uma saída da caverna, uma escada que o leva ao céu aberto, uma paisagem sem coisas ou homens. Nesse momento, aparecem as ideias, as essências eternas das coisas perecíveis e dos homens mortais, iluminadas pelo Sol – a ideia das ideias –, que possibilita ao observador ver, e às ideias, continuarem a brilhar.

Na apresentação de Platão, esse é o clímax na vida do filósofo, e é aí, segundo Arendt, que tem início a sua tragédia: *Sendo ainda um homem mortal, o filósofo não pertence a esse lugar, e nele não pode permanecer; precisa retornar à caverna, sua morada terrena, ainda que na caverna não possa mais sentir-se em casa.*

Cada uma dessas reviravoltas se acompanha de uma perda de sentido e de orientação. *Os olhos, acostumados às aparências sombreadas no anteparo, ficam cegos pelo fogo no fundo da caverna. Os olhos, então habituados à luz difusa do fogo artificial, ficam cegos diante da luz do Sol. Mas o pior é a perda de orientação que acomete aqueles cujos olhos um dia se acostumaram à luz brilhante, sob o céu das ideias, e que agora precisam guiar-se na escuridão da caverna.*²²

Nessa metáfora se insinua que, depois de sua iniciação no mundo da luz do Sol, os filósofos não conseguem mais ver na escuridão da caverna; perderam o sentido de orientação, perderam o que se poderia chamar de “senso comum”. *Quando retornam e tentam contar aos habitantes da caverna o que viram do lado de fora, o que dizem não faz sentido: o que quer que digam é, para os habitantes da caverna, como se o mundo estivesse “virado de cabeça para baixo”.*²³ *O filósofo que retorna está em perigo, porque perdeu o senso comum*

²² Arendt, 1993, 109.

²³ No texto de Arendt, faz-se referência a Hegel.

necessário para orientar-se em um mundo comum a todos, e, além disso, porque o que acolhe em seu pensamento contradiz o senso comum do mundo.

O fato de Platão descrever os habitantes da caverna como estáticos, acorrentados, diante de uma superfície, sem possibilidade alguma de fazer qualquer coisa ou de comunicar-se entre si, está, para nossa autora, entre os aspectos mais intrigantes da alegoria da caverna. Ela mostra que as duas palavras politicamente mais significativas para designar a atividade humana (*lexis* e *práxis*) estão ausentes em toda essa história. *A única ocupação dos habitantes da caverna é olhar para a superfície; obviamente, eles gostam de ver pelo prazer de ver, independentemente de todas as necessidades práticas.* Em outras palavras, os habitantes da caverna são descritos como homens comuns, mas também como possuidores daquela qualidade compartilhada com os filósofos. Platão os representa como filósofos potenciais, ocupados, na escuridão e na ignorância, com a única coisa com que o filósofo se preocupa: a claridade, a clareza, o saber integral. *A alegoria da caverna destina-se, assim, a mostrar não tanto o modo como a filosofia vê do ponto de vista da política, mas como a política, o domínio dos assuntos humanos, é visto do ponto de vista da filosofia.*²⁴

Platão não estaria contando o que distingue o filósofo dos outros que também gostam de ver pelo prazer de ver, ou o que faz o filósofo dar início à sua aventura solitária e quebrar os grillhões que o acorrentam à superfície da ilusão; não diz por que o filósofo se move para sair da caverna onde estão presos seus companheiros de destino. Por outro lado, no final da história, menciona os perigos que o aguardam em seu retorno, concluindo, por isso, que o filósofo – embora não estando interessado nos assuntos humanos, deve assumir o governo da cidade, quanto mais não seja, por medo de ser governado pelo ignorante. Platão não explica por que não consegue persuadir os cidadãos, que aparentemente estariam prontos a seguir seu exemplo e a escolher o caminho de saída da caverna.

Para entender as lacunas da apresentação da alegoria, Arendt remete a outros textos platônicos, sobretudo, a duas

²⁴ Arendt, 1993, 110.

afirmações principais que ali estariam pressupostas e constituem esclarecimentos. O primeiro trecho é do *Teeteto* – diálogo sobre a diferença entre *epistémé* (conhecimento, ciência) e *doxa* (opinião), onde Platão define que o *thaumadzein* (espanto) é a origem da filosofia. A segunda afirmação ocorre na *Sétima carta*, quando Platão fala sobre as coisas que para ele são as mais sérias, onde se lê que *é impossível dizer o mais essencial*, ou seja, é impossível falar sobre isso, sobre tais coisas essenciais, como se fala sobre as outras coisas que aprendemos; sendo assim, pois, *o tópico eterno*, ou *o fim da filosofia*,²⁵ as “coisas sérias” que importam ao filósofo, tudo isso é indizível. Segundo Arendt, nessas duas afirmações está expressa a concepção platônica do início e do fim da vida do filósofo, aquilo que fora omitido na estória da caverna.

De um lado está a afirmação de que *o espanto é o início da filosofia*, afirmação que se tornou um axioma, tanto em Platão como em Aristóteles e para todos os que se lhe seguiram, nesses mais de dois milênios de história do pensamento ocidental, e que foi acentuada por toda introdução geral à filosofia que nos chega até o dia de hoje, sendo a afirmação às vezes traduzida como *a admiração é o começo do filosofar*. De outro lado, ao fim do caminho de iniciação, o saber atingido pelo filósofo é algo que não se consegue dizer: *Thaumadzein*, o espanto,²⁶ é um *pathos*, algo que se sofre e, como tal, é muito diferente de *doxadzein*, a formação de uma opinião sobre alguma coisa.

Arendt atribui essa crença no *espanto* como origem da filosofia à experiência muito particular do pequeno grupo da Escola de Atenas, dos discípulos de Sócrates, que devem ter assistido muitas vezes aos estados em que o mestre parecia arrebatado por um êxtase, espécie de experiência mística da verdade, em que ele, de repente, caía na imobilidade, apenas olhando fixamente, sem nada ver nem ouvir. E *o fim da filosofia*, de modo coerente com o início do filosofar pelo espanto, é compreendido como chegar à proximidade daquelas coisas

²⁵ Ou o “propriamente filosófico”.

²⁶ Ao texto sobre a alegoria da caverna se segue um comentário intitulado *Espanto*: Arendt, 1993, 110 e ss.

últimas essenciais indizíveis que acarretam a consciência de *nada saber*. A verdade última está além das palavras. “Agora sei o que significa nada saber, agora sei que nada sei.”

Da experiência real do nada-saber, onde se revela um dos aspectos básicos da condição humana na Terra, surgem as perguntas últimas. Ao fazer as perguntas últimas, irrespondíveis, o homem se estabelece como um ser que faz perguntas. Essa é a razão pela qual a ciência, que faz perguntas respondíveis, deve sua origem à filosofia. Se o homem viesse um dia a perder a faculdade de fazer perguntas últimas, perderia também sua faculdade de fazer perguntas respondíveis. Não seria mais um ser que faz perguntas, o que significaria o fim da filosofia, mas também o fim da ciência. *Quanto à filosofia, se é verdade que ela começa com thaumadzein e termina com mudez, então ela termina exatamente onde começou.*²⁷

O choque filosófico de que fala Platão permeia todas as grandes filosofias e separa o filósofo, que o experimenta, daqueles com quem vive. A diferença entre o homem especial que experimenta o espanto e a multidão não é que esta seja incapaz do espanto (*thaumadzein*), mas que se recuse a experimentá-lo, e essa recusa se expressa pela opinião (*doxadzein*). Daí a oposição estabelecida – talvez devamos dizer, o mal-entendido, ou melhor, a desconfiança – entre o filósofo e o restante dos mortais. Apresenta-se como oposição entre a admiração, que é o começo da filosofia, e a opinião, assumindo-se a *doxa* como o contrário da verdade, porque *doxadzein* é o oposto de *thaumadzein*.²⁸

Perito em espantar-se, o filósofo, cuja experiência última é a da mudez diante da verdade que não se pode expressar em palavras, entra num duplo conflito com a *pólis*. Vai colocar-se à margem do domínio político, no qual a mais alta faculdade do homem é o falar, sendo o discurso o que faz do homem um ser político. Como o filósofo assume o espanto e os outros comuns mortais o recusam, contentando-se com opiniões, que o filósofo não consegue tolerar; e como nessa concepção socrática, ou

²⁷ Arendt, 1993, 112.

²⁸ Arendt, 1993, 112.

platônica,²⁹ o filósofo é por definição *aquele que não sabe*, portanto, então, o filósofo será o único sem opinião distinta e claramente definida para competir com as outras opiniões, sobre cuja verdade ou inverdade o senso comum quer decidir.

Quando tenta falar no mundo do senso comum, o filósofo tenta falar em termos de não senso, ou seja, tende a *virar o senso comum de cabeça para baixo* – diz Arendt, aludindo a Hegel (e Marx).³⁰ O filósofo como que se estabelece em sua singularidade, acometido pelo *pathos* de *thaumadzein* – a paixão do espanto –, destruindo *dentro de si a pluralidade da condição humana*,³¹ ou a consciência da pluralidade. Assim, desde o começo do pensamento político ocidental, a política não pôde ajustar-se aos padrões filosóficos. Filosofia e política teriam sido presas na armadilha do mal-entendido milenar. Enquanto a cidade, o mundo da política, nunca realizou bem sua compreensão da filosofia e dos filósofos, por sua vez, a tradição filosófica manteve o seu problema, o seu desencontro, se não desentendimento, com a *pluralidade*, como dado essencial da condição humana.

Tal interpretação das teses de Platão que apontam a separação e o conflito entre a filosofia e a política, entre o filósofo e a *pólis* – que Arendt interpreta como oriundas da experiência histórica traumática do julgamento e da condenação de Sócrates –, possui outra face, um lado avesso brilhante, que é uma concepção positiva da política.³² A *pluralidade* é o traço essencial da condição humana. Essa ideia da pluralidade humana é uma das mais bem fundadas no pensamento político de Hannah Arendt.³³ São inúmeros os textos onde nele se afirma e tece a teia

²⁹ Segundo H. Arendt, na opinião socrática também estava a verdade; as opiniões carregam sua verdade, seu caráter de opiniões verdadeiras; há um sentido de verdade na opinião; a separação entre opinião e verdade teria sido obra de Platão.

³⁰ Arendt, 1993, 113.

³¹ Arendt, 1993, 114.

³² Positivo no plano do valor – oposto a negativo.

³³ Concordo com Margaret Canovan, citada na capa da edição brasileira da Difel: “*A promessa da política* testemunha a preocupação central de Arendt com

dessa concepção.³⁴ Outro traço da condição humana, o da *natalidade*, corrobora para criar uma visão positiva da política e da história política. Em nossa condição de humanos ressalta o fato de que sempre novos *recém-chegados* – recém-nascidos – venham a inserir-se na comunidade e possam renová-la, constituindo oportunidade de sempre ocorrer um novo começo e a possibilidade de inovação na história humana.³⁵

Também quando Arendt distingue os conceitos de autoridade, força, violência e poder, desenha a sua concepção positiva de política. O poder ali é dito como, em síntese, a capacidade de atingir metas em comum; é o oposto da violência, que emerge, justamente, quando o poder se enfraquece. O poder é a capacidade do grupo de abrir um novo começo e de “fazer acontecer”.³⁶

Em *A condição humana*, o discurso é apresentado como o veículo próprio da ação, da participação na *pólis*; como o meio principal da política. Assim como o *labor* é a atividade do corpo do homem no esforço pela sobrevivência, dele e da espécie; assim como o *trabalho* é a obra da mão do indivíduo que cria objetos, de utilidade ou de beleza, que permanecem além da vida do artista; assim, a *ação*, que não deixa objetos em testemunho nem é útil para a sobrevivência vital, no entanto, é aquele âmbito da *vita activa* em que os homens aparecem como são, com a sua voz, a sua identidade, sua vontade, sua decisão, diante da comunidade, nas decisões em comum. É pelo discurso, órgão da ação e da

as implicações da pluralidade humana, talvez a sua ideia política mais fundamental”.

³⁴ Como já dissemos na nota 4, isso se dá principalmente em *Dignidade da política* e noutros escritos póstumos de *A promessa da política* e *O que é política?*, mas também aparece em *A condição humana*, e em trechos de *Sobre a violência*, *Entre o passado e o futuro*, *Sobre a revolução*, ou seja, um pouco por toda parte na obra arendtiana.

³⁵ Ver em *A condição humana*, por exemplo, o Cap. I, “A *Vita Activa* e a condição humana”, p. 17.

³⁶ Ver *Sobre a violência*, 1994. Resumo esses conceitos num trecho de *Violência ou não violência*, 2000, na primeira parte.

política, que se veicula a opinião, a *doxa*, reconceituada e reavaliada por Arendt.

Pela atividade da voz humana, no âmbito do discurso, podem-se fazer ouvir as opiniões confrontadas no diálogo, e mesmo, eventualmente, podem transformar-se pela persuasão. Nesse plano do discurso e da opinião realiza-se a política.

É também na expressão oral do pensamento que a mais tradicional filosofia encontra sua realização; contudo, pretendendo alçar-se a um degrau superior, ao plano do *lógos*, onde não se deseja mais expressar a opinião, mas demonstrar a verdade. Entre *logos* e *doxa* parece abrir-se um fosso incontornável, mas a filósofa da política, da antropologia da pluralidade, nos leva a pensar que não é assim. A verdade está imiscuída na opinião; na opinião há uma dimensão de verdade, e a verdade da opinião participa da dignidade da política, da realidade constituída pelo movimento das opiniões.

II

DA PROPOSTA DE UM GOVERNO MISTO E MEDIANO

Se o diálogo de Platão sobre a *politeia* parece manifestar a existência de um longo mal-entendido entre a filosofia e a política, por outro lado, é também ali, na filosofia grega do período áureo da Escola de Atenas, quando se explicita a questão e surgem recomendações e dúvidas sobre a melhor maneira de governar e de reger o convívio dos homens com vistas à paz, à honra, também à felicidade. De lá nos vem, e ainda em nossos dias soa sábia, a proposta de organizar a vida política de modo a que os diversos grupos de cidadãos partícipes de um povo encontrem formas de manifestação, participação e conciliação, por meio de um regime de governo misto e moderado.

É na Antiguidade grega quando se manifesta para o pensamento a questão do melhor governo, do melhor governo possível, e isso acontece, sobretudo, em Aristóteles (384-322 a.C.). Aliás, em toda a filosofia grega antiga a política esteve ligada à ética, conservando a preocupação com a felicidade e o bem – o bem do homem, do cidadão, e o bem comum, para o que eram convocadas as virtudes, sobretudo a justiça e a moderação, embora em Aristóteles já apareça a preocupação com a virtude propriamente política, com certa autonomia diante das virtudes morais. Ainda durante a Idade Média, no universo da filosofia europeia muito marcada pelo cristianismo, a reflexão sobre as questões da cidade permaneceria associada ao cuidado com o *bem comum*, aquele que Tomás de Aquino (1225-1274) supôs seria mais facilmente servido através do governo de um só, ou seja, de um monarca, desde que virtuoso e com inspiração divina.

Perseguindo a trajetória da ideia de democracia ao longo da tradição da filosofia ocidental, onde a noção nasce e, com tensões e contradições, desenvolve-se o seu reconhecimento, parece-me possível afirmar que, desde Platão e Aristóteles, na Grécia antiga, até Tocqueville e Marx, no século XIX, quando os filósofos pensaram a dimensão da condição humana do conviver

e de ter de decidir seu mundo em comum; e quando se preocuparam com o estabelecimento na cidade da boa regra de convivência, sobre como alcançar tal bem – finalidade aparentemente inquestionável –, a seu modo e com suas diferenças, expressaram dúvidas sobre o bom regime e deram-lhe soluções muito diversas.

Para entender a evolução da democracia, como ideia que se busca pôr em prática, parece sensato, pois, começar por tentar esclarecer alguns dos conceitos que estamos empregando; e para tanto nos servirá consultar alguns autores clássicos e, outros, modernos. É verdade que, de saída, a etimologia ajuda a entender do que se fala. Quanto à origem da palavra *política*, diretamente surgida de *polis*, a cidade-estado grega, parece não haver possibilidade de engano sobre o seu sentido. E quanto à palavra *democracia*, igualmente originada do grego antigo – e que teria sido usada pela primeira vez em texto atribuído a Heródoto, o fundador do estudo da história –, sua composição também parece esclarecer o seu significado: *demo*, que em grego significa povo, acrescido de *cracia*, que significa domínio, resulta em que *democracia* indica *domínio do povo*. No entanto, os conceitos carregam em si um movimento, uma oscilação, uma evolução conforme a época e, mesmo, conforme o autor.

Por exemplo, a tradução romana da expressão grega *politia*, ou *politeia*, sabe-se, é *república*. No entanto, os estudiosos também sabem que os dois vocábulo não se correspondem perfeitamente, pois carregam a marca do seu contexto, do povo, da cultura onde surgem, tal como o explica o professor brasileiro Sérgio Cardoso: *a expressão res publica, na sua significação mais imediata – a coisa pública, de todo o povo, a esfera dos interesses comuns, do bem comum –, parece acentuar mais a referência à natureza política da comunidade (que designa sua agregação em vista do bem, do direito e do interesse comum, o koinon synpheron dos gregos) do que a questão, propriamente constitucional, da boa organização das magistraturas ou do “melhor regime”, que polariza quase inteiramente o interesse dos clássicos*

*pela ciência prática da política.*¹ A prática e o pensamento político na Grécia haviam conferido a *politeia* um uso mais preciso, técnico, de “regime de governo”, de “constituição política”, pensada como a forma de organização das magistraturas ou poderes que conformam e governam a vida da cidade.

Como disse outro autor ainda há pouco: *com todo o respeito pelo pensamento jurídico e de estado de outras culturas – uma real teoria, a conexão de reflexões filosóficas de fundamento com pesquisa empírica e avaliação normativa, remete aos gregos.* Desde Homero, atravessando a obra brilhante dos grandes dramaturgos trágicos – Ésquilo, Sófocles, Eurípides –, e dos primeiros historiadores – Heródoto e Tucídides –, bem como o trabalho precursor dos sofistas, preparou-se o caminho para Platão e Aristóteles, que trataram da política incluindo o direito, a justiça e o Estado, *numa unidade sem par, de poder analítico e especulativo.* Não há como discordar de que, *para a primeira investigação discursiva, em sentido pleno, foi preciso esperar por Aristóteles.*²

No pensamento do filósofo não só faz diferença o número dos que participam do governo, porém, também, a finalidade em vista da qual se governa. Não se deve, por isso, perguntar apenas: – *Quem governa?* Ou seja, se governa um só, se governam alguns poucos, se governam muitos. É também preciso perguntar *para quem se governa? Em vista de quem,*³ ou em vista *do que se governa?*

Quando o governo não se pauta pelo bem público e não busca o bem comum, mas interesses particulares dos grupos e indivíduos que dele participam, tem-se um governo impuro, injusto. Quando, em vez do bem público e comum, o governo de um só busca o interesse egoísta do monarca, a monarquia se converte em tirania. Quando, em vez de buscar o bem de todos, ou do grande número, o governo de um pequeno grupo defende

¹ Ver Sergio Cardoso em “Que república? Notas sobre a tradição do ‘governo misto’”, segundo capítulo de *Pensar a república*, coletânea organizada por Newton Bignotto, UFMG, 2002; 27 e ss (para essa citação, 32).

² Ver Otfried Höffe, in *Aristóteles*, Artmed, 2008, 209.

³ Cardoso, 2002, p. 35.

os interesses particulares dessa elite, que costuma ser constituída pelos mais ricos, tem-se uma oligarquia – ou plutocracia, governo injusto e impuro, correspondente à forma de governo de uns poucos que, se forem os melhores, trabalhando com vistas ao bem comum, realiza-se como aristocracia. E quando se tem um governo onde se defendem os interesses da maioria, mas com prejuízo da minoria, em vez de uma república, onde governam muitos em vista do bem de todos, tem-se, para Aristóteles, uma “democracia”, termo usado com certa conotação crítica, designando um regime que, nesse contexto, não goza da preferência que lhe damos na atualidade.

O ensaio citado acima relembra a clara oscilação conceitual que ronda o termo grego *politeia*. Em seu sentido mais amplo, *politeia* parece significar o gênero dos regimes políticos, quando há uma comunidade organizada por uma constituição política, quer dizer, apoiada em leis, em vista de um bem viver em comum; no sentido mais estrito, indica um regime específico de governo. Ao rememorar a filosofia política grega, no começo da história da filosofia ocidental, mesmo antes de atentarmos para as diferenças particulares a cada um dos filósofos, encontramos que a democracia é pensada entre as diversas formas de governo – em Platão, na *Politeia/A república*, e em *O político*; e em Aristóteles, sobretudo em *A política*, onde dela se mostra um significado algo ambíguo. Apenas esse início de recordação das ambivalências do conceito já nos sugere indagações práticas e atuais: será possível encontrar a indicação do melhor regime para qualquer época e qualquer lugar? Qual será a melhor forma de governo para o nosso tempo e o nosso povo? Quem pensou essa questão e desenvolveu essa pergunta? Quem melhor tentou respondê-la e, ao delinear respostas, enfrentou as dúvidas sobre qual a melhor forma de organizar a vida da cidade em nosso país?

Nos textos clássicos dos filósofos gregos são pensados os diversos regimes políticos, começando por suas definições básicas: a monarquia é definida como o governo de um só, que pode governar em benefício próprio, de um pequeno grupo, ou em benefício comum, do povo. A corrupção do governo de um só se chamará de tirania, quando o poderoso governa segundo

sua própria vontade e arbítrio e sem consideração pelo bem comum. O governo de poucos, se forem estes os melhores, os mais respeitados por sua honra e virtude, corresponde à aristocracia, sobre a qual o olhar dos filósofos tem sido complacente. Se o governo de alguns poucos, no entanto, coincide com o governo dos mais ricos, tem-se a oligarquia ou plutocracia, cujos defeitos e limitações os filósofos souberam mostrar. E a democracia, como já diz sua raiz etimológica, repetimos, é o governo do povo, de muitos ou do maior número dos cidadãos, o que na cidade antiga não significava governo de todos e, aos olhos dos clássicos, apresentava limitações, pelo risco de desordem que oferece, pelo excesso de liberdade, pela diversidade de interesses em ação. E a democracia pode corromper-se, podendo dar lugar, por sua vez, à anarquia, quando o governo se torna inexistente ou ineficaz; ou à tirania, quando, no lugar enfraquecido do poder, um governante se impõe por cima das instituições democráticas.

Para Aristóteles, pois, aparentemente, a melhor república realizará um regime político misto, onde se poderão encontrar, ao mesmo tempo, qualidades da democracia e da aristocracia. A “democracia”, na escola ateniense, era apresentada como uma das três formas possíveis de governo, além do governo de um só, ou monarquia, cujo desvio ou corrupção⁴ leva à tirania, e do governo de alguns, ou aristocracia, cuja corrupção leva à oligarquia. Por sua vez, a democracia, sendo o governo de muitos, quando associado à aristocracia, participará do melhor regime, do *governo misto* onde se opera a combinação da aristocracia e da democracia.

A proposta de Aristóteles ainda hoje é um desafio e não pode ser dita como superada. Em alguns textos, a democracia parece ser identificada com *república*, ou seja, com o melhor regime, desse que o filósofo entende como um misto de democracia e aristocracia. Embora pareça haver alguma variação na sua posição, dentro do conjunto de ensinamentos ou “livros”

⁴ No pensar de Aristóteles, pode-se entender como “desvio”, como esquecimento da verdadeira finalidade; no de Platão, “corrupção” corresponde antes a involução ou decadência.

que constituem a *política*, é possível concluir que considera como o melhor regime, como o mais adequado para levar a cidade a seu fim propriamente político, à boa convivência em paz e bem-estar, um *governo misto*, que seria uma espécie de associação entre a democracia, ou governo de muitos, com a aristocracia, o governo dos poucos. Esse melhor governo é dito às vezes como *república*, como se nessa estivesse incluída a excelência do governo dos melhores, somada à atenção aos muitos.

Na mesma Atenas que havia feito a experiência privilegiada de uma forma de “democracia” direta – embora restrita aos “cidadãos”, entre os quais não se incluíam mulheres nem escravos nem estrangeiros, o melhor governo ou regime não era pensado como uma democracia pura. O melhor governo deveria conseguir a finalidade do bem comum, portanto, a paz, e, para tanto, deveria dar lugar para o povo como para a elite, constituir-se como uma aliança destes e daqueles, o que configuraria aquele governo misto que apresentaria aspectos de democracia e, outros, de aristocracia.⁵ Para acompanhar o caminho desses conceitos no pensamento de Aristóteles, retornemos diretamente trechos do Livro III de *A política*.⁶

O livro *A política* de Aristóteles

O referido livro começa tratando em geral das diversas formas de governo e, para tanto, estabelece os critérios pelos

⁵ Associando as práticas democráticas, que garantem a presença e a influência dos muitos e dos mais pobres, ao governo dos poucos – se possível, dos melhores, da aristocracia, mas pelo menos dos mais ricos, da oligarquia.

⁶ Como se sabe, as obras de Aristóteles, em suas diversas edições, sofreram várias formas de distribuição e ordenação; assim, também *A política*. Aqui nos referimos ao Livro III na edição brasileira da Martins Fontes (1998); não podemos assegurar que seja essa a numeração desses textos em outras edições. A edição francesa da Librairie Vrin, de 1989, apresenta diferenças na seleção, na ordenação, bem como na intitulação dos escritos. Mas como nosso propósito não é filológico, nem preparamos um trabalho de *expertise*, manteremos a referência à tradução brasileira. Por outro lado, no artigo já citado, de Sérgio Cardoso, refere-se também *Política* III.

quais fará a classificação dos mesmos, ou seja, o número e a justiça. Como já antecipamos, para Aristóteles há um justo governo da cidade quando quem governa busca o bem público, o bem comum, e não seus interesses particulares; se os fins buscados consistem na satisfação de interesses egoístas ou de grupo, tem-se um regime e um governo injusto, independente do número de pessoas que se encontram no poder.

Mesmo em se tratando de um regime ou governo justo, no qual se governa buscando o bem público que concerne a todos, tem-se diferenças relativas ao número das pessoas no governo. A tipologia aristotélica das formas de governo é ainda hoje atual.⁷ E, como já aludimos antes, começa por caracterizar a monarquia que, como a palavra já o indica, é o governo de um só. Aristóteles acentua a vantagem de esse fato facilitar que a finalidade do bem público seja mantida, além de o governo concentrado em uma só pessoa também facilitar a manutenção da unidade da *polis*, qualidade da monarquia que seria apontada por seus seguidores, inclusive por São Tomás Aquino.

A aristocracia, como indica a etimologia da palavra, seria o governo dos melhores, ou seja, de poucos e dos virtuosos, que buscam o bem público, portanto, também o bem para os que não estão diretamente no governo. O terceiro tipo de governo virtuoso e justo é o que nas traduções latinas aparece como “república” ou, em tradução mais exata, “república moderada”. Na *república* são combinadas intervenções dos menos numerosos e dos mais numerosos, o que – lembra o filósofo – costuma corresponder, respectivamente, aos mais ricos e os mais pobres.⁸

Em *A política* estão analisados os três poderes que precisam existir em todo governo: deliberativo, executivo e judiciário.⁹ Isso é o que está na base da teoria e prática da

⁷ Ver edição da Martins Fontes, 1998, 105 e ss.

⁸ Contudo, o filósofo insiste no caráter numérico da definição do governo, ou seja, nos conceitos de aristocracia e de república ou democracia, respectivamente, como governo de poucos ou de muitos, de modo que, se, hipoteticamente, os ricos fossem maioria numa cidade, ainda assim o governo da maioria não deixaria de ser uma *república* ou *democracia*.

⁹ Tradução brasileira, Martins Fontes, 1998, 127 e ss.

organização das repúblicas ou democracias modernas, até o nosso tempo. Ou seja, a divisão dos três poderes básicos da democracia passou por toda a história da filosofia política e manteve-se incólume, ainda que submetido à pesada história dos estados modernos e das revoluções dos últimos séculos, de Aristóteles a Montesquieu e aos Estados contemporâneos. Precursor dos modernos, Aristóteles tinha um desenvolvido senso de realidade e pesquisou constituições de muitas cidades do universo grego e, mesmo, de outras, de povos estrangeiros, trazendo-as como exemplos para a argumentação em torno das atribuições dos poderes e sugestões de leis ou de como relacionar a vida pública com as leis.¹⁰

O que mais interessa é a reflexão sobre o melhor governo.¹¹ Estamos diante de uma posição realista, que começa por afirmar a relatividade do melhor governo, diante das diferenças dos diversos povos, recomendando que se considerem as características especiais de cada povo. A interpretação dessa ideia pode levar a contradições e mal-entendidos, mas, em si mesma, é uma ideia sensata e ainda importante para o tempo em que vivemos, com a globalização e, ao mesmo tempo, a forte presença de grande diversidade cultural. A segunda recomendação se refere à possibilidade real, que a constituição seja a melhor possível, ponto em que ressalta a distância do filósofo em relação a seu mestre. Pois Aristóteles não escreve uma utopia, como o faz Platão em *A república*; não desenha a forma de uma cidade ideal, com tais e tais características desejáveis, mas reflete sobre a prática da política, sobre a melhor organização possível de uma cidade concreta. Por esse viés realista, a reflexão se faz como uma crítica da experiência vivida. Primeiro, uma crítica das monarquias, quando, embora reconhecendo a conveniência da monarquia para certos povos, e compreendendo a razão histórica de ser da monarquia, o filósofo

¹⁰Aristóteles – 1998, 195 e ss. – utiliza a sua pesquisa quase como um cientista social, também para tecer sua reflexão sobre as subversões e as revoluções que podem acometer esse ou aquele tipo de governo.

¹¹ Aristóteles, 1998, 145 e ss.

insiste sobre a questão da lei que a deve acompanhar. A existência da lei limitará o poder do monarca. A superioridade da lei tornará possível à monarquia manter-se como um governo virtuoso.

O que vimos até aqui basta para compreender que, em Aristóteles, não se encontra uma aberta apresentação em defesa da democracia. Inclusive a monarquia, se instituída e apoiada pela boa lei e exercida em prol do bem público, pode ser considerada como um bom governo, puro e justo. O realismo de Aristóteles se mostra também na crítica das repúblicas, quando disserta sobre a igualdade e seus limites. *O bem é o fim de toda a ciência ou arte; o maior bem é o fim da política, que supera a todos os outros. O bem político é a justiça, da qual é inseparável o interesse comum, e muitos concordam em considerar a justiça, como dissemos em nossa Ética, como a uma espécie de igualdade. Se há, dizem os filósofos, algo de justo entre os homens é a igualdade de tratamento entre pessoas iguais.*¹²

É quando se ouve o filósofo perguntar: *em que consistem a igualdade e a desigualdade?* Note-se que as questões da igualdade e da liberdade, grandes questões da política moderna, que se colocam ainda hoje como desafios para o nosso tempo, e estão no âmago dos conflitos das nossas democracias contemporâneas, já estão presentes nas observações do filósofo sobre as pretensões concorrentes dentro de uma cidade, sobre os direitos do maior número e sobre a conveniência da alternância de mando e de obediência. *Dizem comumente que o fundamento do governo democrático é a liberdade, como se só houvesse liberdade nessa forma de governo. Dizem também que este é o alvo visado por toda democracia. Ora, um dos apanágios da liberdade é que todos alternadamente mandem e obedeçam. Desta diferença entre perpetuidade e alternância dependem a disciplina e a instituição.*¹³

Toda a reflexão vai tomar o sentido de uma grande introdução, quando termina sua apreciação sobre os diversos tipos de governo: *Eis o espírito de todas as democracias. O princípio sobre o qual elas unanimemente se baseiam é o direito que tiram da igualdade numérica. Quanto mais longe se levar essa igualdade, mais a democracia será*

12 Aristóteles, *A política*, 1998, 162.

13 Aristóteles, 1998, 175-176.

*pronunciada. Pobres e ricos colocados em pé de igualdade, outorga de poder a todos, para que um após outro o exerçam, sem exclusões nem disparidade: assim são entendidas a igualdade e a liberdade.*¹⁴ As questões da liberdade e da igualdade, que até hoje nos entusiasma e atormenta, presentes na reflexão de *A política*, atestam a atualidade de Aristóteles nesse âmbito da filosofia prática.

A ideia de um governo misto e mediano

Para quem tem notícias do pensamento aristotélico exposto em sua ética, sobretudo na *Ética a Nicômacos*, é evidente a relação e a afinidade entre sua concepção do melhor regime, proposto como esse governo misto onde se combinam traços do governo de poucos e do governo de muitos, no qual possa ser ouvida a voz desses e daqueles, tal como exposto em *A política*, e a sua concepção ética das virtudes equilibradas, em torno da noção do *justo meio*. O governo misto em que os poucos e os muitos – e, ainda mais, os medianos – conciliem suas vozes e interesses, seria uma aplicação à vida coletiva, na cidade, da mesma boa norma virtuosa do *justo meio*, que constitui o principal apoio da ética aristotélica. O *justo meio*, a medida, chave e solução para a questão do bem agir do homem – melhor seria dizer, do ser humano – e cerne da virtude necessária para a felicidade, é também a resposta para a inquietação sobre o melhor governo, pois a resposta que se lhe dá é a do governo composto ou misto, onde os interesses de uns poucos e os dos muitos encontram uma forma de combinação, se não de conciliação.

No caminho percorrido no livro *A política*, somos encaminhados a perceber as qualidades do governo misto, onde se encontrem traços combinados de aristocracia e democracia, e onde a regra da mediania deve informar toda a vida política. Descobre-se o segredo dessa proposta, do governo *misto* ao mesmo tempo puro, justo e conveniente para a paz social, quando o filósofo, no capítulo XIV do Livro III, desenvolve, precisamente, um texto dedicado às “virtudes do justo meio”, que

¹⁴ Aristóteles, 1998, 178.

nos remete à sua filosofia moral expressa na teoria da felicidade da *Ética a Nicômacos*. Um discurso final sobre as virtudes do *justo meio*,¹⁵ nada pareceria mais coerente e necessário, em Aristóteles, para dizer sobre a melhor maneira de organizar e de governar uma cidade. O filósofo não se confunde com o seu mestre e não nos está fornecendo uma forma geral a ser buscada como um modelo ou sonho utópico abstrato. Por seus argumentos, que não se despegam dos exemplos das experiências das constituições concretas que pesquisou, continua a sua busca de uma regra razoável, a ser respeitada nas situações as mais diversas, por povos de características e constituições diferentes, considerando que, muitas vezes, traços aristocráticos se misturam a experiências republicanas, até mesmo por imitação a governos estrangeiros.

O filósofo destaca em sua *Ética* a afirmação de que a vida feliz consiste no livre exercício da virtude, e a virtude, na mediania. Dessa tese central da *Ética*, a qual reafirma e traz para o âmbito da filosofia política, deduz que a melhor vida deve ser a vida média, ou melhor, em seus termos: *encerrada nos limites de uma abastança que todos possam conseguir*. O que dissera da vida prática entre os indivíduos, o filósofo importa para a reflexão sobre a comunidade e o Estado; ainda mais, o que disse da *polis* quer afirmar do governo, *que é a vida do Estado inteiro*. Aplicando a regra moral da *mediania* à dimensão da organização política, Aristóteles afirma explicitamente a importância da classe média. Qualquer sociólogo do começo do século XXI perceberá o interesse substancial e a efetiva atualidade, embora polêmica, dessa consideração.

Vale a pena acompanhar essas poucas páginas onde se afirma a importância e excelência da classe média: *Em todos os lugares, encontram-se três tipos de homens: alguns muito ricos, outros muito pobres, e outros ainda que ocupam uma situação média entre esses dois extremos. É uma verdade reconhecida que a mediania é boa em tudo*.¹⁶ Ao mesmo tempo estudioso das sociedades e filósofo da moral, Aristóteles defende claramente as virtudes da mediania também

¹⁵ Aristóteles, 1998, 187 e ss.

¹⁶ Aristóteles, 1998, 188-192.

na situação material,¹⁷ e combate, por seus defeitos, pelos vícios e problemas que propiciam, tanto a excessiva riqueza como a extrema pobreza, defendendo a conveniência da expansão da riqueza mediana: (...) *a sociedade deseja sobretudo membros iguais e semelhantes, o que só se pode encontrar na mediania; ela não poderia ser melhor governada do que por pessoas semelhantes aos que lhe deram origem. São estes os cidadãos que com mais segurança se mantêm; não desejam o que é dos outros, como os pobres, nem estimulam a inveja de ninguém, paixão comum dos pobres contra os ricos, e, não correndo risco de emboscadas, nem estando eles mesmos à espreita, vivem sem perigo.*¹⁸

É uma felicidade para a cidade que nela se encontrem apenas fortunas mediócras, suficientes.¹⁹ Se em alguns pontos parece ambígua a posição do filósofo em relação à democracia, criticada e, ao mesmo tempo, reconhecida, como parte necessária do bom regime, no entanto não fica nenhum espaço para dúvida da sua preferência pela classe média como o melhor para constituir o número dos muitos. *Em toda parte onde uns têm demais e outros nada, segue-se necessariamente que haja ou democracia exacerbada, ou violenta oligarquia ou tirania, pelo excesso de uma ou de outra.*²⁰ Portanto, repete-se o que vimos antes, a relação com a democracia é perpassada pela consciência de que, se for o governo dos muitos que estejam muito pobres, corre-se o risco de “exacerbação”, pelo que se volta a afirmar a prudência do governo da mediania. *A mediania é, pois, o melhor estado; é o único que não sofre sedições. Com efeito, não acontecem nem agitações, nem divisão, onde muitos se encontram de posse de uma riqueza média.*²¹

Há uma consideração pragmática contida nas recomendações, pois há *mais segurança nas democracias do que nas oligarquias, e elas duram mais tempo, porque os mediócras são mais numerosos e participam mais dos cargos públicos do que num Estado*

¹⁷ Talvez se pudesse dizer, deixando aparecer os preconceitos de outros séculos posteriores: uma defesa da “mediocridade”.

¹⁸ Aristóteles, 1998, 189.

¹⁹ Aristóteles, 1998, 189.

²⁰ Aristóteles, 1998, 189.

²¹ Aristóteles, 1998, 189-190.

oligárquico.²² Como a maioria das cidades possui muitos pobres e alguns poucos cidadãos muito ricos, com poucos na situação de mediania, compreende-se por que a maioria dos Estados ou são “democráticos” ou oligárquicos: *É porque neles se encontra um pouco de simples abundância e, estando os ricos e os pobres aquém e além da linha da mediania, atraem para si o governo, e se segue daí a democracia ou a oligarquia*.²³ Tais situações de grandes diferenças de situação de riqueza apresentam grande oportunidade de conflito; são perigosas para a paz social. E quando ocorrem revoltas e combates entre pobres e ricos: *Se o vencedor for o povo, ele estabelece uma democracia; se forem os ricos, faz-se uma oligarquia*.²⁴ Por isso o filósofo lamenta que jamais ou raramente tenha acontecido que *entre muito poucos povos se tenha optado por uma República média*.²⁵

Deduz-se que o filósofo considera como o melhor governo aquela república de classe média, moderada, de governo misto, quando elementos de aristocracia e democracia encontram sua combinação, quando um e outro desses regimes, dos poucos e dos muitos, é evitado, através de uma terceira solução, que é a do governo dos medianos, das pessoas que têm riqueza média, portanto, não estão expostas aos vícios dos muito ricos nem aos extremos de rebelião dos muito pobres. Porque Aristóteles expressa claramente que julga ser um erro, mesmo nas constituições aristocráticas, que se dê muito aos ricos e muito pouco ao povo. Pois, *de coisas que só têm aparência de bem resulta necessariamente um mal real, e assim o Estado arruína-se mais pela cupidez dos ricos do que pela dos pobres*.²⁶

No fim do livro, como no seu começo, volta a afirmar-se que é preciso considerar as diferenças e características de cada povo, para ver qual a combinação mais apropriada da influência, no governo, dos mais numerosos e dos menos numerosos, tendendo a ordem a tender mais para a oligarquia ou mais para a

²² Aristóteles, 1998, 190.

²³ Aristóteles, 1998, 190.

²⁴ Aristóteles, 1998, 190.

²⁵ Aristóteles, 1998, 191.

²⁶ Aristóteles, 1998, 193.

democracia. E *em todos os casos, quer se trate de fazer uma Constituição oligárquica, quer a pretendam democrática, o legislador deve prestar atenção às pessoas de condição média.*²⁷ E assim, embora seja ambígua a avaliação da democracia, e sobrem também ambiguidades em relação a outras formas de governo – o que, em parte, pode ser atribuído às aventuras dos textos ao longo do tempo, mediados por tantos tradutores e intérpretes –, parece claro que para Aristóteles o melhor governo é aquele de classe média, dando preferência a uma maioria de pessoas de riqueza mediana. Por outro lado e ao mesmo tempo, o bom governo deve ter características de um governo misto porque, para manter a paz social, deve poder dar lugar e voz e conciliar os interesses conflitantes dos poucos mais ricos e dos mais pobres, provavelmente mais numerosos. Assim deverá poder ser um governo moderado, mais exatamente, uma república moderada: *A justa moderação é reunir às instituições da oligarquia as da democracia, propondo um salário a uns e impondo uma pena aos outros. Mediante isso, o governo, em vez de estar nas mãos de apenas uma parte, será comum a todos.*²⁸

Em suas últimas considerações sobre as virtudes do *justo meio* na política, que versam especialmente sobre o regime moderado, ainda pensando o melhor governo, o filósofo reconhece que a evolução dos Estados, o seu crescimento e a sua transformação, propiciaram que o governo fosse comunicado a um maior número de pessoas, de modo que *aquilo que hoje²⁹ é chamado de República, na realidade já fora chamado de democracia* – tal como voltaria a ser chamado, séculos mais tarde, e muitas vezes ainda o é, em nossos dias.

²⁷ Aristóteles, 1998, 192.

²⁸ Aristóteles, 1998, 193.

²⁹ No tempo de Aristóteles, século IV a.C.

III

DA LIBERDADE NOS TEMPOS MODERNOS

A história da política também pode ser contada como história da aspiração à liberdade humana. Desde a emergência da filosofia política, em torno do fenômeno histórico da democracia ateniense, que nos legou a sugestão do regime de governo misto e mediano – como vimos no capítulo anterior –, até o ressurgimento das discussões sobre a liberdade, então, do indivíduo ante o poder eclesial e monárquico, no momento da afirmação do humanismo da Renascença europeia, passaram-se quase dois mil anos. Na modernidade, aos poucos se afirmaria uma ideia de liberdade, ligada à de indivíduo autônomo, com direito a discordar e a desobedecer à tradição, e essa tendência da história moderna marcaria o início de uma nova etapa da evolução da política e das ideias sobre a política.

É claro que, no milênio transcorrido entre os séculos V e XV da era cristã, como o sabem muito bem os historiadores, a vida, o intercâmbio e a luta, no centro do mundo europeu e mediterrâneo, não podem ser confundidos com nada, vazio ou marasmo. Após a fragmentação do Império Romano e as inúmeras formas de esfacelamento do poder entre os senhores feudais, dentro dos territórios sob outras influências, com as nacionalidades em formação e em confronto ou submissas a invasões estrangeiras, ao norte e ao sul, a leste e a oeste, e com as variações das formas de presença das instituições religiosas junto às econômicas, sociais e políticas, as realidades foram às vezes interpretadas como ausência de mudança e imobilismo político. Porém, é suficiente evocar o que sobrou de expressão artística e de memória das festas locais, das feiras de artesãos e comerciantes, dos movimentos dos portos, da intensa atividade dos mosteiros – inclusive e especialmente a dos copistas dos textos gregos, ou seja, fazer uma visita breve a alguns museus da Europa, para saber que aquela convicção superficial é ilusória e que os mil anos em vista foram de caminhada intensa, conflito e transformação.

Para cumprir cabalmente o que está prometido na denominação deste capítulo, pois, seria recomendável consultar as pesquisas de história e, mais que isso, verificar também nas demais ciências sociais, dentro dos limites possíveis, como a liberdade se manifestou durante aquele milênio e até os tempos modernos, nas formas de vida social e religiosa, sob a influência das diversas culturas, nas organizações e nos comportamentos dos grupos e dos sujeitos, e na ação dos indivíduos. A intenção de brevidade deste ensaio, no entanto, nos separa de tal pretensão. Este não é um trabalho de pesquisa de historiador cientista, como também não o é de filosofia em seu sentido mais estrito e acadêmico. Mesmo assim, tenho a convicção de poder afirmar com seriedade – e julgo que os livros especializados o confirmarão – não ser inteiramente verdadeiro nem justo atribuir à Idade Média a denominação de “era das sombras” ou “idade das trevas”. Basta, a meu ver, a contemplação da arquitetura gótica para reconhecer nessa denominação, pelo menos, um exagero.

Portanto, muito embora no futuro sejam previsíveis reavaliações, pois carece compreender melhor a história do espírito democrático durante o milênio medieval – por exemplo, nas experiências de comunidades religiosas particulares, ou nos primeiros burgos independentes –, penso ser plausível contar a evolução das ideias sobre a política e as formas de organização do governo, que fizeram o conteúdo dos movimentos históricos onde foi envolvida a herança da reflexão grega, saltando sobre muitas realidades do período medieval, para procurar, em torno da Renascença italiana, as vozes dos precursores modernos que reafirmaram a importância da liberdade e da política.

A interferência do cristianismo na história europeia, em sua relação com a Antiguidade tardia no fim do Império Romano e, depois, sua predominância durante os séculos da Idade Média, no mundo feudal, e a apresentação dessa interferência sobre o particular desenvolvimento da vida política e das ideias sobre a política, foram objeto de original compreensão de Hannah Arendt, da qual referimos uma interpretação no primeiro destes

ensaios.¹ A tese de doutorado da jovem filósofa, defendida ao final de seus estudos de filosofia, nos anos 20 do século XX ainda na Alemanha – antes de ser obrigada pelos trágicos eventos do nazismo, e da perseguição aos judeus, a emigrar para a França e, depois, definitivamente, para os EUA –, desenvolveu-se em torno do conceito de amor em Santo Agostinho (354-430 d.C.). A familiaridade com o pensamento e a obra de Agostinho levaria a pensadora a demonstrar, em muitas passagens de sua obra, uma avaliação clara quanto à relação do cristianismo com a política: estrangeiro no universo romano nos primeiros séculos, o cristianismo, portando suas origens no judaísmo oriental e fazendo apelo a uma volta sobre a vida interior, teria se mantido, em suas práticas e valores, um tanto alheio, distante ou independente da vida da cidade. No pensamento de Agostinho se expressaria a dimensão da interioridade, introduzindo-se por aí uma essencial novidade na história da filosofia, o que se vê também ao considerar, por exemplo, o conceito agostiniano de vontade – vontade dividida, entre o bem e o mal – que não se encontrava antes na filosofia greco-romana antiga.

Hannah Arendt considera com cuidado as interferências das dimensões culturais na filosofia ocidental – grega, romana, cristã – e interpreta a sua influência sobre a política e a consideração da política, em especial sobre o conceito e a prática da liberdade. Segundo ela, não só a filosofia medieval, mas ainda o modo moderno de conceber e postular a liberdade padeceria de uma negação da ação política. Essa negação, preparada pela desconfiança da filosofia platônica em relação à razão da *polis*,² fora longamente desenvolvida pela afirmação cristã da vida interior como a dimensão mais importante do ser humano e como sede da verdadeira liberdade.

Para dar notícia da evolução da concepção de liberdade nos tempos modernos, começaremos por esboçar aqui um desenho do pensamento político da Renascença até o Século das

¹ Ver o primeiro capítulo deste livro: “A desconfiança entre a filosofia e a política segundo Hannah Arendt”.

² Como vimos, no primeiro capítulo deste ensaio.

Luzes, pela evocação de alguns autores que representam bem aquela evolução, fazendo uma rápida incursão na história dos autores renascentistas e de seus sucessores, que voltaram a pensar as formas do melhor governo e os modos de respeitar a liberdade humana na política. Esse esboço pretende ensejar a percepção da consciência, em alguns dos pensadores mais expressivos do movimento de afirmação da democracia moderna, daquilo que é simbolizado pelas cores da bandeira francesa,³ ou seja, dos avanços, retrocessos e recuperações das conquistas da liberdade e da igualdade, no plano dos fenômenos políticos na modernidade.

Deixando de lado as ideias de dimensão política expressas durante o longo período medieval, quando se situavam no coração do fenômeno teológico-político, encontraremos a continuação da filosofia política dos atenienses, como que um seu renascimento, naquele período chamado justamente assim, de Renascença, quando se delinearam algumas das bases, até hoje em vigor, da ideia moderna de liberdade e de democracia.

De alguns pensadores da Renascença até o Iluminismo

A história da filosofia política moderna, como algo de novo e diferente da filosofia política antiga, começa a definir-se dentro daquele movimento criativo – nas artes, nas ciências, na filosofia – que acompanha o tempo das grandes navegações e das descobertas dos continentes escondidos além do Velho Mundo, quando se quebra a visão de mundo fechado europeu que predominara nos séculos da Idade Média, e quando começam a

³ Ao acompanhar o pensamento de Ernst Bloch (1885-1977), durante a elaboração de escritos anteriores, acostumei-me a ouvi-lo referir-se às “cores da bandeira tricolor” para indicar as lutas pela liberdade e pela igualdade da história política ocidental moderna. Os três filmes do conjunto *Trois Couleurs*, de Krzysztof Kieslowski, lembram que “a liberdade é azul”, “a igualdade é branca” e “a fraternidade é vermelha”. Já em nosso tempo, quando a ideia de democracia se recompõe com vistas ao reconhecimento da diversidade, talvez se deva inovar o famoso lema, e a nova cor a simbolizar a diversidade será uma cor complexa, onde aquelas três, básicas, se encontrem.

delinear-se os Estados modernos, aos que as ideias correspondem e, às vezes, antecipam, noutras, sucedem e expressam.

A filosofia política na Renascença faz mediação entre a filosofia política clássica – antiga, greco-romana, continuada pela medieval, sobretudo cristã (mas não só) – e a moderna. Ali se elabora a transição e a evolução para uma nova maneira de ver a política. Sou tentada a associar três nomes de pensadores que viveram em torno desse período de transição, dois na Itália e um na Inglaterra, países que, um após o outro, dividiram a liderança das transformações da época no plano material e cultural, e assim, também, no da filosofia política: Dante Alighieri, Thomas More e Nicolau Maquiavel, cuja forma adjetiva do nome adquiriu uma conotação pejorativa que já inclui sua crítica do ponto de vista moral. De todo modo, nesses três exemplos marcantes – Dante, More e Maquiavel – colhem-se concepções muito diversas que, também de modo distinto, causaram, todas, em seu tempo e situação, reação e escândalo.

Sempre louvado como poeta e autor da sua genial e famosa *A Divina Comédia*, contudo, para a filosofia política, a obra principal de Dante Alighieri (Florença-Itália, 1265-1321) é *Monarquia*, publicado em 1313. Na monarquia, segundo Dante, a finalidade da organização da cidade e do governo é a paz, a concórdia, em vista da felicidade dos cidadãos – no que se mostra o seu débito aos pensadores de Atenas, sobretudo Aristóteles. A memória do pensamento aristotélico é transformada através da tradição cristã que se lhe acrescenta e, assim, em Dante, a paz, que é o meio para a felicidade coletiva e o fim da ação política e do governo, exige a união do povo com o imperador, com o papa e, em última análise, com Deus. Por isso, a monarquia é o bom caminho e o melhor governo, porque possibilita a unidade, portanto, a paz.

Os escritos de Dante Alighieri tomam seu sentido quando situados no coração da tradição peninsular católica, com sua herança filosófica e teológica; portanto, parece correto deduzir que não se compreende bem o começo da modernidade e o pensamento renascentista sem lembrar o pensamento que lhes antecedeu, sobretudo, de São Tomás de Aquino, cuja obra

gigantesca realizou a grande síntese da filosofia dos autores gregos antigos com os ensinamentos da fé e da teologia cristã, constituindo-se num final que foi também um começo, pois, sob alguns aspectos, São Tomás pode ser considerado como um precursor dos modernos.⁴ Na obra de filosofia política de Dante ecoam ideias dos filósofos gregos unidas a conteúdos dos filósofos medievais, na descendência de Tomás, que tinha uma visão benévola e positiva da monarquia em vista da unidade, que parecia favorecer algo da aspiração moderna à liberdade, essa que também se insinuava na reflexão política de Dante,⁵ partidário de que o papa tivesse uma posição menos preponderante em relação ao Imperador.⁶

Por sua parte, a obra principal de Thomas More (Inglaterra, 1478-1535), que também assinava como Thomas Morus, foi *Utopia*, publicada em 1516. Como já vimos em escrito anterior,⁷ *Utopia* não é apenas uma proposta ingênua de um mundo perfeito e sem problemas, apresentada sob a forma literária de um romance de Estado ou como uma ficção, marcada pelas fantasias alimentadas pelas muito reais navegações da época. *Utopia* foi, através de uma forma de escrita em “via oblíqua”, um modo indireto de fazer a crítica da vida social e política da Inglaterra de sua época e, nesse sentido, pode ser lida como uma obra de filosofia política. Por esse romance político, em que o autor descreve uma ilha de felicidade, supostamente descoberta

⁴ Uma afirmação próxima a essa lembro ter ouvido de meu então orientador da dissertação de mestrado, Prof. Luis Alberto De Boni, durante os seminários do Curso de Mestrado em Filosofia na UFRGS, no início dos anos 80 do século XX, em Porto Alegre.

⁵ Ver a Introdução escrita por Claude Lefort à publicação francesa de *Monarchie*.

⁶ Ver Afonso Arinos de Mello Franco, in *Pensamento político no Renascimento*, citado na epígrafe geral do referido livro de Dante por Hernâni Donato, Editora Ícone, p. 7.

⁷ Ver o capítulo I de *Trabalho e utopia na Modernidade – de Thomas More a Paul Lafargue* (Movimento/Nova Harmonia, 2011), e também o verbete sobre More in *Dicionário de Filosofia Política*, Unisinos, 2010.

no meio do oceano por um navegador português,⁸ também ressoam ideias próprias da filosofia cristã medieval que mantivera e cristianizara a herança da filosofia grega ateniense, de modo que a finalidade da cidade bem ordenada é a felicidade dos cidadãos para que possam louvar a Deus. Por outro lado, a paz e a felicidade decorrem de uma boa organização com justiça, no que está contida a proposta da boa distribuição do trabalho como da riqueza. A monarquia com justiça é o que vai possibilitar paz e felicidade do povo, e ambas se desenvolverão, do plano material ao espiritual.

Todavia, o terceiro representante desse trio fundador foi provavelmente quem exerceu maior influência sobre a evolução das ideias políticas modernas. Como é bem conhecido, uma vez que sua fama, embora ambígua e, em certo sentido, negativa, se conserva muito viva ainda hoje, a obra principal de Nicolau Maquiavel (Florença-Itália, 1469-1527) foi *O príncipe*, publicado em 1532. Em alguns momentos, pode-se ter a impressão de estar num mesmo modo de pensamento dos outros seus conterrâneos ou contemporâneos, porque o universo que os cerca é o mesmo e porque, de fato, estava ainda imerso na mesma tradição, sendo que a preocupação com a paz, também nesse caso, é preponderante. Porém, no livro de Maquiavel dá-se um salto na reflexão, que abandona sua dependência da ética e da virtude individual, das virtudes morais e religiosas, para pensar como buscar a paz através da força do poder humano e mundano. Em vez de reafirmar a finalidade da paz à qual servirá o poder do bom monarca, a finalidade da política aparece em primeiro plano como a consolidação do poder do príncipe, mesmo se este se mantém como um meio para alcançar a paz; e assim o poder vai afirmar-se como o principal objeto da reflexão. A paz pressupõe a submissão do povo e o poder forte; o poder do príncipe é o caminho que possibilita a paz; portanto, há que pensar como fortalecer o poder do príncipe.

⁸ Por esse detalhe já se mostra o impulso dado no sentido da produção de utopias, própria da era moderna, pelo encontro da civilização europeia com os nossos povos descobertos no Novo Mundo, como resultado das navegações da época.

Maquiavel nasceu em Florença, no seio de uma família de funcionários da pequena nobreza, e teve seu destino pessoal associado a essa cidade italiana, cuja política ocupou sua vida e preocupação, sendo a inspiração de sua obra maior. Naquele período da Renascença, embora fosse o centro do progresso artístico e científico, a Itália se encontrava dividida em vários pequenos Estados, e era também cena de conflitos entre os seus poderosos vizinhos da França e da Espanha. Maquiavel serviu à república instalada em Florença ao serem vencidos os Médicis pelos franceses; mas, na retomada do poder pelos Médicis com o apoio dos espanhóis, foi destituído, preso, torturado, e afastado de Florença para um tempo de exílio em San Cassiano, onde se dedicou a escrever, ali nascendo alguns de seus escritos mais famosos, entre os quais *O príncipe*.

O pensador exilado no seu retiro sonhava com uma Itália pacífica e forte, porque unida; e unida em torno de um chefe poderoso, porque sábio. Observando a realidade política em volta e considerando também os relatos de momentos importantes da história europeia, em seu famoso livro dá conselhos ao chefe de Estado, de modo que esse possa consolidar o seu poder e levar a Itália à união, à ordem, à paz e, assim, à restauração da grandeza perdida com a decadência do Império Romano. Tendo como objetivo o poder do governante, mas com vistas à união, à grandeza e à paz da Itália, Maquiavel escreveu pérolas de pragmatismo político que se imortalizaram de modo duvidoso, tais como a afirmação de que “os fins justificam os meios”, frase polêmica que lhe foi atribuída por intérpretes e, ao se tornar célebre, granjeou-lhe perene má fama imerecida. O pragmatismo político de sua doutrina merece em parte as conotações negativas do adjetivo “maquiavélico”, mas apenas em parte, pois tais conotações não se aplicariam ao todo da atuação do cidadão e escritor florentino. Até hoje políticos e estudiosos o lêem e, com certeza, se reconhecem e inspiram em suas análises e recomendações ao príncipe,⁹ o que não deixa de ser significativo

⁹ Entre os muitos estudiosos de Maquiavel, destaca-se especialmente Claude Lefort, cuja longa tese *Le travail de l'oeuvre machiavel* (Gallimard, 1986), de modo paciente e sutil, traz uma luz muito especial sobre o sentido da obra do

do que ali brota de conhecimento da realidade das relações e da alma humana, embora encerre o risco de consequências imprevisíveis.

O próprio uso da palavra “Estado” teria se imposto por influência de Maquiavel, através da difusão e do prestígio de *O Príncipe*. As pesquisas sobre o uso da palavra na linguagem da época mostram que, no momento de *O Príncipe*, já ocorrera a mudança do significado de *status*, e a sua passagem de “situação” para “Estado”, no sentido moderno da palavra na teoria política.¹⁰ Isso é um pressuposto necessário para que Maquiavel pudesse começar *O Príncipe* com a seguinte frase: *Todos os Estados, todos os domínios que imperaram e imperam sobre os homens, foram e são ou repúblicas ou principados.*¹¹

Contudo, seria através do *trabalho da obra maquiavel*¹² que o termo “Estado” iria, pouco a pouco, substituir, através de um longo percurso, os termos tradicionais com que até então fora designada a máxima organização de um grupo de indivíduos sobre um território em virtude de um poder de comando: *civitas*, tradução do grego *polis*, e *res publica*, com o qual os escritores romanos designavam o conjunto das instituições políticas de Roma, justamente, da *civitas*.¹³

Não foram, com certeza, exclusivamente as ideias desses pensadores, filósofos ou políticos do humanismo renascentista, que trabalharam no sentido da abertura para uma nova forma de organização estatal, e de liberdade para os indivíduos diante da coletividade, bem como para os leigos diante do Estado ligado à religião – abertura que se pode dizer inaugural para a era moderna.

pensador florentino. No Brasil, seu discípulo, Newton Bignotto, sobretudo em *Maquiavel republicano* (Loyola, 1991), faz uma complementação digna da interpretação do mestre.

¹⁰ Cf. Bobbio, *Estado, governo, sociedade*, 2011 (1985), “O nome e a coisa”, 65.

¹¹ Bobbio, *idem*; ref. Maquiavel, 1513/1977, 5.

¹² Isso aparece bem no livro de Lefort, *Le travail de l'oeuvre machiavel*, 1ª ed, 1972; 2ª ed, 1986.

¹³ Bobbio, 2011, 66.

Os movimentos religiosos de reforma da Igreja, cada um ao seu modo, com todas as diferenças inegáveis que existiram entre suas diversas tendências, de acordo com as teses dos diversos líderes e teólogos reformadores – por exemplo, Martinho Lutero, João Calvino e Thomas Müntzer –, sem dúvida, também contribuíram, profundamente, para o que chamamos aqui, de modo intuitivo, de liberdade moderna. Penso mesmo haver motivos para crer que, sobre as práticas sociais e políticas, as crenças religiosas tenham sido tão influentes quanto a história das ideias, assim como o foram sobre os fenômenos da economia, conforme defendeu Max Weber em sua clássica obra a respeito.¹⁴

De todo modo, é preciso registrar o fato de a nova orientação doutrinal da época, no caso da maioria dos reformadores, haver incentivado o estudo da Bíblia pelos fiéis, autorizando a interpretação livre do crente, sem condicionar o seu entendimento à interpretação oficial da teologia ligada à hierarquia sacerdotal. Esse fato, do incentivo à liberdade de interpretação individual dos textos da tradição bíblica, deve ter sido muito importante para a construção da liberdade de consciência e de pensamento modernos, tanto que pode ser considerado um marco, pois elevaria a discussão filosófica, também sobre os fenômenos mundanos e políticos, para um novo patamar, com uma nova dimensão de liberdade.

Nos séculos seguintes após Maquiavel, o olhar da reflexão sobre a política se deslocaria da felicidade, ou do bem comum, para a questão do exercício do poder, isto é, para a preocupação com a conservação e com a distribuição do poder, ainda que esse fosse buscado como um meio, para estabelecer-se a paz que fortaleceria o país, seja para garantir a convivência ordeira dos súditos, seja com a finalidade de dar condições à liberdade dos indivíduos, ou para a realização da vontade geral do povo.¹⁵

¹⁴ Refiro-me, é claro, a *Ética protestante e "espírito" do capitalismo* (1ª ed., 1904; 2ª ed. rev., 1920; edição brasileira de Antonio Flávio Pierucci, Companhia das Letras, 2004).

¹⁵ Finalidade de Rousseau.

Desse modo, Maquiavel, Hobbes, Locke e Rousseau podem ser considerados os grandes clássicos fundadores da filosofia política moderna europeia, concebida como ciência do poder, que vai exercer sua influência na ação prática. Maquiavel foi o precursor. Nos séculos que se lhe seguiram, os chamados *contratualistas* dariam continuidade à obra do pensamento político moderno – de modo muito especial os ingleses Thomas Hobbes e John Locke, e o escritor e filósofo de Genebra Jean-Jacques Rousseau, que, pela cultura e o tempo, pode ser considerado como um pensador de transição para o Iluminismo francês, assim como seria Montesquieu, mais ligado à questão própria do Direito, mas que também escreveu sobre a forma de determinar a organização do Estado moderno.

Nesse mesmo contexto histórico e, de certo modo, “reinando” sobre a filosofia do século das Luzes, como expoente máximo da *Aufklärung* alemã,¹⁶ não podem ser esquecidas as ideias sobre a cidadania e sobre a organização política – inclusive, internacional, do grande filósofo idealista Immanuel Kant (1724-1804).¹⁷ Porém Kant não é sempre incluído na história da filosofia política moderna, sobretudo não o é do mesmo modo nem na ordem de associações que leva a indicar os demais pensadores *contratualistas*. Talvez isso se dê por ser muito evidente que o centro da filosofia prática kantiana se encontra antes na ética do que na política,¹⁸ e isso, no quadro de uma excepcional filosofia transcendental, sobre a questão dos limites do conhecimento.

Já os pensadores nomeados como *contratualistas* – Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu –, mesmo quando

¹⁶ Assim se chamou o Iluminismo na Alemanha: *Aufklärung* = Esclarecimento.

¹⁷ Nossa pensadora aqui já citada por mais de uma vez, Hannah Arendt, desenvolveu estudos sobre a filosofia política de Kant, que exerceu forte influência sobre o seu pensamento. Infelizmente, não contamos propriamente com um livro acabado sobre o tema, mas sim com aulas e conferências publicadas postumamente, em *Lições sobre a filosofia política de Kant*, cuja tradução brasileira foi editada em 1993.

¹⁸ As ideias de Kant no plano da moral serão abordadas, embora rapidamente, no capítulo VI deste trabalho.

desenvolveram trabalhos importantes sobre outros domínios filosóficos, permanecem na memória dos estudiosos como filósofos da política e, nesse domínio, constroem novas maneiras de ver mais próximas de uma reflexão “científica”, menos dependentes da filosofia moral. Tecem os fundamentos do pensamento do Estado nacional moderno que se afirma naqueles primeiros séculos da modernidade, mesmo se os seus modos particulares de pensar e de idealizar a boa organização da sociedade e do Estado fossem, em muitos aspectos, diferentes entre si, chegando mesmo, em alguns aspectos, a serem opostos.

Thomas Hobbes (1588-1679), eminente filósofo representante da escola fundadora da ciência moderna chamada de empirismo inglês, também se tornaria o primeiro grande nome da filosofia política *contratualista*. Biógrafos o caracterizam como um “melancólico contemplativo” – o que, associado ao conhecimento de sua vida junto ao centro do poder na Inglaterra de seu tempo, poderia ajudar a entender suas teses políticas. Sua obra-prima, o *Leviatã* – onde desenvolve ao mesmo tempo uma teoria do conhecimento, uma teoria jurídica, uma teoria política e uma teologia –, foi publicada em Londres em 1651.

As teorias de Hobbes partem de uma concepção que se pode dizer como “pessimista” sobre a natureza humana. Os homens em estado de natureza ameaçam-se mutuamente; os desejos individuais se opõem e não se deixam harmonizar de forma espontânea. Como o objetivo é garantir a vida, é preciso acertar um contrato civil baseado na lei, na hierarquia e na força da autoridade, que se contraponha e reprima a natureza humana individual agressiva, possibilitando o convívio ordeiro porque submisso à lei e ao soberano. A interpretação mais negativa das tendências naturais dos homens leva a uma teoria do poder absoluto em prol da ordem, da vida protegida pela ordem imposta. Paradoxalmente, isso supõe um contrato aceito pelos cidadãos, dos quais se reconhece a liberdade individual. Cada cidadão há de livremente transferir ao governante sua liberdade, para que o Estado seja fortalecido, as leis respeitadas e, por essa transferência, o convívio possa ser pacífico. Assim, do medo, alimentado pela convicção de *o homem ser lobo do homem* –

expressão que muitas vezes lhe é atribuída, mas que deve ter sido tomada de empréstimo a antigo pensador romano —,¹⁹ Hobbes deduz racionalmente a necessidade da ordem autoritária e do poder absoluto do governante.²⁰

Como Maquiavel, também Hobbes teria sido injustiçado pela história das ideias políticas, quando lhe é atribuído legitimar uma forma de Estado avesso às liberdades e garantias individuais. Pois, como muitos modernos, Hobbes teria pensado o Estado a partir do problema da liberdade, de tal modo que se poderia considerar sua obra de filosofia política como um ensaio sobre a liberdade: especificamente, sobre a liberdade natural; sobre os fundamentos da liberdade do Estado, a soberania; e sobre a liberdade civil, ou seja, a liberdade dos cidadãos.²¹

Próximo a Hobbes, mas pensando de um modo muito distinto, o filósofo holandês Benedito ou Baruch Espinosa (1632-1677) é um dos pensadores da mesma época que apresentava, em sua filosofia política, interessante contraste com Hobbes, justamente na questão da liberdade. Norberto Bobbio nos convida a considerar esse contraste.²² Ao comparar-se Espinosa com Hobbes, compreende-se a razão pela qual, embora partindo da mesma visão realista do poder e do mesmo modo de conceber a fundação do Estado, no que se refere ao confronto entre as várias formas de governo, o filósofo holandês acabou por sustentar a tese diametralmente oposta à de Hobbes, preferindo recomendar a democracia em lugar da monarquia, assim se opondo não só a Hobbes, mas também ao que era mais comum entre os filósofos do seu tempo e, mesmo, entre os filósofos de todas as épocas anteriores.

¹⁹ Aparentemente, a frase teria sido de Boécio (480-525).

²⁰ No Brasil, contamos com os trabalhos do professor Renato Janine Ribeiro sobre Hobbes, como, por exemplo, *Ao leitor sem medo* (UFMG, 1999). Sobre a questão específica da liberdade em Hobbes, dispomos também do ensaio de Júlio Bernardes, intitulado: *Hobbes e a liberdade* (Zahar, 2002).

²¹ Bernardes, J. 2002, 7.

²² Cf. Bobbio, *Estado, governo, sociedade*, 144.

Pertencente a uma família judia emigrada de Portugal para a Holanda, em fuga da perseguição da inquisição, Espinosa, cujas obras haviam sido incluídas no Índice romano, por sua liberdade de pensamento recebeu também punição pela sinagoga de Amsterdam. Contudo, apesar de viver apenas até os 44 anos, teve a oportunidade de fazer a experiência do reconhecimento por parte dos demais filósofos seus contemporâneos, sendo honrado e respeitado como grande escritor e pensador. A obra que deve ser lembrada aqui, para os fins deste breve panorama da história da ideia de liberdade na filosofia política moderna, é o *Tratado teológico-político*, publicado pela primeira vez em 1670.

A filósofa brasileira Marilena Chauí trabalhou na direção que Bobbio sugeria, realizando a comparação entre Espinosa e Hobbes.²³ A palavra do próprio filósofo holandês é citada para afirmar que a diferença entre Espinosa e Hobbes se fundamenta na sua diferente concepção do direito natural e de sua relação com o direito civil. Pela distinta compreensão da relação entre direito natural e direito civil se esclareceriam as diferenças entre os dois filósofos, bem mais numerosas e decisivas do que as suas semelhanças, de tal modo que se poderia assim entender por que a conclusão de ambos foi oposta: no caso de Hobbes, em favor da monarquia, como o melhor instrumento para a realização do melhor Estado; no caso de Espinosa, em favor da democracia, como o mais natural dos regimes políticos.²⁴

Compatriota de Hobbes e contemporâneo de Espinosa, John Locke (1637-1704), entre diversos outros nomes mais discretos, sucedeu a Hobbes na filosofia inglesa, na proximidade dos centros de poder da Inglaterra do século XVII. Como seu antecessor, associava a elaboração filosófica sobre a ciência, onde se situa seu célebre *Ensaio sobre o entendimento humano*, com a

²³ Marilena Chauí dedicou uma obra de grande fôlego ao pensamento de Espinosa: *A nervura do real* (Companhia das Letras, 1999), e publicou *Política em Espinosa* (Companhia das Letras, 2003). Neste, no último capítulo, oriundo de comunicação apresentada durante o Simpósio Hobbes na USP em 1979, a autora se dedica, justamente, à comparação entre Hobbes e Espinosa.

²⁴ Ver Chauí, “Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa”, in *Política em Espinosa*, p. 289 e seguintes.

reflexão sobre a organização do Estado. Em sua filosofia política, também como Hobbes, Locke parte de uma teoria da evolução humana do estado de natureza para o estado de sociedade civil, mediado pelo estabelecimento de um contrato legal; contudo, possui uma visão mais benévola da natureza humana e da tendência espontânea à sociabilidade, pelo que suas análises são permeadas por maior otimismo, e suas propostas, mais liberais. Pode-se considerar John Locke como um dos primeiros defensores do que se chamou de liberalismo político. Suas teses sobre a vida civil e moral e a organização política se encontram, sobretudo, nos *Dois tratados sobre o governo* (1660-1661). A origem da sociedade política reside numa convenção em que os homens decidem constituir uma comunidade política, logo, o pacto social é o atestado de nascimento do corpo político. Por isso, a sociedade civil preserva sua autonomia em relação ao governo político; é na unidade prévia da comunidade que repousa a unidade do corpo político, e não mais, como em Hobbes, na pessoa do soberano. Para Locke, a monarquia absoluta se acha excluída das formas de governo civil.

A liberdade é o centro do pensamento liberal de Locke, mas o fato de que se deva considerá-lo como o mais legítimo representante do liberalismo político, no entanto, não significa nem que se tenha, naquele período histórico, reencontrado o conceito antigo de liberdade – tal como o delinearía Hannah Arendt, conceito que refere a liberdade à ação humana – e, portanto, tenha-se procedido de imediato a uma revalorização da política, nem tampouco que se tenha logo expandido o acesso às liberdades econômicas ou políticas a grande número de cidadãos. Tanto o caminho da história das ideias como o dos movimentos pela conquista das liberdades e dos direitos concretos dos cidadãos foi mais longo e irregular. Contudo, parecia abrir-se uma nova exigência de liberdade individual e coletiva nos primeiros séculos da modernidade, ainda que muitas vezes na inquietação, na incoerência e no sofrimento e, com certeza, como efeito da abertura de horizontes, no diálogo com as culturas entrevistadas no Novo Mundo, ante o qual o Velho se refletia.

Na geração seguinte à de Locke, a Europa receberia a contribuição de um filósofo e escritor instintivo, quase indisciplinado,²⁵ que repercutiria em seu tempo de tal forma que mudaria o caminho das ideias, das ciências e das lutas políticas: Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), que hoje sabemos ser um dos nomes mais importantes da história das letras europeias do século XVIII. Sua relação com o Iluminismo francês foi contraditória mas crucial. Nascido em Genebra, Rousseau foi interlocutor, ou melhor, opositor de Voltaire, na Suíça e na França, e hóspede de Hume, na Inglaterra, travando polêmicas marcantes e desafiando a desmedida valorização da razão, tão em voga no seu tempo. Seus escritos contaram com o interesse e a leitura atenta de Kant, o que por si só define o seu lugar na filosofia iluminista.

O conhecimento sobre o homem e o desenvolvimento das ciências humanas, que até então assim nem se chamavam, não permaneceriam os mesmos depois da obra ensaística desse *viajante solitário*. A partir de sua romântica idealização da natureza original do homem, representada na referência ao “bom selvagem” – imagem expressiva de que o encontro dos homens de nossos trópicos exercia influência sobre o pensamento europeu –, e extremamente sensível às mazelas e injustiças da sociedade industrial burguesa, Rousseau levaria a filosofia política a dar uma guinada notável, abrindo o caminho que seria trilhado depois pelo socialismo utópico, de figuras da estirpe de Charles Fourier, bem como por Karl Marx e o marxismo, e estimulando o desenvolvimento dos estudos críticos da sociedade, das ciências sociais, dos movimentos emancipatórios; ou seja, dando origem a uma imensa descendência de produções, práticas e teóricas, que até hoje inspiram transformações na vida social. Especialmente a pedagogia, ou melhor, a ciência e a filosofia da educação, a partir do *Emílio*, começaram uma nova história, através de uma forma peculiar de ligar formação e aprendizagem com a própria vida.

²⁵ Daqueles que Ernst Bloch talvez classificasse como filósofos “irregulares”, que não são menos fecundos como filósofos.

Talvez Rousseau seja ainda mais importante para nossa compreensão dos caminhos e descaminhos da ideia de igualdade na época contemporânea – o que abordaremos no próximo capítulo, mas com certeza o pensador de Genebra também faz parte, de maneira particular, dos construtores da ideia moderna de liberdade. Introduzindo a reflexão sobre a questão política pela consideração da evolução do estado de natureza para o estado civil, tal como Hobbes e Locke, e, também como eles, afirmando e pretendendo revisar o *Contrato Social* (1762), Rousseau se inclui, sem dúvida, entre os pensadores políticos chamados *contratualistas*. Porém, diferencia-se radicalmente de Hobbes por apresentar uma avaliação inversa da natureza humana primitiva; por outro lado, diferencia-se de Locke por não participar de modo tão otimista da confiança na sociabilidade natural e no acerto espontâneo das liberdades individuais. Nem absolutista nem propriamente liberal – talvez, antes, conservador, no sentido de idealizador do passado –, Rousseau também busca a forma ideal da liberdade humana e deposita sua esperança no contrato jurídico e político que represente a vontade geral do povo, com isso sugerindo as bases de um Estado popular forte, pelo que tem sido associado com algumas das experiências socialistas de cunho autoritário.

Na proximidade de Rousseau, com uma origem social diferente e uma influência igualmente distinta, mas dentro do mesmo universo da cultura francesa, situa-se a contribuição de Montesquieu. Charles-Louis de Sécondat, barão de La Brède e de Montesquieu (1689-1755), escreveu várias obras²⁶ que influenciaram o pensamento político e a moderna filosofia do direito. Objeto de elogios e de críticas desde sua publicação, seus livros tiveram uma “fortuna diversificada”,²⁷ o que não é excepcional no domínio das ideias políticas; porém, hoje é reconhecido como um precursor, não só na filosofia do direito como também da sociologia moderna. Tendo visitado a Inglaterra e observado as mudanças políticas que em seu tempo ocorriam

²⁶ Das quais as principais são *Cartas persas* (1721), *Considerações sobre as causas da grandeza e da decadência dos romanos* (1734) e *Do espírito das leis* (1748).

²⁷ Conforme Arno Wehling, *Dicionário de Filosofia Política*, 2010.

na ilha, onde se efetivava uma ampliação da liberdade política, Montesquieu, especialmente em *O espírito das leis*, assume o papel de ponte entre o pensamento político inglês e o Iluminismo francês.

De acordo com as preocupações de sua época, Montesquieu pensava as questões clássicas da filosofia política com preocupação pela melhor forma de governo, mantendo viva essa tradição, mas com senso de realidade e, portanto, olhando para o plano do concreto e do desejável na experiência. Um bom governo, apoiado nos três poderes, não é pensado como um ideal distanciado da realidade. Na descendência da inclinação aristotélica pela observação das constituições e experiências concretas, Montesquieu elabora recomendações para o aperfeiçoamento do regime existente, inspirando-se no modelo que se desenvolvia na Inglaterra do seu tempo. As ideias sobre a dinâmica entre os três poderes – poder judiciário, legislativo e executivo – não nasceram pela primeira vez da pena de Montesquieu, pois já estavam prefigurados mesmo nos escritos antigos; e, em seu tempo, já haviam sido objeto de atenção dos trabalhos de John Locke, por exemplo. Contudo, em Montesquieu, o pensamento indaga e tenta responder à questão propriamente política, nisso residindo sua especificidade e o grande valor de sua contribuição, para uma época em que a reflexão, desde Locke e Rousseau, e em muitos de seus continuadores, tornava-se especialmente sensível às dimensões econômicas e sociais da liberdade.

Outras vozes do Século das Luzes, do movimento inspirador da Revolução Francesa, mereceriam ser incluídas no registro dos caminhos da ideia de liberdade no século XVIII, e nomes como Voltaire (1694-1778), cuja ampla obra defendeu tão insistentemente as liberdades políticas e deu combate à intolerância religiosa; como Denis Diderot (1713-1784), Jean D’Alembert (1717-1783) e Nicolas de Condorcet (1743-1794), precisam ser pelo menos nomeados entre os colaboradores importantes dessa construção, paulatina e coletiva. Por outro lado, é também indubitável que os ideais de liberdade subjacentes à Revolução Gloriosa (1688), que estabeleceu a Constituição

Inglesa, e à Revolução Francesa (1789), que atingiu o coração do regime das monarquias absolutas e espalhou um movimento de superação dos privilégios das nobrezas para muitos quadrantes do planeta, tiveram seus correspondentes, se não seus antecessores, nas lutas de independência na América, na Revolução Americana (1776), que deu origem aos Estados Unidos da América do Norte. Esses fatos me parecem não ser suficientemente afirmados no relato predominante dos eventos daquela época e, com certeza, para a compreensão da evolução da ideia de liberdade na era moderna, seria muito inspiradora a rememoração dos feitos e das ideias dos chamados *pais fundadores* dos Estados Unidos da América, como George Washington e, talvez ainda mais especialmente, de Thomas Jefferson, a quem se atribui a maior responsabilidade na redação da Constituição Americana.²⁸ Todavia, se saíssemos do plano dos principais nomes na história da filosofia política que se narra ligada ao contexto europeu, esse ensaio se abriria para uma nova e imensa tarefa, pois precisaríamos visitar o nosso continente esquecido ao sul do Equador, fazendo menção e reverência às corajosas, ainda que poucas, vozes latino-americanas. Esse esforço ficará reservado para outra pesquisa; pois nem o primeiro nem o segundo percurso serão possíveis neste texto que deve encaminhar nossa reflexão para as questões contemporâneas.

A liberdade individual conforme John Stuart Mill

Para continuar a peregrinação pelos caminhos modernos do conceito de liberdade, faremos um destaque especial a um nome do século XIX europeu, que já carrega o “ar do tempo”, que seria o da afirmação da reivindicação da igualdade social e econômica, mas ainda é um marco na literatura e na reflexão

²⁸ Aqui devemos referir, mais uma vez, a uma obra de Hannah Arendt, seu livro *Ensaio sobre a revolução*, onde se ocupa em pensar o fenômeno moderno da revolução, mas também tem ocasião de abarcar com seu olhar e originalidade de interpretação os diversos eventos históricos modernos que assim se chamaram – da Revolução Americana (1776) e da Revolução Francesa (1789) até a Revolução Russa (1917).

sobre a liberdade política, ou seja, o escritor e filósofo inglês, John Stuart Mill (1806-1873). A obra de Stuart Mill abarca as diversas disciplinas filosóficas e, como era também o caso de Hobbes e Locke, vai da lógica e da epistemologia até a filosofia moral, filosofia da religião e filosofia política, na qual o livro mais conhecido, provavelmente, é *Utilitarismo* (1861). Devemos também a Mill um dos poucos ensaios escritos por filósofo sobre a condição feminina e solidário com a luta pela independência civil das mulheres, talvez o único escrito por um grande filósofo do gênero masculino: *A sujeição das mulheres* (1869), que, segundo o próprio autor na apresentação do livro, recebeu importante colaboração de sua esposa, Harriet Taylor, falecida pouco antes da publicação de *Sobre a liberdade* (1859), que lhe foi dedicado.

Sobre a liberdade parece-me ser passagem obrigatória para completarmos o presente capítulo. Mill não ignora que o assunto já fora bem considerado, pois os três séculos que o antecederam tiveram na questão da liberdade o centro das atenções das mentes políticas e filosóficas. Portanto, não pretende ensinar o inteiramente novo nem colocar questões desconhecidas. Traz à discussão o que lhe parece ainda não ter sido suficientemente compreendido, ou estar sendo alvo de mal-entendidos, seja por escassez de diálogo, pela influência de interesses não confessados, ou por resistências naturais enraizadas nos costumes. Assim, as diferentes dimensões e relações que envolvem a questão da liberdade são jogadas como num caleidoscópio, onde se formam inesperadas figuras pela associação dos diversos fragmentos.

Em franca tomada de posição pela liberdade de pensamento e de discussão, no segundo capítulo do livro, o filósofo defende a razoabilidade, o direito e a utilidade da discussão livre de ideias e de opiniões, sem repressão de nenhuma espécie a qualquer posição ou atitude religiosa; repressão que ele espera não volte nunca mais a ser tão frequente ou grave quanto foi no passado, antes da defesa persistente da liberdade de pensamento, de crença, de imprensa, posta em leis e nos costumes da Inglaterra, contexto que envolve, como numa moldura, os seus argumentos.

Ao insistir na conveniência e na justiça de respeitar-se a voz daqueles que parecem negar as convicções respeitáveis de uma época – os “deuses da cidade” –, Mill refere-se a exemplos muito fortes: O primeiro, do filósofo Sócrates, o grande mestre da Escola de Atenas, que devotava sua vida à busca da sabedoria e da verdade, e permaneceu vivo na história escrita pelos filósofos de seu tempo como o melhor dos atenienses, mas que, ainda assim, foi julgado e condenado, acusado de corromper a juventude, por não crer nos “deuses da cidade”.²⁹ E, a seguir, evoca o exemplo máximo de Jesus Cristo, milagroso e amado pelo amor e a misericórdia de sua pregação, cuja aura e o testemunho marcariam a história dos milênios a seguir, e que, ainda assim, foi acusado, preso, humilhado e crucificado, julgado blasfemo por afirmar sua misteriosa filiação e inspiração divina.³⁰ Mill ainda chama atenção para um terceiro exemplo, o do imperador e filósofo romano Marco Aurélio, homem virtuoso e sábio, com poder sobre imenso império que se identificava com o mundo conhecido do seu tempo, e que cometeu o erro da intolerância perseguindo cristãos, cuja doutrina, no entanto, aproximava-se muito da de suas convicções.³¹

Por tais exemplos, tão importantes e expressivos, por sua significação histórica e para a vida espiritual e intelectual da humanidade ocidental, o autor busca mostrar o quanto é questionável a ideia de reprimir a expressão de novas formas de crenças e convicções ou opiniões, porque julgadas falsas, talvez apenas por serem novas e não suficientemente conhecidas. E ao continuar a defesa da liberdade de pensamento e de expressão, das crenças e ideias que se opõem às convicções dominantes de uma época, que por isso parecem ameaçar a manutenção de uma harmonia cultural que a sociedade – em sua classe dominante ou, talvez mesmo, na maioria de seus membros – deseja manter, Mill argumenta que na discussão entre posições distintas é onde se desenvolve o espírito e a prontidão intelectual de um tempo e de

²⁹ *Sobre a liberdade*, tradução brasileira de 1942, 55.

³⁰ *Sobre a liberdade*, tradução 1942, 56.

³¹ *Sobre a liberdade*, tradução 1942, 57.

um povo, quando mesmo pessoas de inteligência média podem ter acesso à dignidade de seres pensantes.³²

Para ilustrá-lo novamente por exemplos históricos significativos, refere-se ao desenvolvimento científico e cultural havido na Europa logo após a Reforma; ao movimento de ideias na classe culta do continente na última metade do século XVIII; e à fermentação intelectual da Alemanha no período do Romantismo.³³ Argumentos bem exemplificados se complementam: de um lado, o de que mesmo as melhores contribuições, em doutrinas espirituais e morais, podem parecer ameaçadoras quando são novas e não bem compreendidas, de modo que só mais tarde a sua repressão vem a ser percebida como injusta e irracional; de outro lado, que, no embate livre das opiniões e convicções distintas, desenvolve-se a inteligência coletiva, a vida cultural e espiritual de um povo que, sem a discussão livre, acomoda-se à estagnação e ao silêncio opaco. A discussão livre de opiniões, crenças e ideais contraditórios é o que possibilita o desenvolvimento da opinião pública, acorda as mentes e tem efeito também no plano do aperfeiçoamento moral de um povo. A liberdade de opinião e a liberdade de exprimir a opinião são necessárias para o bem-estar mental, do qual depende todo outro bem-estar humano.³⁴

Stuart Mill encerra a defesa geral da liberdade de pensamento e expressão pela discussão livre, fazendo uma revisão esclarecedora: se uma opinião for compelida ao silêncio, por parecer errada e nociva, isso será um erro, pois é bem possível que ela seja verdadeira, e justamente em algo que, sem discussão, permanecerá vedado a nós, que não poderemos progredir em nossa consciência por seu intermédio, pois não teremos ocasião de conhecê-la. Porém, mesmo que a opinião silenciada seja errônea, provavelmente conterà uma parte de verdade, e essa seria necessária para complementar a opinião mais conhecida que, sem a discussão, não terá oportunidade de ter sua verdade

³² *Sobre a liberdade*, tradução brasileira, 1942, 70.

³³ *Sobre a liberdade*, 1942, 69.

³⁴ *Sobre a liberdade*, 1942, 97.

completada por aquela parte ausente. Ainda mais: se não houver discussão, com possibilidade de contestação, mesmo se a opinião aceita for a verdade toda, será assimilada sem compreensão pela maioria das pessoas que a adotam, como um preconceito.³⁵ Quanto à regra que recomenda discutirem-se opiniões contrárias de modo moderado e respeitoso, parece ao autor ser mais necessária aos que operam com as opiniões aceitas, pois os que defendem opiniões atacadas, por sua situação, cercam-se de cuidados e moderação.³⁶ Na análise central do ensaio, em torno da pergunta de até onde vai o direito da sociedade a interferir na esfera do indivíduo, e até onde vai a liberdade do indivíduo de se autodeterminar naquilo que só a ele concerne, o autor não poupa os detalhes que demonstram a complexidade do problema, enriquecendo os argumentos com exemplos expressivos, lançando mão das comparações entre costumes dos diversos povos, e dos diversos grupos religiosos dentro de um mesmo povo.

O ensaio *Sobre a liberdade* termina por considerações que devem contribuir para a compreensão dos limites da liberdade individual e da interferência legítima da autoridade sobre o agir do indivíduo, voltando a exemplos e a aplicações dos princípios defendidos, para estabelecer os limites entre a liberdade individual e a interferência legítima da sociedade. Para trazer clareza ao tema, procurando auxiliar na decisão, nos casos de dúvida sobre qual princípio aplicar, o autor reconsidera exemplos de aplicação dos dois preceitos que, juntos, formam a doutrina do seu ensaio: primeiro, que *o indivíduo não responde perante a sociedade pelas ações que não digam respeito aos interesses de ninguém a não ser ele mesmo*,³⁷ e, segundo, que *por aquelas ações prejudiciais aos interesses alheios, o indivíduo é responsável, e pode ser sujeito à punição, tanto social como legal, se a sociedade julgar que a sua defesa requer uma ou outra*.³⁸

³⁵ *Sobre a liberdade*, tradução, 1942, 98.

³⁶ *Sobre a liberdade*, 1942, 99-101.

³⁷ *Sobre a liberdade*, 1942, 165.

³⁸ *Idem*, 1942, 166. A compra e a venda de venenos, que podem ser usados de modo criminoso, mas também de modo útil – e mesmo, salutar –, é um dos

Ao final do ensaio, Stuart Mill analisa a educação, plano em que a responsabilidade dos pais e seus deveres para com os filhos menores configuram situações de verdadeiros dilemas, onde se conjugam liberdade e autoridade em busca de um difícil limite virtuoso. Os limites à interferência governamental se definem por objeções de caráter diverso: porque algumas coisas são mais adequadas a serem feitas pelos indivíduos do que pelo governo; porque, noutros casos, é desejável que algo seja feito pelo indivíduo e não pelo governo; ou para a educação mental do indivíduo, ou pelo perigo de aumentar desnecessariamente o poder do governo.³⁹

Dois conceitos de liberdade política por Norberto Bobbio e Isaiah Berlin

Não só na vida prática, no uso comum da linguagem coloquial e cotidiana, a palavra *liberdade* pode ter sentidos diferentes; seu significado não é unívoco sequer no discurso filosófico.⁴⁰ Na filosofia política, no entanto, destaca-se a distinção de dois conceitos de liberdade, que podemos denominar como *liberdade negativa* e *liberdade positiva*. Com sua clareza didática costumeira, o pensador italiano Norberto Bobbio (1909-2004) contribui para compreender a distinção entre esses dois modos predominantes de entender a palavra e a questão da liberdade na

exemplos expressivos que traz para pensar sobre aquele limite. A questão do consumo de bebidas é também um exemplo que retorna, em relação com a do comércio de bebidas fortes,³⁸ em torno do qual há dilemas e sutilezas de limites que não se resolvem facilmente, a envolver o respeito necessário à liberdade do adulto e a precaução do abuso que possa incitar ao crime.

³⁹ É bom deixar claro que, mesmo se no ensaio de Stuart Mill se evidencia a defesa insistente da liberdade do indivíduo ante a interferência da sociedade e da autoridade estatal, ficando bem explícita, portanto, uma posição de liberalismo político, nada permite identificar seus argumentos a uma concepção de liberalismo econômico.

⁴⁰ Salienta-se a múltipla significação da palavra no verbete “Liberdade” do *Dicionário de Filosofia Política* editado pela Unisinos em 2010, 311-313.

linguagem moderna da política.⁴¹ Bobbio foi um dos filósofos políticos mais profícuos do século passado, que conciliava a formação filosófica abrangente – evidente já na consideração da lista de suas obras, que abordam o pensamento de clássicos da filosofia política moderna como Hobbes, Locke, Kant, Hegel, Marx, até os seus compatriotas Croce e Gramsci⁴² – à formação rigorosa de jurista, além da experiência prática da política, enquanto senador vitalício em seu país. Em *Teoria geral da política*, livro organizado por seu discípulo, Michelangelo Bovero,⁴³ o professor nos reserva justamente a importante lição sobre os dois conceitos clássicos de liberdade.

Num primeiro conceito de liberdade, muitas vezes denominado de “liberdade negativa”, considera-se o espaço de ação que possui o indivíduo sem pressões limitantes por parte de seus concidadãos e da sociedade onde se encontra. Nas palavras do autor, nesse sentido, *liberdade significa a faculdade de cumprir ou não certas ações, sem o impedimento dos outros que comigo convivem, ou da sociedade, como complexo orgânico, ou, mais simplesmente, do poder estatal*. Este significado de liberdade é o que decorre da doutrina liberal clássica. Num segundo conceito de liberdade, utilizado pela doutrina democrática, liberdade significa o poder de não obedecer a outras normas além daquelas que eu mesmo me imponho. Nesse sentido, ser livre significa criar leis para si mesmo. Por isso, historicamente, apresenta-se muitas vezes uma oposição concreta entre as duas liberdades, entre essas duas maneiras de pensar e defender a liberdade, associadas mesmo à concorrência de dois modelos de Estado e de sociedade: No “Estado liberal” será buscada a primeira forma de liberdade antes nomeada, logo, a ingerência do poder público será o mais restrita

⁴¹ *Teoria geral da política*, 2000, 101-113.

⁴² É possível consultar pela internet listas abundantes e acervos de obras da autoria de Norberto Bobbio bem como sobre ele; em português, encontra-se uma bibliografia bastante completa organizada pelo Centro de Estudos Norberto Bobbio.

⁴³ Capítulo 2 – “A lição dos clássicos”; in Bobbio, *Teoria geral da política*, 2000, 101.

possível; enquanto “Estado democrático” será aquele em que os órgãos de autogoverno serão mais numerosos. A distinção é significativa e relevante, embora ambos esses conceitos de liberdade possam ser reconduzidos a um significado comum: o de *autodeterminação*.⁴⁴

Bobbio evoca as duas mais célebres definições de liberdade política formuladas no século XVIII – a de Montesquieu e a de Rousseau –, que correspondem bem aos dois significados de liberdade evocados há pouco. A primeira se prende à temática da doutrina liberal e a segunda é o protótipo de todas as doutrinas democráticas.⁴⁵ No capítulo de *O espírito das leis* intitulado “O que é a liberdade?”, Montesquieu havia escrito que *a liberdade é o direito de fazer o que as leis permitem*.⁴⁶ O problema fundamental era o da liberdade individual e dos limites do poder estatal. Sendo necessários limites ao poder estatal, a liberdade individual é fruto desses limites. Portanto, livre é o homem que, dentro de tais limites, pode fazer o que quer. Ao contrário, no capítulo denominado “Do estado civil”, no *Contrato social*,⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau definia liberdade como sendo a obediência à lei estabelecida por nós mesmos. O problema principal, para Rousseau, é o da vontade geral; a liberdade política depende de os cidadãos legislares para si mesmos; portanto, a liberdade não é autodeterminação individual, mas *autodeterminação coletiva*.

Quem captou bem a distinção entre os dois significados de liberdade, segundo o autor, foi Benjamin Constant,⁴⁸ embora esse, por uma transposição de registros e usando um critério questionável, tenha denominado a primeira significação de

⁴⁴ Bobbio, 2000, 102.

⁴⁵ Bobbio, 2000, 103.

⁴⁶ No texto de Bobbio que usa edição italiana, a citação é referida como capítulo II do Livro XII de *Espírito das Leis*. Na tradução brasileira da Coleção Os Pensadores, Editora Abril-Cultural, vol. XXI, o capítulo “O que é a liberdade” encontra-se como capítulo III do Livro XI, 155-156.

⁴⁷ *Do contrato social*, capítulo VIII do livro I. In *Rousseau*, Coleção Os Pensadores, Editora Abril-Cultural, vol. XXIV, 43.

⁴⁸ Bobbio, 2000, 104.

liberdade, identificada com a ausência da pressão estatal sobre o indivíduo, como “liberdade dos modernos”; e a outra, da liberdade como autonomia do povo para determinar suas próprias leis, como “liberdade dos antigos”.⁴⁹ O que equivaleria a afirmar que Rousseau se inspirava na concepção de liberdade dos antigos. Importa é que Constant teria percebido e mostrado com precisão a diferença entre os dois modos distintos de se entender a liberdade na linguagem política, que a partir dele se tornaria mais clara. O próprio Kant, o grande idealista alemão e iluminista a distância, grande perseguidor das ideias claras e quase exatas, embora utilizando ambas as conceituações da liberdade, no entender de Bobbio, nunca as teria distinguido claramente.⁵⁰

Norberto Bobbio certamente não foi o único a dissertar sobre os dois conceitos de liberdade na filosofia política contemporânea, e ele mesmo, na apresentação para a seleção de textos em 1999, de seu ensaio publicado pela primeira vez em 1955, faz referência ao discurso de Oxford de Isaiah Berlin.⁵¹ Em sua célebre conferência inaugural pronunciada na Universidade de Oxford em 1958, e intitulada “Dois conceitos de liberdade”,⁵² Isaiah Berlin (1909-1997), outro dos maiores nomes da filosofia política no século XX, dissertou sobre a distinção entre liberdade negativa e liberdade positiva.⁵³ Também Berlin começava por salientar o caráter múltiplo e polêmico do conceito de liberdade, sobre o qual se encontram muitas compreensões e significados, lembrando que quase todos os moralistas na história humana entoaram loas à liberdade, mas não esclareceram inteiramente o

⁴⁹ Alain Touraine (1996, 39) também refere a célebre distinção feita por Benjamin Constant entre a liberdade dos antigos e a dos modernos, e indica: *De la liberté chez les Modernes* (1819), in *Ecrits politiques*, Paris, UGE, 1980.

⁵⁰ Bobbio, 2000, 105-113. Bobbio ali dedica a Kant e sua conceituação de liberdade uma longa reflexão, de cunho crítico.

⁵¹ Bobbio, 2000, 101, nota 1.

⁵² Berlin, *Quatro ensaios sobre a Liberdade*, Editora da Universidade de Brasília, 1981, 134-170; especialmente, 136-145.

⁵³ Isaiah Berlin, de origem russa, fez seus estudos e carreira de professor na Inglaterra, sendo por muitos considerado como a maior figura de professor de filosofia política de sua geração.

que o termo quer dizer: *Como felicidade e bondade, como natureza e realidade, o significado daquele termo é tão poroso, que parece haver poucas interpretações a que ele seja capaz de resistir.*⁵⁴

Berlin não propunha discutir os mais de duzentos sentidos dessa palavra registrados pelos historiadores de ideias. Seu propósito era examinar apenas dois dos sentidos, entre tantos, mas são estes que considera os sentidos principais, os mais relevantes, *com significativa parcela da história humana por detrás deles.*⁵⁵ Tais conceitos principais, segundo Berlin, coincidem com os dois conceitos apontados por Bobbio, ou seja: o conceito de liberdade negativa e o conceito de liberdade positiva, no discurso da filosofia política. O primeiro desses sentidos de liberdade responde à pergunta pelo espaço que uma pessoa ou um indivíduo pode ou deve ter, sem a interferência dos outros e da sociedade. O segundo sentido responde à pergunta sobre o que ou quem é a fonte de controle ou interferência que pode determinar a ação de alguém. Tais são perguntas muito distintas, portanto, mesmo que, eventualmente, as respostas se confundam, é clara a diferença das perguntas que as originam.

Ao esclarecer o conceito de liberdade “negativa”, Isaiah Berlin lembra que, na linguagem comum, diz-se que alguém é livre na medida em que nenhum outro homem ou grupo de homens interfere em suas atividades. Logo, nesse sentido, liberdade política é apenas o espaço em que alguém pode agir sem sofrer obstrução por parte de outros. Ser livre, nesse sentido, significa, portanto, não sofrer interferências dos outros. Quanto mais ampla a área de não interferência, mais ampla seria a liberdade de alguém. Os filósofos nem sempre concordaram praticamente sobre a extensão que poderia ter essa área da liberdade individual, e acima vimos apenas o exemplo da posição de J. S. Mill, mas em sua reflexão se delinea um conceito de liberdade. De todo modo:

(...) qualquer que seja o princípio segundo o qual deve ser traçada a área de não interferência, seja o do direito objetivo natural ou o dos direitos subjetivos naturais, da utilidade ou dos termos de um imperativo categórico,

⁵⁴ Berlin, 1981 (1969), 135.

⁵⁵ Berlin, 1981, 136.

*da sacralidade do contrato social ou de qualquer outro conceito com o qual os homens têm procurado esclarecer e justificar suas convicções, a liberdade nesse sentido significa liberdade de: nenhuma interferência além da fronteira móvel, mas sempre identificável.*⁵⁶

A doutrina da liberdade individual, tal como Berlin a entende, ilustrada no exemplo do pensamento de Stuart Mill, parece-lhe ser um evento moderno; isso confirmaria a interpretação de Constant, pois a respeito da liberdade individual parece ter havido pouca discussão no mundo antigo. O conceito de direitos individuais não existia nas concepções legais dos romanos e dos gregos; teria ocorrido o mesmo nas concepções legais dos judeus e dos chineses, e em todas as outras civilizações antigas que se conhecem. Mesmo na história recente do Ocidente, a predominância desse ideal parece a Berlin ter sido mais uma exceção do que a regra. *O desejo de não sofrer imposições, de ser deixado a sós (...), o próprio sentido de privacidade, pertencente à área de relacionamentos pessoais como algo sagrado em seu próprio direito, deriva de uma concepção de liberdade que, em razão de todas as suas origens religiosas, é pouco mais antiga do que a Renascença ou a Reforma.*⁵⁷

O filósofo reconhece haver um caminho do conceito pelo qual a liberdade não está relacionada com democracia ou com autogoverno. O autogoverno pode propiciar melhor garantia de preservação das liberdades civis do que outros regimes, mas não há uma conexão necessária entre a liberdade individual e a norma democrática. A resposta à pergunta “Quem me governa?” é distinta da pergunta “Até que ponto o governo interfere comigo?”. Nessa diferença residiria o grande contraste entre os dois conceitos de liberdade positiva e liberdade negativa.⁵⁸

A relação entre democracia e liberdade individual é bem mais tênue do que tem parecido para os defensores de ambas. O desejo de ser governado por mim mesmo, de participar do processo através do qual minha vida deve ser determinada, pode ser um desejo tão profundo quanto o de uma área livre para ação,

⁵⁶ Berlin, 2000, 139-140.

⁵⁷ Berlin, 2000, 141.

⁵⁸ Berlin, 2000, 142.

e talvez, historicamente, seja mesmo mais antigo. Mas não é um desejo relativo à mesma coisa. Na realidade, é tão diferente que, em última instância, levou ao grande conflito de ideologias que dominou parte importante do mundo contemporâneo.⁵⁹ Pois é isso – a concepção “positiva” de liberdade, não “liberdade de”, mas “liberdade para” – que os adeptos do conceito de liberdade “negativa” imaginam ser, algumas vezes, um mero disfarce para a tirania brutal.⁶⁰

O sentido “positivo” da palavra “liberdade” se origina no desejo do indivíduo de ser seu próprio amo e senhor. Dentro de cada um de nós costuma estar o desejo de que nossa vida e nossas decisões dependam de nós mesmos e não de forças externas, sejam quais forem. Dentro dos indivíduos está a vontade de ser sujeito e não objeto. Queremos ser movidos por razões e propósitos conscientes que sejam nossos, e não por causas que nos afetem a partir de fora. Está enraizado em cada um de nós o desejo de *ser alguém e não ninguém*, de ser *alguém capaz de fazer* – e de decidir, *sem que ninguém outro decida por nós*. Cada um de nós deseja conduzir sua própria vida e sua própria ação; queremos ser autodirigidos sem sofrer *influências de natureza externa ou de outros homens como se eu fosse uma coisa, um animal, um escravo incapaz de interpretar um papel humano*. Em cada um de nós se encontra o desejo de *conceber metas e diretrizes inteiramente suas, e concretizá-las*.⁶¹ A liberdade de ser amo e senhor de si mesmo, e a liberdade de não ser impedido por outros de escolher o que se quer, pode parecer um conjunto de conceitos próximos um do outro – talvez apenas maneiras, negativas e positivas, de dizer a mesma coisa. Todavia, os conceitos – positivo e negativo – de liberdade se desenvolveram em sentidos divergentes, de modo que, no *final do caminho*, *entraram em choque direto um com o outro*.⁶²

É evidente que a questão não é simples como pode parecer nessa minha síntese de passagem, apenas como convite

⁵⁹ Não se esqueça de que Isaiah Berlin escreve em 1958, em plena Guerra Fria.

⁶⁰ Berlin, 2000, 142.

⁶¹ Berlin, 2000, 142.

⁶² Berlin, 2000, 143.

para o leitor avançar na leitura. Pois não serão poucas vezes em que surgirão dilemas e conflitos entre os propósitos dos diversos indivíduos. Se olharmos para as ciências humanas dos últimos tempos, veremos muitos alertas para a insuficiência de o sujeito se supor dono de si mesmo, pois podemos ser escravos da natureza, das paixões, dos hábitos, de desejos recônditos, do trauma reprimido, do efeito não consciente da propaganda, bem como de ideologias. Berlin recorda, a propósito, a concepção de liberdade como autodomínio, com sua sugestão de um homem dividido contra si mesmo, que indica uma divisão da personalidade em dois, o que controla e o que é escravo. Isso leva a pensar que as concepções de liberdade se originam de opiniões sobre o que constitui um ego, uma pessoa, um homem. E podem-se fazer manipulações com a definição de homem e de liberdade, com a finalidade de significar o que deseja o manipulador.⁶³

O que é liberdade para Hannah Arendt

Com as distinções dos dois conceitos de liberdade, poderíamos terminar este capítulo que visa esboçar, em linhas incompletas, o caminho por onde passou a ideia de liberdade nos tempos modernos. No entanto, embora sem pretensão de esgotar a questão, pareceu-me ainda imprescindível voltar a Hannah Arendt.

Em “Que é liberdade?”⁶⁴ a filósofa afirma que, se a liberdade, sobretudo no plano das questões políticas, aparece como algo fora de dúvida no domínio da prática, quase como se fosse do domínio das verdades evidentes, a sua conceituação pode parecer aos melhores filósofos como uma empresa irrealizável. Para Kant, para dar um exemplo dos mais importantes, a liberdade seria algo tão difícil de ser pensado quanto o é de ser apreendido pelos sentidos, sendo, por isso, uma das questões que a prudência recomenda serem deixadas de lado, como impossíveis de serem

⁶³ Berlin, 2000, 143-144.

⁶⁴ *Entre o passado e o futuro*, Perspectiva, 1979, 188-220.

esgotadas pelo sujeito cuidadoso do conhecimento, tanto como o universo, tanto como Deus. A liberdade parece a Kant um conceito tão misterioso que o professor de Königsberg o guarda nessa gaveta metafísica, ao lado do misterioso e infinito universo e de Deus.

Segundo Arendt, em toda a história da grande filosofia antiga, desde os pré-socráticos até Plotino, não houve preocupação com a liberdade; essa preocupação apareceu mais tarde, na tradição filosófica ligada à religião cristã e à conversão religiosa, como nos casos de Paulo de Tarso e Agostinho.⁶⁵ O campo em que a liberdade foi sempre conhecida como um fato da vida e não como um problema é o âmbito da política; pois ação e política, entre as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade: *A razão de ser da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação*. Assim, na prática política, tal como se registrou na antiga Grécia, antes da influência da filosofia e da aparição do cristianismo, a política se identificava com a liberdade, na ação. Essa liberdade, dada por evidente e pressuposta na reflexão política, é o oposto do que se chama “liberdade interior”, referida ao espaço íntimo, no qual os homens podem *fugir da coerção externa e sentirem-se livres*.⁶⁶

A seguir, na história, desde o fim da Antiguidade e muito pela influência da concepção cristã, a liberdade, antes entendida como capacidade de ação e de deliberação, como capacidade para influir na forma concreta do mundo, foi sendo substituída pela concepção de liberdade como liberdade interior, e também como liberdade negativa, como ausência do domínio alheio, ou seja, como estar livre de coação, ou sentir-se livre de coerção. Se na concepção antiga de liberdade, junto à vida política anterior ao nascimento da filosofia, liberdade e política coincidiam, ligando-se uma com a outra como dois lados da mesma moeda, no

⁶⁵ Arendt, 1979, 191. Vale lembrar que Hannah Arendt estudou muito especialmente Santo Agostinho, que foi tema de sua tese de doutorado, em 1928.

⁶⁶ Arendt, 1979, 192.

desenvolvimento histórico posterior, ao longo dos séculos que nos separam da antiga Grécia, sob a influência persistente da filosofia e da religião, na interpretação de Arendt, passou-se a pensar que a liberdade começa onde a política termina; de tal modo que, nos tempos modernos, o credo liberal parece afirmar que “quanto menos política, mais liberdade”; e a convicção mais difundida, embora nem sempre explícita, seria a de “quanto menor o espaço ocupado pelo político, maior o domínio deixado à liberdade”.⁶⁷ Toda a idade moderna teria pensado e vivido liberdade e política em separado. Afirmar que *a razão de ser da política é a liberdade*, e que *a liberdade é vivida basicamente na ação*, talvez não chame demais a atenção, por ainda recordar hábitos mentais tradicionais, mas é algo extremamente contraditório com as maneiras mais comuns de pensar dos homens modernos.

Hannah Arendt reflete sobre a oscilação do conceito de liberdade – que se separa do seu polo exterior, aparente e positivo, como constitutiva da ação humana, como teria sido concebida na antiguidade política, e se transfere para o seu polo interior, secreto e negativo, da ausência de coerção sobre o indivíduo, concepção afirmada e construída através da filosofia e do cristianismo, ao longo dos séculos, e ainda nos tempos modernos. Ao refletir sobre essa variação, ou mutação, do conceito de liberdade, a pensadora começa por afirmar que a liberdade, enquanto relacionada com a política, não é um fenômeno da vontade.⁶⁸ A melhor ilustração da liberdade, enquanto inerente à ação, parece-lhe ser o conceito de *virtù*, entendida por Maquiavel como a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele, à guisa de *fortuna* – sorte, oportunidade. Essa *virtù* maquiaveliana pode ser traduzida como “virtuosidade”, como a excelência própria das artes de realização (*práxis*), distintas das artes criativas de fabricação (*poiesis*).

Arendt compreende o conceito antigo de *político* ou política – ligado a *polis* – com a firme convicção de que em

⁶⁷ Arendt, 1979, 195.

⁶⁸ Arendt, 1979, 197.

nenhum outro tempo, senão na Antiguidade grega e romana, *os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito*. Só então teria sido bem compreendida a essência da política e da ação, cuja finalidade ou razão de ser é estabelecer um espaço onde possa aparecer a liberdade humana, enquanto excelência da ação.⁶⁹ Diante do conceito antigo, o conceito moderno de liberdade apresentaria um *déficit*.

Parece-me que devemos lembrar, em defesa da ideia de liberdade moderna, que se tem procurado encarnar no plano concreto dos direitos, das liberdades básicas, jurídicas e políticas, pela afirmação de direitos cada vez mais amplos, de cada vez mais diversas categorias de pessoas; expandindo-se a dinâmica da aspiração à liberdade concreta, que busca aliar a ausência de opressão sobre os indivíduos com a possibilidade de sua participação na coletividade, que se representa para fazer suas leis, e assim se conquistam direitos para cada vez mais numerosos grupos sociais pelo planeta. Desse modo, a reflexão sobre as diversas acepções da liberdade nos remete à questão da igualdade, que será o tema do próximo capítulo.

⁶⁹ Arendt, 1979, 200.

IV

DA IGUALDADE NOS ÚLTIMOS SÉCULOS

Se a afirmação da liberdade adquiriu, nos últimos séculos, importância central para a constituição dos organismos políticos, também a convicção da igualdade entre os homens tem sofrido uma expansão notável, seja como reconhecimento do valor igual dos cidadãos diante da lei, seja como extinção dos privilégios de nascimento, seja como afirmação de direitos políticos e sociais, ou como aspiração aos bens básicos e ao acesso aos serviços públicos. Embora ainda hoje seja uma conquista imperfeita, laboriosa e sofrida, carente de aperfeiçoamento e de renovação, e a todo momento possa ser ameaçada pelos interesses que se lhe opõem, a convicção igualitária continua a expandir-se, nas leis como nas práticas concretas da vida econômica, social e política. Como se pode ver desde o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, de Rousseau, além da liberdade, a igualdade tornou-se obsessão das mentes modernas, que se desejavam construtoras de um novo mundo. E por trás das ações dos democratas, fossem cidadãos estabelecidos ou rebeldes de imaginação utópica que trabalharam com os movimentos sociais para revolucionar a democracia moderna, não deixou de exercer-se a influência das ideias dos filósofos, de tal modo que, para abordar a ideia de igualdade, tal como se apresenta aos homens do século XIX, devemos pelo menos voltar a mencionar Immanuel Kant e Jean-Jacques Rousseau.

Para justificar que a origem da ideia de igualdade seja associada a esses dois grandes pensadores do século XVIII, tomo por mediador Charles Taylor (1931-). O filósofo canadense julga que *a política de dignidade igual* apareceu na civilização ocidental de duas maneiras que podem ser associadas aos nomes emblemáticos de Rousseau e Kant. Não que todas as encarnações da política pela dignidade social e a igualdade tenham sido influenciadas pelos dois grandes mestres do pensamento, mas que

Rousseau e Kant foram eminentes e precoces campeões desses dois modelos.¹ Na realidade, conforme Taylor, a elaboração da ideia de uma dignidade igual tem em cada um desses filósofos uma contribuição bem distinta. Para Kant, cujo uso da palavra “dignidade” seria uma das enunciações mais antigas e fortes dessa ideia,² o que nos seres humanos exige respeito, por ser nossa dignidade própria, é o estatuto de *agentes racionais*, ou seja, de seres capazes de dirigir nossas vidas segundo princípios.³ Algo desse conceito vai constituir o fundamento das concepções modernas sobre uma *dignidade igual*, mesmo que sua definição possa ter mudado. O que é tido como digno de valor é uma potencialidade humana universal, capacidade partilhada por todos os seres humanos, e, assim, tal potencialidade assegura que toda e qualquer pessoa humana mereça respeito.⁴

Rousseau estaria também na origem de um novo discurso moderno sobre a honra e a dignidade. Antes dele, distinguiam-se, de um lado, uma ética da honra, francamente não universalista e não igualitária; de outro, um discurso denunciador do *amor-próprio*, que afirmava ser conveniente distanciar-se dessa dimensão da vida humana. Taylor observa que Rousseau de início parecia juntar-se à linguagem de denúncia do amor-próprio, mas avançou por um caminho diferente, não apelando à renúncia de todo interesse pela estima, pois, no seu retrato do modelo republicano, o cuidado da estima é central.⁵ O que não combina com a honra nem com o amor-próprio, portanto, também não caminha em direção da estima pública, é a busca dos privilégios. Porém, mesmo se Taylor considera o pensamento de Rousseau sobre a superação dos privilégios como um marco inaugural da ideia política de dignidade igual, nele reconhece um defeito

¹ “A política de reconhecimento”, in *Multiculturalisme* (2009), 64-65.

² Idem, 61. Aqui se mostra a tradição mais longa da antropologia filosófica desde a Escola de Atenas até o Século das Luzes.

³ Taylor remete a *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Berlim, Gruyter, 1968, 434. *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Paris, Vrin, 1987, 112.

⁴ Taylor, 2009, 61.

⁵ Taylor, 2009, 69.

fundamental: para Rousseau, a igualdade de estima requer uma rígida unidade de propósitos, aparentemente incompatível com qualquer diferenciação. A chave para uma política livre é concebida como a exclusão rigorosa de toda diferenciação de papéis. No entender de Taylor, essa ideia pode ter influenciado a evolução histórica para as formas mais terríveis de *tiranía homogeneizante* que a época contemporânea conheceu, desde o Terror jacobino, na França do final do século XVIII, até os regimes totalitários do século XX.⁶

Os parágrafos introdutórios acima querem lembrar que a questão do reconhecimento de *dignidade igual* para todo ser humano – posta por Kant –, bem como a tese da necessidade de mediação pela *vontade geral* para a superação dos privilégios – proposta por Rousseau –, são como dois passos iniciais e expressivos de uma construção mais longa, que continuaria através da dialética do senhor e do escravo na filosofia de Hegel, depois, através da obra e da vida de seu mais famoso discípulo, Karl Marx, que o pôs de cabeça para baixo ou o ergueu de pé, como deveria estar. Pois foi no século XIX, no seio das gerações que se seguiram aos grandes movimentos pela destruição dos privilégios e de afirmação das liberdades dos indivíduos e cidadãos do chamado Século das Luzes; e do estado de espírito crítico surgido das próprias imperfeições e dos resultados inesperados daqueles avanços históricos; no chão fecundo de descontentamento, misturado ao lastro ambíguo de conquistas e desilusões que a revolução burguesa criara; dentro do desenvolvimento do capitalismo industrial, que se impunha como um muro ante as esperanças das utopias modernas; pois seria nesse tempo que a humanidade testemunharia a luta – com altos e baixos, avanços e recuos –, dos ideais e das ideias em torno da igualdade, aludida pela faixa branca inscrita na bandeira tricolor da república francesa.

Situados cada um de um lado do painel das distinções ideológicas e políticas, dois autores muito diferentes fariam avançar o pensamento da igualdade política e social, naquele

⁶ Taylor, 2009,71. Taylor não foi o único a julgar Rousseau desse modo...

tempo em que começava a delinear-se a diferença contida nas expressões “esquerda” e “direita”, distinção que, para alguns, hoje não teria mais utilidade, mas que ainda mantém um sentido claro e de reconhecimento comum, pelo menos nos países centrais da Europa e em outras partes do planeta, como entre nós. São justamente ainda da Europa continental os dois exemplos que selecionamos para desenhar e compreender as aventuras da ideia de igualdade no século da ciência.

Assim como se pode identificar a origem da questão da igualdade em conceitos de Kant e de Rousseau, representantes da filosofia alemã e da filosofia francesa do século XVIII, também no século XIX se encontram, em Karl Marx e Alexis de Tocqueville, duas grandes vozes distintas, contrastantes, mas ambas expressivas daqueles dois contextos, da Alemanha e da França, que nos dizem sobre a evolução da história da igualdade – essa que se mostrou ser mais que uma tendência escolar da história das ideias políticas ou da filosofia, pois se encarnou num fenômeno complexo e difícil de descrever, por sua imensa expansão na realidade econômica, social e política do tempo a seguir. As lutas dos trabalhadores no século XIX, quando a revolução industrial fazia multidões de miseráveis, criando as condições para a afirmação da esperança socialista, sem dúvida fizeram avançar o ideal da igualdade, caminhos da igualdade que, no continente europeu, foram outros que os caminhos da igualdade no continente americano.

A democracia na América e o avanço inexorável da igualdade segundo Tocqueville⁷

Na geração posterior à dos iluministas, quando a crítica da evolução da Revolução Francesa provocava uma nova consciência política, destaca-se, na França, a figura e a obra do filósofo e sociólogo Alexis de Tocqueville (1805-1859). Embora mantivesse um olhar consciente dos riscos apresentados pelo governo do grande número – da multidão –, Tocqueville, pensador de origem aristocrática, soube compreender a história política do mundo ocidental e cristão como *a história do avanço inexorável da igualdade* e da liberdade, o que o situa coerentemente no seu tempo, no “ar do tempo” que é o mesmo de Karl Marx.

Nascido em Paris em 29 de julho de 1805, o jovem observador embarcou em 1831 para os Estados Unidos.⁸ A importância da viagem se comprova pela produção do primeiro volume de *A democracia na América* (1835), sua obra mais famosa, que lhe granjeou sucesso imediato, cujo segundo volume publicaria em 1840. Embora sua análise da América lhe tenha garantido duradoura influência sobre a ciência política e social americana, a contribuição de Tocqueville para a sociologia na França foi mantida por longo tempo à sombra de Augusto Comte e de Émile Dürkheim, até que estudos de Raymond Aron e Claude Lefort, entre outros, na segunda parte do século XX, chamaram a atenção dos estudantes para a sua reflexão sobre as transformações democráticas.

⁷ Aqui utilizaremos, sobretudo, a edição espanhola, *La democracia en América*, da Guadarrama, 1969. Trata-se de tradução de Marcelo Jauregui de textos escolhidos pelo estudioso de Tocqueville, J.-P. Mayer. Cotejando com a edição francesa da Gallimard, em sua forma Folio, vê-se que, embora não se trate de edição completa, nela se encontram os textos mais conhecidos e reconhecidos. A comparação das duas edições também mostra que, ainda se conservando com fidelidade os conteúdos dos textos publicados, como alguns trechos não foram incluídos, ocorrem mudanças na numeração das partes e dos capítulos.

⁸ Para alguns, tinha em mente observar a organização da democracia do outro lado do Atlântico; para outros, sua finalidade mais específica seria estudar o sistema penitenciário.

Algumas observações do viajante pelo continente norte-americano, então recém-liberto da submissão à Inglaterra, hoje estão defasadas, porque nesses dois séculos o mundo mudou e também a América mudou consideravelmente. Outras conclusões, como as ligadas à presença dos negros na América do Norte, devem ser esquecidas, como fruto de seu tempo e expressão de preconceitos, limites que permanecem ainda sob a mais lúcida reflexão, e a que nem o melhor dos filósofos consegue furta-se inteiramente.⁹ Algumas de suas observações mais acuradas, no entanto, imprimem uma iluminação reveladora sobre a democracia americana, que ainda hoje é um dos modelos mais influentes da experiência democrática, e essas são dignas da nova ciência da sociedade, que se desenvolveria mais rigorosamente no tempo que se lhe seguiu. Por outro lado, alguns dos traços da democracia na América apontados por Tocqueville podem ser reconhecidos como importantes para a democracia em geral, bem como para a reflexão sobre as características gerais da democracia, ainda que não predominem mais do mesmo modo nas novas realidades americanas. A ideia que ordena a análise da democracia americana, segundo ele, aplica-se também à história da Revolução Francesa: a verdadeira revolução é o processo de avanço da igualdade, esse fenômeno moderno que ele via em marcha desde o século XI, graças ao progresso de uma centralização do poder que insensivelmente assegurou o triunfo da monarquia sobre os direitos feudais, cujas aquisições teriam sido consolidadas pelos acontecimentos posteriores a 1789.

As observações do autor sobre a democracia na América do Norte abrangem aspectos variados. Observa, por exemplo, que, em comparação com a Europa, na América da sua época constatava-se certa igualdade na riqueza, assim como na educação, vista essa como uma estranha mediania – pois, afirma, *nenhuma outra terra possui tão poucos ignorantes, mas também, tão poucos sábios*.¹⁰ Um nível médio de conhecimentos se difundia nos

⁹ Assim como, com grande reserva embora, hoje se perdoa, no caso de Aristóteles, a sua defesa da escravidão...

¹⁰ Tocqueville, *La democracia en América*, 1969, 54 e ss.

Estados Unidos da América, alguns ficando um pouco abaixo do nível médio, outros, um pouco acima dele; e isso em matéria de religião, de história, de ciências, de economia política, de legislação ou de governo. No plano do conhecimento, os indivíduos pareciam receber meios iguais da sociedade, ainda que se manifestassem desigualdades naturais. Quanto à organização do Estado, enquanto Tocqueville via na Europa a centralização do poder acompanhar a evolução moderna, na América apresentava-se um fenômeno novo, pois ali a organização acompanhava a descentralização administrativa.¹¹

Outro dado da realidade da democracia americana que despertou a atenção do observador foi a força de ação do poder judicial sobre a sociedade política.¹² Quanto a essa atuação, Tocqueville aponta a arbitrariedade dos magistrados.¹³ Mas as observações mais críticas serão relativas ao que ele identifica como *perigo americano*, que é o da *tiranía da maioria*.¹⁴ Na sequência da análise, destaca-se a observação do poder que a maioria exerce na América sobre o pensamento dos indivíduos.¹⁵ A avaliação é que, nos EUA, o espírito *legalista* tempera ou compensa a tirania da maioria.¹⁶ Desse fato decorre a importância do jurado nos EUA.¹⁷

As observações de Tocqueville chegam ao auge na consideração do individualismo norte-americano e da liberdade incluída em suas instituições.¹⁸ Nesse sentido, são relevantes do ponto de vista sociológico e, possivelmente, ainda hoje atuais, as observações do autor sobre as associações na vida civil norte-

¹¹ Tocqueville, 1969, 78 e ss.

¹² Tocqueville, 1969, 95 e ss.

¹³ Tocqueville, 1969, 142 e ss.

¹⁴ Tocqueville, 1969, 157 e ss.

¹⁵ Tocqueville, 1969, 162.

¹⁶ Tocqueville, 1969, 172 e ss.

¹⁷ Tocqueville, 1969, 184 e ss.

¹⁸ Tocqueville, 1969, 259, 262.

americana.¹⁹ Apesar dos pontos delicados em que se mostra a distância histórica, é interessante a visão de Tocqueville no que se refere à evolução social e política do homem e da sociedade, e a sua percepção de que na própria história da civilização cristã ocidental há uma tendência ao avanço da igualdade. A ideia que ordena a análise da democracia norte-americana também se aplica à história da Revolução Francesa, pois a verdadeira revolução é *a igualdade em marcha*, que avança desde o século XI, graças ao progresso da centralização do poder que assegurou o triunfo da monarquia sobre os direitos feudais, cujas aquisições foram consolidadas pelos acontecimentos posteriores a 1789.

Uma observação que demonstra a grande intuição do autor ao refletir sobre a evolução democrática é a que associa liberdade e igualdade. A liberdade e a igualdade andam juntas: a igualdade dá aos homens o gosto pelas instituições livres.²⁰ A igualdade, que faz os homens independentes uns dos outros, os faz contrair o hábito e o gosto de, em suas ações particulares, seguir apenas a sua vontade. Essa independência, de que gozam continuamente ante seus iguais no decorrer de sua vida privada, os dispõe a considerar com desagrado qualquer autoridade, sugerindo a ideia e o amor pela liberdade política.²¹ Por isso os homens desse tempo caminham por uma tendência natural que os encaminha na direção de instituições livres. O governo mais aceito pelos contemporâneos será o que for eleito por eles próprios e cujos atos podem supervisionar. Entre todos os efeitos políticos produzidos pela igualdade de condições, portanto, ressalta o amor pela independência. É o que mais assusta os espíritos tímidos – que não se enganam, diz Tocqueville, porque a anarquia apresenta traços mais atemorizantes nos países democráticos do que nos outros. Como os cidadãos não possuem nenhuma ação uns sobre os outros, quando falta o poder nacional que inclui a todos, a desordem pode chegar ao máximo, e, cada

¹⁹ Tocqueville, 1969, 270 e ss.

²⁰ Tocqueville, 1969, capítulo 32, 328-329.

²¹ Traduzo aqui, livremente, da tradução espanhola, pelo que não o assumo como citação. S.

cidadão entregue a si mesmo, o corpo social será ameaçado de desaparecimento.

A anarquia, porém, não é o maior mal que os séculos democráticos devem temer. Tocqueville observa que a igualdade produz duas tendências: uma leva diretamente os homens para a independência e pode empurrá-los para a anarquia; a outra, por caminho mais longo e secreto, conduz para a servidão, ao que o autor alerta: os povos facilmente percebem a primeira tendência e a ela resistem, mas a segunda é sorrateira, quase imperceptível; os povos se deixam arrastar por ela sem que a vejam, por isso importa mostrá-la. Mas nem por tais riscos Tocqueville se opunha à democracia, regime que associa liberdade e igualdade e, por isso, beira a anarquia e a servidão. O autor esclarece: *De minha parte, longe de criticar à igualdade a indocilidade que inspira, é principalmente por isso que a louvo*. Declara admirar a igualdade por vê-la inspirar e imprimir, no coração e no espírito de cada indivíduo, *essa noção escura e essa inclinação invencível para a independência política* que, assim, *prepara o remédio para o mal que faz nascer*.²²

Na avaliação tocquevilliana, as ideias dos povos democráticos, em matéria de governo, são naturalmente favoráveis à concentração de poderes.²³ Os sentimentos e as ideias dos povos democráticos conduzem-nos a concentrar o poder.²⁴ Também algumas outras causas particulares e acidentais podem conduzir um povo democrático a centralizar o poder.²⁵ Mesmo entre as nações europeias do século XIX aumentava o poder soberano, ainda que os soberanos fossem menos estáveis.²⁶ Portanto, a democracia norte-americana parecia apontar para um despotismo que as nações democráticas deveriam temer, e que já

²² Tocqueville, Guadarrama, 1969, 329.

²³ Tocqueville, 1969, 330 e ss.

²⁴ Tocqueville, 1969, 335 e ss.

²⁵ Tocqueville, 1969, 340 e ss.

²⁶ Tocqueville, 1969, 349.

exercia sua influência sobre os soberanos europeus de sua época.²⁷

Comentário de Claude Lefort

Claude Lefort (1924-2010)²⁸ – filósofo francês que manteve estreita relação com a América Latina e o Brasil, onde lecionou por vários anos, em São Paulo –, estudioso das formas do *propriamente político*, em mais de uma ocasião escreveu sobre o pensamento e a obra de Alexis de Tocqueville,²⁹ concorrendo para aperfeiçoar a interpretação desse pensador da democracia.

A formação de Lefort incluía a influência dos grandes teóricos do século XIX, tanto de Marx, na juventude, como, mais tarde, de Tocqueville, que acrescentava às suas leituras dos grandes historiadores da França, Edgar Quinet e Jules Michelet, e à sua principal influência no século XX, que foi a filosofia fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty, seu mestre e amigo. Com ampla compreensão dos fenômenos históricos e um olhar crítico das experiências políticas do século, a reflexão de Lefort sobre a substância do poder, e sobre sua evolução histórica, é uma das contribuições mais interessantes que se tem sobre a democracia moderna e contemporânea. A análise do *propriamente político* se movimenta no horizonte da compreensão das sociedades modernas sem abandonar a tradição da filosofia política clássica, o que faz a sua especificidade. Em alguns ensaios, Lefort pensou a democracia contemporânea do Iluminismo, no século XVIII, em contraste com o *ancien régime*; noutros, buscou repensá-la em nosso tempo, ante a experiência dos totalitarismos do século XX. Tendo sido um dos mais reconhecidos professores de filosofia política da França na

²⁷ Tocqueville, 1969, 365 e ss.

²⁸ Tive a honra de frequentar o seminário do Prof. Lefort, *Problemas do político*, na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais – EHESS, em Paris, de 1986 a 1990, contando também com sua orientação de estudos.

²⁹ Ver “Tocqueville: democracia e arte da escrita”, in *Desafios da escrita política*, 1999, 55 e ss.

segunda parte do século passado, deixou como legado uma acurada reflexão sobre o *político* que pode fornecer-nos recursos para a compreensão de aspectos imprevistos da democracia moderna.

Sobre o trabalho de Tocqueville, Claude Lefort entendia que não deveria ser interpretado apenas como uma investigação sobre a democracia norte-americana, com um aporte importante para a sociologia, mas que devia ser compreendido como uma contribuição ao conhecimento do homem e da sociedade, ou seja, uma reflexão sobre o devir da humanidade, pelo que o situava no âmbito da antropologia filosófica e da filosofia política.³⁰ A seguir, apresentaremos as anotações da leitura de Tocqueville feita pelo professor Lefort em seu ensaio, “Da igualdade à liberdade”, publicado em *Essais sur le politique*, XVIII-XIX siècles.³¹

Naquele ensaio se expressa que, em sua análise da democracia na América do Norte, quando considerava a igualdade de condições atingida naquele país em grau inexistente no Velho Mundo, o jovem observador aristocrata também pensava na França e na Europa, julgando que se encaminhariam na mesma direção do desenvolvimento da igualdade. A ascensão da igualdade lhe parecia ter o caráter de um *fato providencial*; recomendava a seus contemporâneos que reconhecessem nesse fenômeno uma tendência *do passado e do futuro de sua história*, sendo quase um destino o desenvolvimento, gradual e progressivo, da igualdade. Lefort, leitor de Tocqueville, percebe como as ideias do autor se apresentam de modo variável e encontra nessas variações a prova da complexidade do pensamento a que nos quer iniciar.

Na introdução ao primeiro volume de *Da democracia na América*,³² os conceitos de igualdade de condições e de democracia

³⁰ Mesmo quanto à sua arte da escrita, em *Desafios da escrita política*: Lefort, 1999, 57.

³¹ *Pensando o político* – Ensaio sobre democracia, revolução e liberdade, 1991, 217-246.

³² Lefort utiliza *De la démocratie en Amérique*, T. I, vol. I, na edição das obras completas publicadas sob a direção de J.-P. Mayer, Gallimard, Paris.

se identificavam; pareciam mesmo intercambiáveis.³³ Contudo, a igualdade de condições seria apenas um *fato gerador*, a que não se reduzia a revolução democrática, pois essa incluiria outros aspectos, consequências da igualdade. No começo da obra, Tocqueville considera que na América se apresentava o fenômeno democrático em estado puro, de modo distinto do que ocorria na Europa com a destruição e a superação do *antigo regime* monárquico e hierárquico. Ainda, o terceiro capítulo se encerra com a análise do estado social dos anglo-americanos e das suas consequências políticas. Em tais capítulos introdutórios, a argumentação é surpreendente. O ponto de partida das observações são os imigrantes ingleses que, na América do Norte, embora apresentassem diferenças entre si, falavam a mesma língua e partilhavam a mesma herança política, possuindo certas noções comuns de direito, e mais princípios de verdadeira liberdade do que se encontravam na maior parte dos povos europeus.³⁴ Na realidade, o ponto de partida da análise foi o Norte dos EUA – os estados da Nova Inglaterra. Nesses estados foi onde se combinaram as ideias principais que formaram as bases da teoria social nos Estados Unidos, constituindo um ponto de partida que não seria apenas um fato social, mas um fato moral e político.³⁵

Tocqueville pensava nos imigrantes adeptos do puritanismo que não emigraram da Inglaterra em fuga da necessidade, mas porque pretendiam fazer triunfar uma ideia.³⁶ Tais imigrantes da Nova Inglaterra obedeciam a motivos religiosos e combinavam o *espírito de religião* e o *espírito de liberdade*. Naquele tempo e lugar, puritanismo não era apenas uma doutrina religiosa; confundia-se com as mais radicais teorias democráticas e republicanas.³⁷ No corpo de leis formado pela Nova Inglaterra, o sociólogo reconhece *princípios geradores* que terão

³³ Lefort, 1991, 217.

³⁴ Lefort, 1991, 219: Tocqueville, Gallimard, 28.

³⁵ Lefort, 1991, 220: Tocqueville, Gallimard, 30.

³⁶ Idem: Lefort, 220: Tocqueville, 30.

³⁷ Lefort, 1991, 220: Tocqueville, Gallimard, 31.

desenvolvimentos até então não ousados por nenhuma nação da Europa. Ali a igualdade acabará por penetrar no mundo político, assim como penetra em outros aspectos da existência dos homens, pois é inconcebível que estes permaneçam eternamente desiguais, entre si, em apenas um ponto, sendo iguais em outros; portanto, é quase previsível que, em determinado momento, passarão a ser iguais em todos os pontos.³⁸ Tocqueville parece deduzir as consequências políticas do estado social e da igualdade de condições; o estado político parece definir-se como consequência do estado social. Dedução e definição que exigem exame cuidadoso,³⁹ pois, no plano do político, a igualdade poderá traduzir-se como soberania do povo ou como despotismo. Não se sabe bem como deduzir, da igualdade de condições, a igualdade em todos os outros aspectos, assim como não se sabe como circunscrever exatamente a igualdade de condições.

No discurso de Tocqueville, mostra-se uma justificada incerteza quanto à natureza da democracia.⁴⁰ É como se, de um lado, reconhecesse a vocação política da democracia, para logo mudar de direção, restringindo a democracia à igualdade de condições. Sendo a paixão pela igualdade ambivalente, um estado social como o anglo-americano se prestaria para qualquer das duas consequências possíveis, tanto para a da soberania absoluta de todos como para o poder absoluto de um só. Já havíamos destacado a observação de que igualdade e liberdade andam juntas, pois *os povos democráticos tomam um gosto instintivo pela liberdade*. Contudo, o texto apresenta outros pontos de vista, e para matizar nossa compreensão é de grande auxílio a análise sutil realizada por Lefort das oscilações de Tocqueville, sobretudo no que se refere à relação entre a igualdade e a liberdade.

³⁸ Lefort, 1991, 221; Tocqueville, Gallimard, 39.

³⁹ Idem: Lefort, 221; Tocqueville, 52-53.

⁴⁰ Algumas das ambiguidades de seu pensamento já haviam sido aventadas por François Furet. Lefort, 223; Furet: *Tocqueville et le problème de la Révolution Française*, in: *Pensando a Revolução Francesa*, Paz e Terra, 1989.

Lefort chama a atenção para o trecho⁴¹ onde o pensador se empenha em mostrar por que o amor pela igualdade é mais ardente e duradouro do que o amor pela liberdade. Num primeiro momento, Tocqueville imagina um ponto onde a liberdade e a igualdade tanto se aproximam que chegam a confundir-se. Como nenhuma pessoa difere muito de seus semelhantes, ninguém poderá exercer um poder tirânico; os homens serão perfeitamente livres, porque inteiramente iguais, e todos serão perfeitamente iguais, porque inteiramente livres. Em direção desse ideal tendem os povos democráticos; essa é a mais completa forma que a igualdade pode tomar sobre a Terra.⁴² A igualdade, que parecia ser efeito de um determinismo histórico-natural, mostra-se como política e se confunde com a liberdade. Mas apesar de reconhecer a forma mais completa de igualdade identificada com a liberdade, num segundo momento, o pensador afirma que existem mil outras formas de igualdade: *a igualdade pode reinar na sociedade civil sem se introduzir no mundo político; pode estabelecer-se sem que haja liberdade; basta que todos sejam semelhantes, sob o jugo de um senhor absoluto.*⁴³ E num terceiro momento do discurso, Lefort detecta a tese oposta: que a liberdade se revela onde a igualdade não existe.⁴⁴

A apresentação evolui de modo particular: Tocqueville tenta demonstrar que os homens preferem a igualdade em detrimento da liberdade. A liberdade se mostra quase invisível, enquanto a igualdade é visível para o maior número de pessoas. A liberdade política não exalta a paixão das massas, enquanto os atrativos da igualdade atingem a todos. A igualdade aparece como igualdade de condições, algo próprio de um estado social estabelecido, enquanto a liberdade aparece como algo que se conquista.⁴⁵ A paixão pela igualdade penetra em todas as partes

⁴¹ Capítulo inicial da segunda parte do segundo volume da obra analisada.

⁴² Lefort, 1991, 227; referências a Tocqueville, Gallimard, 101.

⁴³ Lefort, 1991, 228.

⁴⁴ Idem: Lefort, 1991, 228.

⁴⁵ Lefort, 1991, 231.

do coração humano. Os povos democráticos tomam gosto pela liberdade, mas pela igualdade têm uma paixão ardente.

No desenvolver-se da argumentação de Tocqueville, Lefort vê crescer o fosso entre igualdade e liberdade, que chega a ser tão profundo que torna incompreensível a afirmação anterior, quando ambas tendiam a confundir-se. Tocqueville explora e acentua a disjunção entre a igualdade e a liberdade, apontando para a existência de uma ambiguidade entre duas tendências na evolução da realidade política moderna: uma tendência favorável à liberdade intelectual e à independência de espírito, e outra que encaminha para a semelhança entre as opiniões, na direção da tirania da maioria. Parece encontrar-se ali uma análise que endossaria a crítica do igualitarismo democrático, mantendo-se, ao fundo, uma oposição entre o modelo aristocrático e o modelo democrático. Na sociedade democrática, a mudança incessante ameaça apagar o vestígio das gerações; dá-se uma quebra na cadeia entre as gerações. A destruição das hierarquias desfaz o elo social, causa a decomposição do social, o que no século XX se chamaria de *atomização dos indivíduos*. Porém, mesmo nesse ponto o argumento é variável, e, em outro momento, a liberdade será apresentada como meio de defesa contra a ameaça de decomposição da sociedade. Sugere-se, pois, que a democracia dá nascimento a duas tendências contraditórias: a primeira, propícia ao isolamento dos indivíduos; a outra, ao intercâmbio e à iniciativa em comum.⁴⁶

Na parte final da obra analisada, Lefort encontra o último esforço de Tocqueville para reorientar sua análise da igualdade em relação com a liberdade, quando o escritor busca mostrar a influência que exercem as ideias e os sentimentos democráticos sobre a sociedade política, sobre o governo das sociedades humanas. É nesse trecho final, quando fala na *coisa nova, ainda sem nome, que é preciso definir*,⁴⁷ apontando para o perigo que lhe parecem carregar a igualdade e a democracia, quando a sociedade está impregnada pelos sentimentos democráticos. A destruição

⁴⁶ Lefort, 1991, 234-236.

⁴⁷ Lefort, 1991, 237; referência a Tocqueville, Gallimard, 324.

das hierarquias próprias do estado aristocrático se faria acompanhar do enfraquecimento dos elos sociais e da separação dos indivíduos, caracterizando a decomposição social na sociedade democrática. E, por meio dessa separação dos indivíduos, avança o medo da anarquia e o amor pela ordem, que preparam o caminho para o estabelecimento do poder absoluto.

O amor pela tranquilidade pública é, muitas vezes, a única paixão política que se conserva; os cidadãos estão sujeitos a se deixarem tomar pelo amor desmedido pela ordem e, por isso, a dar cada vez mais direitos ao poder central. A igualdade predispõe os homens a não se preocuparem com seus semelhantes. É quando o despotismo, em consequência dessa despreocupação, torna-se capaz de lançar mão da indiferença entre os indivíduos como de uma virtude pública. Uma nova liberdade se articula com um novo poder.⁴⁸ E não é a primeira vez que se salienta que essa análise parece antecipar o diagnóstico dos traços dos totalitarismos que a humanidade conheceria no século XX, o que contribuiu para uma celebridade póstuma de Tocqueville, dando-lhe, possivelmente, mais fama do que todo o restante de sua obra.⁴⁹

Lefort se pergunta pelo que ocorreu com a igualdade no decurso da análise de Tocqueville. Se o visitante da América começou por reconhecer a virtude da igualdade como momento de emergência da liberdade, desde o começo acentuou o gosto pela independência engendrado por ela, independência que levaria à fraqueza social ou política. Mas, se no início da obra afirmava que *os homens que vivem nesses tempos marcham, pois, sobre uma encosta natural que os dirige para instituições livres*,⁵⁰ afinal, essa “encosta natural”, enquanto os leva a fugir de toda dependência de ordem pessoal,⁵¹ parece precipitá-los no jugo do *novo poder sem nome*.⁵²

⁴⁸ Lefort, 1991, 238-240; Tocqueville, 301-308.

⁴⁹ Lefort, 237.

⁵⁰ Lefort, 243; Tocqueville, 295.

⁵¹ Lefort, 243.

⁵² Tocqueville, 303.

Lefort nos recomenda a aprender mesmo com as contradições de Tocqueville. Talvez seja porque ele hesite diante da questão do devir da liberdade que pode detectar na sociedade moderna aqueles traços que fugiram à percepção dos pensadores democratas burgueses como também dos pensadores socialistas seus contemporâneos. Por isso, depois de um século e meio, ainda estamos, com ele, *diante do enigma da democracia, a que sua obra ajuda a decifrar*.⁵³ Não se engana Lefort quando interpreta que a intuição de Tocqueville sobre os riscos da democracia foi uma intuição antecipatória das experiências negativas que fariam as gerações seguintes, quando atravessaram o fenômeno dos totalitarismos do século XX. E nessa intuição se reconhece uma recomendação para os cidadãos manterem-se atentos ante as vicissitudes por que passam as democracias, em qualquer tempo.

A “verdadeira democracia” para o jovem Marx na apresentação de Miguel Abensour

Estou consciente de proceder a um salto suspeito de desmedida, ao continuar esta introdução à questão da igualdade na reflexão da democracia moderna, passando imediatamente, de alguns parágrafos referentes a Alexis de Tocqueville, para outros, igualmente poucos e incompletos, sobre Karl Marx, autor e ator político daquele mesmo século XIX, mas de presença histórica tão diferente e amplamente conhecida. Penso que, se me propus a apontar uma seleção de ideias de pensadores daquele período histórico, que representam a evolução, na época, da reflexão sobre a questão da igualdade, não posso fugir a essa passagem arriscada. Quando se buscam os antecedentes da atual reflexão sobre a democracia moderna, sob o ponto de vista da evolução da ideia de igualdade, Tocqueville e Marx são inevitáveis. E se, de sua parte, o escritor francês, na continuidade da tradição da filosofia política europeia, é um marco importante e revelador do seu tempo, Marx é exemplo ainda mais incontornável e original, no esforço pela afirmação da igualdade entre os homens nos

⁵³ Lefort, 246.

tempos modernos, tanto no plano do esforço intelectual e teórico como no do esforço prático e político. Portanto, um capítulo sobre a afirmação da ideia de igualdade na *era das revoluções*⁵⁴ só pode pretender realizar-se ao consultar a proposta de Karl Marx para a democracia.

O estudioso de Tocqueville, J.-P. Mayer, não fugiu à comparação de Tocqueville a Marx,⁵⁵ observando a respeito que a sociologia política do primeiro está longe de ser um “utopismo humanitário”, como seria o caso da filosofia social do segundo. Radicais e evidentes são as diferenças, mas Mayer também encontra pontos em comum entre os dois pensadores, e lembra que, assim como Marx afirmaria, no *Manifesto comunista*, que “toda a história é a história das lutas de classes”, no seu *Ancien régime*, Tocqueville escreveu: “Falo das classes, somente elas devem ocupar a História”.⁵⁶ Aparece em ambos, talvez, algo existente no “espírito da época”, um “ar do tempo” que estaria em efervescência nos movimentos mais difundidos e coletivos em que se elaborava a ideia e o ideal de igualdade no século XIX.

Começemos por alguns parágrafos de biografia: Karl Marx (1818-1883) nasceu em Trier, na Alemanha, e, na perseguição de seus ideais, ou melhor, fugindo à perseguição que lhe era feita por seus ideais, veio a viver também na Bélgica e na França, tendo voltado à Alemanha, e acabando por fixar-se na Inglaterra, em Londres, onde permaneceria até o final de sua vida. Marx recebeu, em sua trajetória, influências da rigorosa filosofia dialética alemã, de G. W. F. Hegel; do inspirado socialismo utópico francês, de Charles Fourier e outros; bem como da economia clássica inglesa, especialmente, de David Ricardo.⁵⁷

⁵⁴ Conferir a obra de Eric Hobsbawm.

⁵⁵ No prefácio à seleção de textos referida acima: *La democracia en América*, Madrid, Guadarrama, 1969.

⁵⁶ Mayer, Prefácio a *La democracia en América*, 1969, 18.

⁵⁷ O que certamente não esgota o conjunto de influências espirituais e culturais que se podem supor para o autor de *O Capital*. Com rabinos na família, pode-se supor a influência da cultura bíblica e judaica; por outro lado, tem-se dos relatos biográficos das filhas que sua leitura de cabeceira era constituída por obras de Shakespeare, que podia narrar de memória.

Tendo como parceiro de obra seu amigo Friedrich Engels, Marx foi tão importante como cientista social, sociólogo e economista, no sentido de analista crítico da economia política própria da sociedade capitalista, quanto como homem de letras, pensador humanista ou filósofo, defensor de complexas teses originais sobre o homem, o trabalho e a história. E, além da sua inserção magistral na história das ideias e das ciências humanas no século XIX, tornou-se figura especialmente marcante como político, jornalista engajado e militante, inspirador do movimento operário e revolucionário, responsável por fundar a Primeira Internacional Socialista, que daria origem ao partido que, por mais de um século, agitaria o mundo. E embora a revolução socialista não tenha realizado os seus sonhos, e embora o tempo tenha demonstrado relevantes erros de profecia dos seus fundadores, ainda assim as teses da ciência social unitária instaurada por Marx, com seu paradigma histórico, crítico e dialético, com adaptações e aberturas, continuam a ter lugar na sociologia do início do século XXI.

Marx utilizou e recomendou a pesquisa histórica como método para conhecer e compreender a sociedade. Seu propósito era realizar uma análise *radical*, pela raiz, o que significava investigar a origem dos fenômenos. Mais do que isso, pela análise radical e o estudo da história, o filósofo crítico pretendia *não apenas interpretar o mundo, mas transformá-lo*,⁵⁸ ou seja, exigia uma relação íntima e dinâmica entre a teoria e a prática social. Através da pesquisa das origens dos fenômenos modernos, a história o convenceria da força determinante dos fatores materiais e econômicos, ligados ao trabalho e à produção. Segundo a sua concepção, não é a consciência que condiciona a vida, mas a vida condiciona a consciência. A análise do sistema se dá dentro de um determinismo economicista, pelo qual a chamada “infraestrutura,” econômica e material, determina a “superestrutura”, constituída pelas manifestações do plano da cultura e do espírito, inclusive, a religião, a consciência dos indivíduos e a ideologia das classes sociais. A consciência de

⁵⁸ Ver XI *Tese sobre Feuerbach*.

classe é identificada como “ideologia”, palavra que carrega a conotação pejorativa de mistificação, de deformação da percepção da realidade e do discurso em função do interesse de classe social. Por tudo isso, o avanço histórico se faria pela luta de classes existentes em oposição no sistema econômico, e a superação das condições injustas, próprias da produção capitalista, dar-se-ia pela confrontação revolucionária entre o proletariado e a burguesia industrial.

“Tudo o que é sólido se desmancha no ar” – eis uma frase famosa do *Manifesto comunista* (1840) que pode ser interpretada de diversos modos, mas também parece apropriada para pensarmos o que houve no mundo político, e na política pelo mundo, nesses dois séculos que nos separam do nascimento de Marx. Sua obra máxima, *O capital*, que contém sofisticadas análises de cunho econômico e político, seria publicada, em grande parte, postumamente, com a colaboração de seu amigo, Friedrich Engels. E mesmo se as profecias contidas na obra marxista estão, em grande parte, superadas, e se os seus pressupostos são questionáveis e sujeitos à crítica da própria história, suas análises, no entanto, continuam argutas e, sobretudo, impregnadas de um pungente senso humanista de justiça. Por isso, continuam a ser publicados textos respeitáveis sobre Marx, entre os quais contamos, no Brasil, com os ensaios do conhecido professor de filosofia José Arthur Giannotti.⁵⁹

Para completar e ilustrar este capítulo, buscando esclarecer o que Karl Marx pensou como conceito de uma “verdadeira democracia”, ao revisar a concepção do filósofo enquanto jovem e a sua relação com o elemento propriamente político, usarei como apoio a apresentação feita pelo professor francês, pesquisador das utopias, Miguel Abensour, em seu livro *A democracia contra o Estado*.⁶⁰ Nesse livro, Abensour toma como referência principal o trabalho de Marx de 1843 – *Crítica do direito*

⁵⁹ Ver Marx, *além do marxismo*, I&PM, 2009, antes publicado como *Marx: vida e obra*, em 2000.

⁶⁰ BH: EdUFMG, 1998.

político hegeliano,⁶¹ manuscrito publicado pela primeira vez em 1927 e que não deve ser confundido com a *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, publicada em 1844, em Paris, nos Anais Franco-Alemães. Conforme salienta o professor Abensour,⁶² a *Crítica do direito político hegeliano*, de 1843, teve um destino discreto; foi estudada, sobretudo, de maneira erudita, e vista como apenas uma etapa do pensamento de Marx; não possui a amplitude dos manuscritos de 1844, nos quais a crítica da economia política aparece como crítica da sociedade moderna; mas não deixa de ser um texto excepcional que elabora, através da filosofia do direito de Hegel, uma crítica da modernidade política, sob o signo da democracia.⁶³

Abensour relembra que Marx, tendo participado do seu tempo de estudante como jovem hegeliano de esquerda; e após haver procedido, como discípulo e crítico de Hegel e de Feuerbach, à crítica da religião, em favor de uma reavaliação da política e da democracia, que se deveria libertar do poder teológico; após uma crise marcante, em 1843, procederia à crítica da política, chegando à conclusão de que *a essência de toda constituição política é o homem socializado*. Como salienta Abensour, essa afirmação se expõe a múltiplas interpretações, e o leitor pode ser tentado a nela ver o erro tipicamente moderno que consistiria, como pensava Hannah Arendt, em compreender a definição aristotélica do homem, *ζῷον πολιτικόν*, no sentido de *animal socialis*, e, assim, levar a pensar o elemento político a partir da casa, do *oikos*, e não da *polis*, a cidade; quer dizer, de perder a política para a economia, tanto na prática como no plano do conhecimento.⁶⁴

⁶¹ Abensour utiliza Marx: *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Ed. Sociales, 1975.

⁶² Abensour, 1998, 31.

⁶³ Abensour, 1998, 32, refere que a *Crítica...* de 1843 “é um texto extraordinário, de um alcance filosófico sem limite”, na opinião de Michel Henry (1922-2002).

⁶⁴ Abensour, 1998, 78. H. Arendt é referida em *The human condition*, Chicago, Univ. Chicago Press, 1973.

É enigmática a relação de Marx com a tradição do pensamento político que pensara o regime de governo e a questão do poder; pois enquanto o pensamento do filósofo se realiza como filosofia que não se quer separar da práxis; que permanece junto a um movimento de sentido político altamente relevante e expansivo, enraizado no movimento social e com fundas ligações na economia; de outro lado, parece desviar a análise reflexiva do seu foco tradicional, chamando a atenção para a sua base, na economia e na sociedade. Essa relação seria tão enigmática que pareceria mesmo confirmar a aludida visão crítica de Arendt que, no tempo industrial, via a tendência à ampliação do espaço do plano intermediário de sociabilidade entre o privado e o público – entre o doméstico, ou o propriamente econômico, e o político. Com especial senso de realidade, Arendt percebia, na era industrial, um desenvolvimento tão grande do espaço “social”, construído em torno do mundo do trabalho e das organizações com ele relacionadas, que, nos séculos contemporâneos, esse espaço encobriria a preocupação com o propriamente político, nas ciências sociais e na filosofia, assim como na vida.⁶⁵

Tal fenômeno, do encobrimento do propriamente político pelo social, parece confirmado por algumas das análises de Marx. Em alguns momentos, tem-se a impressão de que a teoria marxista, bem como a prática que lhe foi associada, como motivo e como consequência, refletiriam essa evolução, para a ampliação da importância do econômico e do social em detrimento do propriamente político, pelo menos, do político como espaço da liberdade. No entanto, para Abensour, leitor do jovem Marx, não foi isso que ocorreu. Em sua leitura cuidadosa da *Crítica do direito político hegeliano*, de 1843, compreende aquele pensamento não como uma simplificação do conceito de *político*, mas como um modo mais complexo que exige decifração. O intérprete apresenta como enigmático o conceito marxiano de “verdadeira democracia”, e começa a desenvolver sua interpretação a partir da estranha frase de Marx: *Os franceses da época moderna entenderam que,*

⁶⁵ Ver na tradução brasileira de *A condição humana*, 1982, sobretudo “As esferas pública e privada”, 31 e ss.

*na verdadeira democracia, o Estado político desapareceria. Isto é certo para o Estado político enquanto constituição, mas não é mais válido para o todo.*⁶⁶

Perseguindo a decifração dessa frase enigmática, Abensour aponta quatro características da “verdadeira democracia” na concepção de Marx, que se mostram em seu diálogo com o pensamento de Hegel, com o de Moses Hess e, também, com o de Espinosa.⁶⁷

A primeira dessas características diz respeito à noção e à questão da soberania, onde estão postos em confronto dois conceitos opostos: o da soberania do monarca e o da soberania do povo.⁶⁸ Confrontando-se à concepção de Hegel, para quem o desenvolvimento do Estado em monarquia é a obra do mundo contemporâneo, quando *a ideia substancial atingiu sua forma infinita*,⁶⁹ Marx considera a forma democrática como o coroamento da história moderna, enquanto história da liberdade. Diante da alternativa entre a soberania do monarca ou a do povo, Marx pensa o *político* na perspectiva da soberania do povo. Os argumentos são os seguintes: de um ponto de vista teórico, a monarquia não pode ser compreendida a partir dela mesma, mas a partir do horizonte do princípio que a move, que, em última análise, é o princípio democrático. Por sua vez, a democracia pode conhecer-se e compreender a si mesma, centrar-se sobre si mesma; pois o sujeito real, que é o povo, nela se institui numa relação plena; de modo que é na democracia que se desvenda o próprio princípio político. E, assim, chega-se à conclusão de que: *se a essência da religião, de acordo com a interpretação do cristianismo, é o homem deificado, a essência da política, de acordo com a interpretação da democracia, é o homem socializado.*⁷⁰ Mantendo uma posição crítica em relação ao pensamento hegeliano, que prefere o regime político da monarquia, Marx se inclinava para a posição de Espinosa,

⁶⁶ Marx: *Critique du droit politique hégélien*, 70; apud. Abensour, 1998, 71.

⁶⁷ Abensour, 1998, 72 e ss.

⁶⁸ Abensour, idem; Marx, 1975, 67.

⁶⁹ Abensour, ibidem; Hegel: *Filosofia do Direito*, parágrafo 273.

⁷⁰ Fórmula que Abensour adjetiva como *um tanto quanto obscura*, à qual já fez alusão antes e não será a única vez. Abensour, 1998, 73.

considerando a democracia como *o regime mais natural*, como o *paradigma da politeia*, como o *hipermodelo da vida política verdadeira*.⁷¹

A segunda característica da “verdadeira democracia” para o jovem pensador da *Crítica* de 1843, segundo Abensour, refere-se à relação entre a atividade do sujeito e a objetivação constitucional, que na democracia é diferente da que se dá em outras formas de Estado, ainda que também nelas a soberania se revele de essência democrática.⁷² A diferença fundamental entre a democracia e as outras formas de ordem política é que, na democracia, o homem não existe como efeito da lei, ao contrário, é a lei que existe como efeito do homem: a lei é *existência do homem*; ao passo que, nas outras formas de organização política, o homem é a existência da lei. Abensour retoma o argumento de Marx: enquanto forma particular do Estado, a democracia desvenda a essência de qualquer constituição política, que é o *homem socializado*.⁷³ O lugar político se constitui como um lugar de mediação entre o homem e o homem, e como um lugar onde se superam os empecilhos que mantêm o homem a distância do homem.

A terceira característica da democracia, detectada por Abensour na concepção exposta na *Crítica* de 1843, é o objetivo de uma autoconstituição do povo. Partindo da ideia de uma objetivação do comércio humano sob o modo político, que nunca se degradaria em alienação, chega ao pensamento da *autoinstituição democrática do social*, segundo o modelo de uma autoinstituição, de uma *autodeterminação continuada*.⁷⁴ Por um movimento permanente de retorno à fonte, seriam evitados o *processo de petrificação* e o *deslizamento da objetivação para a alienação*, de modo ao povo manter sua qualidade de força viva, sua mobilidade, sua plasticidade, sua fluidez. Nessa posição, Marx evocava a crítica da política feita por

⁷¹ Abensour, 1998, 76, refere-se ao comentarista de Espinosa, Mugnier-Polliet, 1976.

⁷² Abensour, 1998, 77.

⁷³ Abensour, 1998, 78; Marx, *Crítica...*, 69.

⁷⁴ Abensour, 1998, 84.

Godwin,⁷⁵ que opunha os verdadeiros interesses da humanidade – que exigem mudança incessante e inovação infinita, pois o homem vive em mutação perpétua – ao princípio de fixidez próprio do governo: “O governo é permanentemente inimigo da mudança”.⁷⁶ E pensar a verdadeira democracia, sob o signo da autofundação continuada, implica pensar o povo segundo o modelo do sujeito infinito.⁷⁷

A quarta característica da democracia que aparece na *Crítica do Direito hegeliano* revela o significado daquela frase enigmática lembrada antes, sobre o que afirmavam os franceses da democracia e do Estado: *Os franceses da época moderna entenderam que, na verdadeira democracia, o Estado político desapareceria*.⁷⁸ Abensour pergunta: quando os franceses da época moderna afirmaram que, na verdadeira democracia, o Estado político desapareceria, diziam que desapareceria o quê? Desapareceria o Estado político enquanto momento particular – aquele Estado –, ou o Estado político enquanto forma organizadora, a esfera política promovida ao nível do universal? Como compreender esse desaparecimento do Estado?

No entender do estudioso das utopias, para compreender-se o que Marx queria dizer com tal desaparecimento, deve-se prestar atenção ao jogo de conceitos *democracia* e *verdadeira democracia*. Ao atingir a sua forma “verdadeira”, a democracia conseguiria superar-se, *abolir-se*, a ponto de culminar com uma saída do político e, por assim dizer, uma “extinção do Estado”.⁷⁹ A busca de Marx seria a *democracia em sua essência e em sua existência*. Nessa busca, da verdadeira essência e existência da democracia, sua reflexão procede de modo matizado e complexo.

⁷⁵ Trata-se de William Godwin (1756-1836), filósofo e jornalista inglês, dos primeiros a propor o anarquismo, e que era casado com Mary Wollstonecraft, uma das primeiras feministas modernas.

⁷⁶ Abensour, 1998, 85, refere-se a Godwin, W.: *Enquiry concerning political justice*, Penguin, 1976, 253.

⁷⁷ Abensour, 1998, 88.

⁷⁸ Marx: *Critique du droit politique hégélien*, 70.

⁷⁹ Abensour, 1998, 92.

Marx saúda os franceses modernos por compreenderem que, na chegada da verdadeira democracia, estaria incluído o desaparecimento do político. O Estado político persiste enquanto momento particular da vida do povo, mas é só com o advento da “verdadeira democracia” que o princípio político consegue sua realização, que se dará através de uma “redução”, na qual o plano do político deixará de confundir-se com o todo da existência do povo. Por essa “redução”, o Estado político não desaparece, nem dá um salto para além do político; mas desaparece enquanto forma organizadora, no sentido de que se limita, encolhe-se dentro de limites mais estreitos, reduzindo-se a um momento da existência do povo. Na verdadeira democracia, o Estado político persiste e, como deixa de ser confundido com o todo da existência do povo, pode vir a existir melhor.⁸⁰ É quando se pode realizar a “verdadeira democracia”, através da instituição democrática da sociedade, quando surge a passagem para além do Estado político.

O enigma com o qual Marx se confronta é o da instituição democrática do social: o povo faz acontecer o “homem socializado”, enquanto se determina e constitui também nas esferas não políticas.⁸¹ Marx não visaria ao desaparecimento do político. Quando, aparentemente aprovando, refere que os democratas franceses disseram que “na verdadeira democracia, o Estado político desaparecerá”, não se entenda, com isso, uma dissolução do político no social. Marx pretenderia negar uma objetivação que se tornasse alienação, onde o elemento político levasse ao empobrecimento das outras esferas da vida humana.⁸² Com isso, pensava-se um desaparecimento do Estado político enquanto forma organizadora, e, ao mesmo tempo, visava-se à manutenção do político como momento da vida do povo, de modo que *a liberdade e a universalidade possam estender-se*. Tal seria a

⁸⁰ Abensour, 1998, 93 e 94.

⁸¹ Abensour, 1998, 96.

⁸² Abensour, 1998, 98-99.

“verdadeira democracia” na concepção de Marx, segundo a interpretação de Miguel Abensour.⁸³

A igualdade em algumas lições de Norberto Bobbio

O convite para ler os clássicos do século XIX – Alexis de Tocqueville, de um lado, e Karl Marx, de outro –, apresentados acima, respectivamente, através de comentários de Claude Lefort e de Miguel Abensour, parece-me ganhar em força e clareza se ainda fizermos uma revisão didática complementar da questão da igualdade, em relação com a liberdade, os dois polos da busca da democracia moderna, cujos caminhos perseguimos nestes capítulos sobre a evolução das ideias políticas nos tempos modernos.

Não poucos autores se aplicaram a pensar a relação entre liberdade e igualdade, esses dois ideais que assombram os espíritos modernos e que, sem dúvida, se distinguem, embora se complementem, e façam parte, juntos, do modelo desejado da democracia moderna. Em *Sociedade e liberdade*,⁸⁴ por exemplo, Ralf Dahrendorf, ainda que trabalhe principalmente no plano do fenômeno sociológico, preocupado com a descrição histórica concreta, não se furta a abordar questões teóricas, desenvolvendo reflexões lúcidas sobre a tensão que liga liberdade e igualdade.⁸⁵ Entre os dois extremos do liberalismo e do socialismo que, respectivamente, priorizaram a liberdade e a igualdade, parecia clara a existência de um considerável “corpo central” de teorias políticas que tentam a conciliação de liberdade e igualdade, num marco que Dahrendorf sugere denominar como de “autonomia racional”.⁸⁶

⁸³ Abensour, 1998, 101.

⁸⁴ O original alemão, *Gesellschaft und Freiheit, Zur soziologischen Analyse der Gegenwart*, foi editado em Munique, pela editora Piper, 1961; a edição espanhola que referimos em nossa lista bibliográfica é de 1966.

⁸⁵ Sobre tudo no capítulo 14, 317 e ss.

⁸⁶ H. J. Laski: *Grammar of Politics*, Londres, 1934; ref. por Dahrendorf, 1966, 318.

Para completar este capítulo, entretanto, escolheremos destacar mais uma vez a reflexão do professor italiano Norberto Bobbio, a quem remetemos no capítulo anterior, quanto à apresentação dos conceitos de liberdade. A bibliografia de Bobbio é extensa, mas aqui vamos levar em conta as passagens de alguns de seus trabalhos breves, conferências ou artigos que abordam mais diretamente a relação entre igualdade e liberdade na democracia moderna.⁸⁷ Começaremos por um texto em que, após rememorar a tradição da democracia nos *antigos* e nos *modernos*, onde o ideal democrático foi marcado fortemente pelo liberalismo, Bobbio revisa a relação da democracia com a igualdade.⁸⁸ Embora parta da consciência da separação e do conflito entre os caminhos da liberdade e os da igualdade, apesar das tensões reconhecidas na luta política em busca desses dois valores; e mesmo se leva em conta que os modernos liberais demonstraram sempre desconfiança ante as formas de governo popular; contudo, Bobbio afirma não ser a democracia moderna incompatível com o liberalismo; a democracia moderna pode mesmo ser considerada como continuação do liberalismo, como seu *natural prosseguimento*.⁸⁹ Dentro dessa moldura o autor desenvolve sua reflexão sobre a questão.

Não esqueçamos que, sob alguns de seus importantes aspectos, sobretudo na esfera econômica, liberdade e igualdade aparecem muitas vezes como valores antitéticos, e assim, parece difícil realizar um deles sem limitar o outro. Poder-se-ia pensar mesmo que uma sociedade liberal – ou, como diz o autor, *liberista* – tenda a ser não igualitária e, por outro lado, o inverso também pareceria verdadeiro, ou seja, que uma sociedade igualitária tenda a ser não liberal. Pois as duas posições se enraízam em concepções do homem e da sociedade profundamente diversas: a

⁸⁷ Recorreremos aqui a alguns trechos ou aspectos de *Igualdade e liberdade* (1997), *Direita e esquerda* (1995), *A era dos direitos* (1992), *Liberalismo e democracia* (1988), mas o leitor aproveitará lendo *O futuro da democracia* (2000), *Qual socialismo?* (1987) e *Qual democracia?* (2010)

⁸⁸ Bobbio, *Liberalismo e democracia* (1988).

⁸⁹ Bobbio, 1988, 37-41.

visão liberal se funda no individualismo, tolera o conflito e é pluralista; enquanto a posição igualitária visaria a uma harmonização do todo social. Para o liberal, o fim principal é a expansão da personalidade individual, mesmo se a personalidade mais rica e dotada só se possa afirmar em detrimento do desenvolvimento da personalidade mais pobre e menos dotada; enquanto, para o igualitário, o fim principal é o desenvolvimento da comunidade em seu conjunto, mesmo que isso se faça ao custo da redução da esfera de liberdade dos indivíduos.⁹⁰

A igualdade compatível com a liberdade, tal como entendida pela doutrina liberal, seria a *igualdade na liberdade*, regra pela qual cada cidadão deve gozar de tanta liberdade quanto compatível com a liberdade dos outros, podendo fazer tudo que não ofenda a liberdade – igual – dos outros. Desde as origens do estado liberal essa forma de igualdade inspira dois princípios fundamentais que são enunciados em normas constitucionais: a igualdade perante a lei e a igualdade dos direitos. Esses dois princípios foram tomando novos sentidos desde as revoluções no século XVIII. Também as definições dos direitos têm mudado e adquirido novas formas, desde a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789 até as constituições das democracias da atualidade. Mas a reivindicação da igualdade perante a lei e a igualdade dos direitos, embora com mudança de sentido e em movimento, no sentido de sua afirmação, tem sido presença constante que se pode dizer constitutiva da democracia em nosso tempo.

O princípio da igualdade perante a lei pode ser interpretado *restritivamente*, como uma formulação do princípio mais comum, de que “a lei é igual para todos”. Nesse sentido, significa simplesmente que o juiz deve ser imparcial na aplicação da lei e, como tal, faz parte integrante dos remédios constitutivos e aplicativos do estado de direito. *Extensivamente*, significa que todos os cidadãos devem ser submetidos às mesmas leis e,

⁹⁰ Isso não impedirá de perceber as relações e combinações entre liberalismo e preocupação social, na influência de autores excepcionais como Hans Kelsen, no Direito, ou John Maynard Keynes, na Economia, e outros, como aponta José Guilherme Merquior, em *O liberalismo social: uma visão histórica* (1998).

portanto, devem ser suprimidas as leis específicas dos *estados ou ordens singulares*: o princípio é igualitário porque elimina a discriminação precedente. É o caso das leis da Revolução Francesa que aboliam privilégios da nobreza. Nesse sentido, o princípio da igualdade diante da lei significa a recusa, pela sociedade, dos *estamentos* tradicionais.

Quanto à igualdade nos – e dos – direitos, representa um momento posterior na “equalização” dos indivíduos, em relação à igualdade perante a lei, entendida como exclusão das discriminações da sociedade por *estamentos*, ou seja, por classes sociais tradicionais fechadas. Significa o gozo igual, por parte dos cidadãos, de direitos fundamentais, garantidos pela constituição de um povo e um país. Enquanto a igualdade perante a lei pode ser interpretada como uma forma específica, historicamente determinada, de igualdade jurídica, a igualdade nos – ou dos – direitos compreende a igualdade em todos os direitos fundamentais enumerados numa constituição, de modo que podem ser definidos como fundamentais aqueles direitos que devem ser gozados por todos os cidadãos, sem discriminações relativas a classe social, sexo, religião, raça etc. O elenco dos direitos fundamentais varia de época para época, de povo para povo e, por isso, não se pode fixá-los de uma vez por todas. Pode-se dizer que são fundamentais os direitos que, numa determinada constituição, são atribuídos indistintamente a todos os cidadãos, em suma, aqueles direitos diante dos quais todos os cidadãos são iguais.

O breve livro intitulado *Igualdade e liberdade* é ocasião para o mestre Bobbio apresentar o problema da igualdade que aborda em vários momentos de sua obra. No Prefácio⁹¹ desse pequeno livro, de modo claro e direto, ensina que os dois valores, da liberdade e da igualdade, remetem um ao outro, no pensamento político e na história, e que ambos se enraízam na consideração do homem como *pessoa*, pois pertencem à determinação do conceito de pessoa humana como ser que se distingue, ou que pretende distinguir-se, de todos os outros seres vivos. Liberdade e

⁹¹ O referido Prefácio data de agosto de 1995.

igualdade, pois, como valores, estão intimamente associados na evolução dos ideais sociais e políticos, e na reflexão que lhe dedicam os pensadores. No entanto, são dois conceitos bem distintos entre si, em sua própria natureza de conceito, pois liberdade indica um estado, enquanto igualdade denota uma relação. O homem como pessoa, enquanto indivíduo, em sua singularidade, aspira a ser livre; e enquanto ser social é desejável que esteja numa relação de igualdade com os demais indivíduos. Portanto, a liberdade é um estado de um indivíduo, e a igualdade, uma relação entre indivíduos.⁹²

Na reflexão de Bobbio, a sociedade de homens livres e iguais é um estado hipotético apenas imaginado; um ideal que se procura, mas nunca se alcança. Todavia, liberdade e igualdade não são sonhos inócuos, quimeras sem importância; são os valores que servem de fundamento à democracia. Usando de outra referência,⁹³ podemos dizer que a sociedade de homens iguais e livres é uma *utopia concreta*.⁹⁴ Nessa linha de reflexão, uma das muitas definições possíveis de democracia, que leva em conta não só “as regras do jogo” como também os princípios inspiradores, seria a de que democracia não é exatamente *uma sociedade de livres e iguais*, o que Bobbio considerava utópico, mas uma sociedade regulada, de modo que os indivíduos participantes são mais livres e iguais que em qualquer outra forma de convivência.

Ou seja: pode-se medir a maior e a menor *democraticidade* de um regime pela maior ou menor liberdade de que gozam os cidadãos, e pela maior ou menor igualdade existente entre eles.⁹⁵ Estamos distantes do critério simples de democracia, que se fundamenta apenas na existência do sufrágio universal e de eleições livres, embora estas sejam condições e demonstrações importantes – pois, num estado democrático, o sufrágio universal

⁹² Bobbio, 1997, 7.

⁹³ Na linguagem da filosofia da utopia de Ernst Bloch (1885-1977).

⁹⁴ Para maior esclarecimento, ver, por exemplo, meus ensaios sobre Ernst Bloch: *Ética e utopia* (1985), *Enigma da esperança* (1998) e *Violência ou não-violência* (2000).

⁹⁵ Bobbio, 1997, 8.

introduz uma forma de igualdade entre *homens e mulheres, ricos e pobres, cultos e incultos*. Através do sufrágio universal, os cidadãos de um estado democrático se tornam mais livres e mais iguais; onde o direito de voto é restrito, os excluídos são menos iguais e menos livres.⁹⁶ E embora liberdade e igualdade sejam metas desejáveis, em geral e simultaneamente, também acontece que os indivíduos desejem metas opostas; pois os homens desejam mais ser livres do que escravos, mas também preferem mandar a obedecer; e se, em geral, amam a igualdade, quando alguém está em posição elevada, numa hierarquia social ou de comando, pode amar a hierarquia. Bobbio destaca a diferença entre os valores da liberdade e da igualdade e os do poder e da hierarquia, pelo que não lhe parece contraditório imaginar uma sociedade de livres e iguais, ainda que, na realização prática, jamais todos sejam igualmente livres nem livremente iguais.

Uma sociedade inspirada no ideal da autoridade é dividida em poderosos e não poderosos, enquanto uma sociedade inspirada no princípio da hierarquia será dividida em superiores e inferiores. Mas numa situação inicial em que ninguém saiba ao certo qual a sua posição – como nas sociedades modernas que superaram as hierarquias incontestáveis do “antigo regime”;⁹⁷ nas quais os indivíduos dependem em grande parte de si mesmos para conquistar e desenhar o seu lugar social; quando não sabem de saída se estarão entre os que mandam ou entre os que serão obrigados a obedecer –, o único ideal que os poderá atrair, aposta o mestre italiano, será desfrutar da maior liberdade possível diante de quem exerce o poder e de ter a maior igualdade possível entre si.

Embora *Igualdade e liberdade* seja um texto breve, a primeira parte do livro, dedicada especialmente à questão da igualdade, não deixa esquecida nenhuma acepção do termo, revisando sua proximidade de sentido e, ao mesmo tempo, sua diferença em

⁹⁶ Bobbio, 1997, 9.

⁹⁷ Embora “*ancien régime*” seja expressão própria da ciência social e filosofia política ligada à história francesa e europeia, parece-me possível utilizá-la para o que estava antes da sociedade da era burguesa em geral.

relação à justiça, pelo que o ensaio se desenvolve no sentido da reflexão sobre as situações, os critérios e as regras de justiça. É quando considera o que seria a igualdade de todos – *igualdade diante da lei*⁹⁸ – a mais universalmente reconhecida de todas as formas de igualdade, presente em praticamente todas as constituições modernas, ou seja, a igualdade jurídica. Ultrapassando o plano da igualdade formal, do plano jurídico, o autor pensa a concretização da aspiração à igualdade como *igualdade de oportunidades*. E, finalmente, chega à questão do que se chama *igualdade de fato*.⁹⁹

Ainda em outra de suas obras, *A era dos direitos*,¹⁰⁰ encontra-se a reflexão de Norberto Bobbio sobre a questão da igualdade. Naquele trabalho, o filósofo desenvolve a tese da historicidade dos direitos, fazendo o relato da notável afirmação de direitos acontecida na era moderna, em direção da aproximação da conquista da igualdade, de direitos e de condições, entre os indivíduos. Nos artigos e conferências que formam o livro, aparece a pesquisa da origem das diversas ondas dos direitos conquistados nos últimos séculos, na busca da afirmação dos “direitos do homem”, expressão que se expunha com pudor nos filósofos modernos até Kant e que, respeitados ou não, aos poucos tomaram concreta visibilidade nas lutas políticas e sociais.

O desenvolvimento histórico, com a concorrência das lutas concretas dos indivíduos em seus grupos, das reiteradas levadas de sujeitos políticos em luta por mais direitos, levou a que, nas declarações mais recentes, além dos direitos tradicionais que consistem em liberdades, sejam nomeados também os direitos sociais, que consistem em poderes.¹⁰¹ Bobbio lembra que os direitos individuais de liberdades exigem dos outros – inclusive dos órgãos públicos – apenas obrigações negativas, enquanto os

⁹⁸ Bobbio, 1997, 25.

⁹⁹ Bobbio, 1997, 32.

¹⁰⁰ *A era dos direitos*, Editora Campus, 1992, em tradução igualmente de Carlos Nelson Coutinho.

¹⁰¹ Bobbio, 1992, 21.

direitos sociais, para realizarem-se, exigem dos outros – inclusive dos órgãos públicos – obrigações positivas. E assim, da primeira geração de direitos, conquistados em consonância com as liberdades reconhecidas, buscadas pelos movimentos liberais nos tempos modernos, passou-se a uma segunda geração de direitos, de caráter social.¹⁰²

É quando a igualdade almejada pelo homem moderno deixa de ser apenas um vago ideal, inalcançável, para aproximar-se da realidade concreta, na forma de conquista de direitos que poderão dar apoio à efetivação de mais igualdade de condições. No decorrer das lutas sociais e políticas dos últimos séculos, quando os trabalhadores, as etnias escravizadas, as mulheres, os povos colonizados, tantas categorias de excluídos e oprimidos levantaram a bandeira dos direitos do homem às liberdades jurídicas e políticas dos tempos modernos – tais como a liberdade de pensamento, de crença, de expressão, de escolha da profissão, e de quem os deve governar –, acrescentaram-se novos direitos relativos às condições de trabalho, às oportunidades de educação, de assistência à saúde, que acabaram não só gerando liberdades para novos grupos, que foram incluídos, mas constituíram, embora imperfeitamente, sempre de modo precário, novas condições para mais igualdade concreta – entre homens e mulheres, entre classes sociais, etnias, grupos etários, minorias sexuais etc. A igualdade passa, assim, de aspiração abstrata, a ser uma qualidade social existente no plano do real, ainda que não inteiramente realizada, efetiva no plano das possibilidades e em movimento.

Em diversas ocasiões da obra de Norberto Bobbio encontram-se lições importantes para o pensamento da igualdade, como ideal e como valor, na realidade política contemporânea. É também o caso especial do pequeno livro polêmico – tanto no sentido de que se inscreve na polêmica geral, como por ter sido

¹⁰² No tempo em que vivemos, estamos confrontados já com a aspiração a direitos de terceira ou quarta geração, que afetam os direitos das minorias, de gênero etc., ou mesmo os direitos ligados à natureza e à ecologia, às condições de conservação do meio ambiente.

alvo de polêmica específica – que se intitula *Direita e esquerda*,¹⁰³ no qual a igualdade, em associação com a liberdade, e em oposição à orientação pela desigualdade, é dada como constituindo o principal, embora não o único critério da distinção “direita e esquerda”, díade que se tornou tão forte nos últimos séculos de vida política, desde a Revolução Francesa, no espaço das dinâmicas políticas internas aos países e, mesmo, além delas, no nível internacional.

Escrito em 1994, portanto, publicado após a queda do muro de Berlim e a dissolução do bloco oriental dos países que tentaram a experiência do socialismo, quando a distinção “esquerda e direita” vinha sendo contestada, Bobbio começa o texto por refletir sobre as razões dessa contestação. Naquele momento do final de século XX, uma vez suspensa a experiência do socialismo soviético, portanto, quando parecia terminado o processo que se chamara de Guerra Fria, podia ter-se a impressão de que se houvesse tornado inútil, ou melhor, sem sentido, aquela distinção originada nos lugares muito concretos ocupados pelos participantes da assembleia dos revolucionários franceses no final do século XVIII.

Durante o século XIX e até adiantado o XX, de modo radical, “esquerda e direita” definiram-se pela oposição entre fascismo e comunismo. E ainda que, algumas vezes, os opostos da díade fossem identificados como liberalismo e socialismo, essa oposição não é defensável, pois democracia social ou liberalismo social são caminhos que compartilham valores de um e de outro, e também, no nível da reflexão científica e filosófica bem como no da prática política, não faltaram propostas de “terceiras vias”, ainda hoje presentes.¹⁰⁴ Não faltam pensadores e políticos para defender a conciliação entre princípios do liberalismo e do socialismo, na forma de um liberalismo social ou de um socialismo liberal – o que, na realidade, constitui a *socialdemocracia*,

¹⁰³ *Direita e esquerda*. Razões e significados de uma distinção política, Unesp, 2001.

¹⁰⁴ Ver Anthony Giddens, *A terceira via*, onde o autor defende uma reformulação da socialdemocracia.

uma das experiências concretas de democracia, talvez a mais bem-sucedida experiência de democracia da época contemporânea, como um modelo, passível de realização e de aperfeiçoamento.

Diante da polêmica que seu pequeno livro sobre a *díade, direita e esquerda*, provocara nos meios políticos e culturais italianos, Bobbio reconhecia que, naquele momento histórico, aparecera uma nova insegurança e incerteza em torno de aspectos da distinção. Perguntava-se se não haveria nessa incerteza, porventura, a influência das migrações de alguns sujeitos, por exemplo, de filósofos que foram assumidos, ora pela esquerda, ora pela direita. É expressivo o exemplo de Georges Sorel, que, no início de sua carreira, fora compreendido como revolucionário e inspirador de extremistas de esquerda, para acabar sendo adotado mais tarde pelos fascistas; e também o de Friedrich Nietzsche, que teria influenciado o próprio Hitler e, com algumas de suas ideias, inspiraria o extremismo de direita, no entanto, nas últimas décadas do século XX, acabou por despertar a adesão de filósofos antes considerados de esquerda.

Portanto, tanto a queda do muro de Berlim e o fim da Guerra Fria como a globalização, introduzindo novas e complexas situações internacionais, fenômenos gerais e poderosos, como, possivelmente, também as migrações das fidelidades dos filósofos da moda, contribuiriam para a incerteza sobre a permanência da *díade “esquerda e direita”* como distinção apropriada para a definição de partidos e de posições no domínio da vida política contemporânea. Além disso, é possível manter-se dentro de uma organização comum e dizer-se mais à esquerda ou mais à direita, como seria o caso de democratas cristãos, que se distinguiriam de alguns “católicos de direita”, configurando uma categoria de “católicos de esquerda”. Bobbio refere que, diante de um mesmo autor, é possível fazer-se uma interpretação mais “de direita” ou “de esquerda”, o que ainda motiva mais dúvidas sobre o que significa ser de “direita” ou de “esquerda”.¹⁰⁵ Não obstante

¹⁰⁵ J. G. Merquior incluía Kelsen e Keynes como expressivos do que se poderia chamar de “liberalismo de esquerda”: *O liberalismo social: uma visão histórica*, 27 e ss.

as contestações, a distinção “direita e esquerda” continua a ser usada e a ter sentido, em muitas partes do planeta, por isso é muito recomendável tentar entendê-la melhor e apurar a análise, atualizando-a. Enquanto afirma a sobrevivência do seu sentido na realidade política do nosso tempo, Bobbio propõe que se considere a díade, *direita e esquerda*, como uma distinção mais permanente do que apenas um fenômeno passageiro ligado à era passada, da oposição radical entre fascismo e bolchevismo.

Na análise da distinção cuja atualidade defende de modo fundamentado, trabalha com duas oposições básicas: em primeiro lugar, salta aos olhos a oposição mais evidente, entre a defesa *da igualdade* e a *da desigualdade* entre os cidadãos, que constitui a diferença principal para caracterização dos polos da díade. De modo complementar, tornando a caracterização mais complexa e o fenômeno político cheio de diversidade e nuances, percebe-se a existência de uma segunda oposição, que envolve as opções de *liberdade* ou de *autoridade*, pela qual se introduz a segunda diferença que marca a vida política contemporânea, do mesmo modo importante, e também de longa história nas lutas políticas modernas. Pela segunda oposição, forma-se a diferença entre *moderados* e *extremistas*. No “centro” das distinções partidárias, situam-se os partidos e políticos e cidadãos que podem acomodar-se numa classificação, pode-se dizer, “tópica”, de *centro-direita* como de *centro-esquerda*, onde, embora discordando quanto a questões concretas, relativas à igualdade entre os cidadãos, todos respeitam as liberdades formais da democracia como estado de direito. Por outro lado, nos dois extremos da palheta das tendências políticas, situam-se os partidos, políticos e cidadãos, de convicções mais autoritárias, que têm a autoridade por princípio, à direita como à esquerda do leque de variações partidárias.

O quadro real em que se podem situar os movimentos e partidos políticos, com os quais se identificam os grupos de cidadãos e os próprios indivíduos, estende-se, pois, entre dois extremos, onde os extremistas autoritários enquadram os dois polos da díade: no extremo à direita, situam-se os não democratas adeptos da desigualdade, defensores de privilégios ou de

programas e valores elitistas; no extremo oposto, podem ser compreendidos os radicais igualitários, do mesmo modo autoritários e não afeitos às práticas da democracia liberal. No centro do painel, entre os moderados, teremos tanto a esquerda como a direita, que se encontram no respeito pelas regras do jogo liberal democrático, no entanto diferenciam-se na consideração das igualdades. É em relação ao valor da igualdade que se gradua a democratização, destes ou daqueles. Em última análise, é a igualdade o principal critério da diferenciação dos opostos na diáde “direita e esquerda”.

De todo modo, é conveniente manter a consciência, nascida da experiência histórica, de que as conquistas no plano da política resultam de um jogo, não inteiramente controlável, da permanência e da mudança, fazendo-se no movimento entre os acertos e desacertos dos agentes sociais e políticos. Assim como não há um determinismo inexorável no sentido da igualdade ou da liberdade, também não há uma garantia permanente de que as instituições democráticas, que visam a garantir a liberdade individual e os direitos iguais dos cidadãos, funcionarão sempre em grau adequado de participação, sem entraves ou excessos.

Hoje, ante o desenvolvimento nunca visto dos meios de comunicação de massa, da imprensa escrita, falada, televisionada, virtual, e das novas tecnologias da comunicação que continuam a expandir-se de modo intenso e imprevisível; na sociedade em que vivemos quase ao sabor das invenções tecnológicas, os movimentos do plano social e político chegam a um ponto em que os riscos da democracia, de algum modo, antecipados por Tocqueville, podem inspirar-nos e ajudar-nos a pensar os novos desafios postos para cada cidadão, em vista das metas gerais modernas que permanecem válidas – a da liberdade individual e a da igualdade social.

V

PARA A REINVENÇÃO DA DEMOCRACIA

As ideias sobre os regimes de governo e a democracia relacionam-se com as situações vividas e se completam pelas formas históricas que se consideram democráticas, entre as quais permanece a lembrança da democracia direta grega, antecessora da democracia representativa ocidental contemporânea, que irrompe na história através das revoluções políticas dos tempos modernos, iniciadas nos países anglossaxões e na França. Mas a evolução moderna da liberdade e a expansão da igualdade não se realizaram inteiramente nem se buscam de modo retilíneo e constante. Embora tenham acontecido avanços substanciais, também são evidentes os desvios e retrocessos – até a desmedida do trágico – que ocorreram em nosso tempo, quando a humanidade fez a experiência terrível dos totalitarismos, de regimes opressivos complexos e sofisticados como o nazismo e o stalinismo, e também de outras ditaduras e regimes autoritários de cunho fascista – que ocorreram, por exemplo, no universo latino, no mundo mediterrânico, ibérico e sul-americano, como em outras partes do mundo, até o Oriente longínquo.

No século XX, pois, as vicissitudes da liberdade e da igualdade, e o seu conflito, levaram às experiências extremas que puseram em crise a democracia. É dessa crise que o mundo do presente procura emergir, reinventando o projeto democrático. Parece-me que se pode compreender o momento político atual como sendo o de uma oportunidade de reconstrução, que acompanha o movimento de revisão e de atualização dos ideais democráticos, num processo de reinvenção da democracia. E esse processo de reconstrução também não se realiza de modo uniforme e tranquilo, estando sujeito a contradições e a interferências surpreendentes.

O contexto em que se desenvolveu a democracia com a qual lidamos hoje, como democracia representativa, é o dos séculos da modernidade, que viu acontecer a paulatina afirmação do liberalismo em seus diferentes aspectos – filosófico, político,

econômico e social. Nos séculos XVII e XVIII, delinearam-se as bases para a moderna democracia formal, pelo início da criação de instituições políticas que ampliaram o poder de intervenção da sociedade civil sobre o Estado, contrapondo-se o poder dos cidadãos ao poder monárquico, afirmando e alicerçando, embora de forma irregular e instável, as conquistas das diversas formas de liberdade.¹ A seguir, nos séculos XIX e XX, através das lutas sociais do mundo industrial – no movimento operário, sindical e socialista –, cresceu a consciência crítica dos limites da democracia liberal, em parte conquistada nos séculos anteriores; e, assim, buscou-se, em momentos, de modo revolucionário, complementar a democracia formal pela democracia social e econômica, também pelo combate ao imperialismo e ao colonialismo. Foram bandeiras pela igualdade de condições e por mais igualdade de direitos, contra toda discriminação, que emocionaram as lutas de caráter democrático na época contemporânea, no auge do desenvolvimento do capitalismo industrial. Nestes últimos séculos, pois, o mundo ocidental vivenciou especialmente a tensão entre o liberalismo e o socialismo, diante dos quais a socialdemocracia se apresentaria como uma espécie de equilíbrio e combinação, um *justo meio*, nem sempre bem aceito pelos extremos.

Infelizmente, o reconhecimento da ideia de democracia, assim como o progresso da experiência democrática, não se fez nem se faz nem se mantém sem tropeços, e os episódios dos totalitarismos e ditaduras do século XX, com toda a sua loucura e o sofrimento que causaram, ensinaram lições muito dolorosas. Assim mesmo, a convicção da justiça do regime político democrático parece ser hoje de consenso, pelo menos nos países do Ocidente, e provavelmente, também em muitos outros lugares além deles; tanto à “direita”, na tradição da democracia formal, que carrega a herança do liberalismo, como à “esquerda”, na socialdemocracia, em que se mantém a herança do socialismo, em torno do “centro” meio indefinido que predomina. É paradoxal que o consenso, que alimenta a expansão desse tipo de

¹ Ver o capítulo 3 deste livro.

experiência política ao redor do planeta, coexista com certo desencanto ante o ideal democrático; com uma nova espécie de ceticismo em relação à política em geral, fato inegável em grande parte dos países do mundo “globalizado”. Ante tal paradoxo, de um estado de espírito de desengano que acompanha uma aparente vitória, tem-se o desafio de repensar as ideias em torno daquele ideal, com a renovada esperança de que a vivência da democracia virtual que hoje se espalha pelo mundo, como ligação e comunicação, dê aos amantes da democracia os novos instrumentos de que carece para responder aos imensos desafios do presente.

Em comunicação apresentada em 1978,² a filósofa brasileira Marilena Chauí fazia uma introdução memorável à questão da democracia que desejo relembrar aqui, pois seu texto contém uma distinção de caráter epistemológico, o qual, mesmo por contraste, colabora para situar o nosso propósito. A professora levanta três possibilidades de tratamento da questão da democracia: na sociologia, na filosofia e na história.³ Coerentemente, a sua comunicação se divide em três partes, em que discute as três formas de olhar a questão, correspondentes às três dimensões referidas: a dimensão sociológica, quando são investigadas as instituições democráticas; a dimensão filosófica, onde se sondam os princípios da fundação democrática; e a dimensão histórica, quando se pensam as relações realmente existentes entre democracia e socialismo. Neste ensaio, no entanto, reconheço, não estão separados os fios do discurso interpretativo e os da descrição da realidade histórica. Portanto, embora apoie a autora, em sua preocupação com a autenticidade da *verdadeira democracia*,⁴ bem como em sua crítica do engodo que consiste em não fazer acompanhar o discurso das instituições formalmente democráticas com as políticas e ações sociais de cunho igualitário; e embora julgue relevante a distinção, entre o

² Em Congresso da CLACSO, na Costa Rica.

³ Ver “A questão democrática”, in: Chauí et al., *A questão da democracia*, 139-172.

⁴ Rever capítulo IV deste ensaio, quando Miguel Abensour apresenta o conceito de “verdadeira democracia” para o jovem Marx.

prisma da história, da filosofia ou da sociologia, aqui deixarei entrelaçados os diversos modos de considerar a questão.

A democracia se transforma, toma novas formas múltiplas e, assim, a luta pela democracia também precisa transformar-se. Uma das razões do desencanto com relação às democracias contemporâneas talvez seja um conflito de expectativas,⁵ oriundo da ambiguidade de conceitos que envolvem um problema interno, dentro do ideário democrático inerente à concepção de democracia. Num primeiro sentido, mantém-se presente o conceito clássico que se refere à *democracia direta*, realizada ali onde, numa assembleia concreta, cada cidadão pode participar diretamente das decisões que interessam à vida coletiva, com voto direto, sem a necessidade de fazer-se representar. Essa era a forma de democracia praticada através das assembleias na cidade-estado de Atenas, na Grécia antiga, quando a *pólis* – embora também imperfeita, pois só alguns de seus habitantes contavam como cidadãos – era independente das outras cidades gregas.

Nas sociedades modernas, já pelo grande crescimento demográfico, e pela inclusão cada vez mais ampla das diversas categorias sociais como cidadãos *a parte inteira*, e também pela sofisticação organizacional e a complexa trama de dependências, nos estados nacionais hoje a caminho da globalização, foi sendo afirmado e reconhecido um segundo sentido de democracia, que corresponde ao conceito de *democracia representativa*, na qual os cidadãos, por meio de eleições periódicas e do voto secreto e livre, escolhem seus representantes para os diversos cargos públicos, de legisladores ou governantes executivos. Resquícios da democracia direta subsistem nas democracias representativas e se apresentam na forma de plebiscitos ou dos *referenda*, como é bastante praticado, por exemplo, na Suíça.

Norberto Bobbio, que já abordamos neste trabalho, em mais de uma ocasião, em seus muitos ensaios sobre a questão democrática, levantou a hipótese de que o desencanto

⁵ Esse conflito, entre o ideal de democracia direta e a forma da democracia representativa, é a hipótese da interpretação de Norberto Bobbio, em *O futuro da democracia*.

contemporâneo com a democracia – talvez com a política em geral, que se encontra mesmo nos povos mais experientes e também entre as gerações mais jovens – possa ser atribuído a uma confusão entre os dois modelos, o da democracia representativa e o da democracia direta, de modo que se faria a crítica intolerante à democracia representativa à luz de um ideal, inatingível em nossas sociedades contemporâneas, inspirado na ideia de democracia direta, pelo que se pede à democracia representativa que seja o que ela não pode ser, como se fosse possível a participação direta em todas as decisões. Fato é que, nas últimas décadas, parece ter-se tornado quase um lugar-comum afirmar a existência de uma “crise da democracia representativa”.

Possivelmente, com o auxílio das novas tecnologias de comunicação, formas de democracia direta serão introduzidas nas democracias representativas, e isso poderá diminuir a atual crise de confiança que, em última instância e na pior das hipóteses, poderia evoluir para um impasse de falta de legitimidade e de lacuna de poder que, como lembram bem as análises dos filósofos da política,⁶ favorece e faz progredir a violência e o poder totalitário. Isso já foi afirmado em contextos diversos, tanto em discursos técnicos como em manifestações de leigos, difundidos amplamente nos meios de comunicação abertos ao grande público. Evidentemente, a experiência histórica demonstra que há problemas reais e intrínsecos próprios da democracia representativa, tais como o risco da “tirania da maioria” de que falava Tocqueville, ou o papel ambíguo do conflito inevitável de interesses e opiniões, associado à necessidade de respeitar a voz das minorias, bem como a constatação de certa oposição e tensão entre a democracia política e a democracia econômica. Antes de tudo, por fatores do desenvolvimento urbano e demográfico, nos centros populosos em que vivemos hoje, a democracia é atingida por uma cada vez mais acentuada distância entre representados e representantes. Tudo leva a crer que há boas razões para refletir

⁶ Sobretudo, aqui temos em vista as distinções de Hannah Arendt entre poder, força, vigor e violência, como aparecem no ensaio *Sobre a violência (On violence)*.

com cuidado sobre as limitações e os entraves existentes para a boa representação, e para debater, buscando melhor compreender para resolver o que se chama, hoje, a questão da representação política.

Contudo, a expressão “crise da democracia representativa” remete a muitos e diferentes aspectos ao mesmo tempo – a problemas do plano do poder, do estado, do governo, da participação no governo, e no contexto de democracias muito diversas de que se tem notícia na história contemporânea. Por isso, para entender melhor os processos da atualidade, recomenda-se concentrar a atenção sobre a análise dos fenômenos de maior relevância que, durante os últimos cem anos de vida política, provocaram a transformação e a crise nos movimentos pela liberdade e pela igualdade, que constituíram o avanço moderno da democracia – e entre eles, o de influência mais funesta, portanto, incontornável, é o fenômeno extremo dos totalitarismos, ou seja, dos regimes políticos totalitários informados por ideologias totalitárias.

Ainda que nem sempre explorem as leituras disponíveis no plano da ciência histórica e da filosofia política, ou, ainda, da literatura em geral, mesmo os mais jovens hoje recebem informações sobre os eventos relativos à Europa em torno da Segunda Guerra Mundial. Embora de forma imprecisa, através de imagens cinematográficas, por exemplo, dos trens da morte e dos tétricos campos de concentração, guardam consigo pedaços do sofrimento inominável do genocídio que se chamou de Holocausto, ou da provação individual, por exemplo, de uma menina chamada Anne Frank, escondida num canto secreto da Holanda. Por outro lado, também assombram os espíritos das massas contemporâneas imagens nebulosas das paisagens geladas e sem saída dos campos de trabalhos forçados narrados por Soljenítsin, numa complementação digna da *Recordação da casa dos mortos*, de Dostoiévski.

Ou seja, para o público em geral e os jovens em particular, pelo menos através das artes audiovisuais, na televisão ou no cinema, além da literatura, por todos os meios de comunicação de que dispomos, bem ou mal, nesse ou naquele

registro e modo de ver, conserva-se uma visão bem viva do passado recente e, assim, não é desconhecida a história do século XX, nem a *via dolorosa* dos povos perseguidos sob a pesada bota dos totalitarismos. Por isso, desenvolver um capítulo sobre a crise da democracia no século XX e tentar, por assim dizer, atravessar os totalitarismos, para rever a tarefa atual da reinvenção democrática, é antes de tudo uma questão de escolher as boas versões e destacar algumas interpretações esclarecedoras daqueles eventos políticos, mais do que propriamente a de relatar em detalhes o acontecido que, em seus traços gerais, é conhecido, e vem sendo cada vez melhor explicitado.⁷

A invenção dos totalitarismos no século XX pode ser considerada como uma odiosa novidade histórica que se criou no confronto com a democracia, em seus limites pouco refletidos que carecem de maior conhecimento e conscientização. Por isso, para melhor definir o que constitui a tarefa de reinvenção ou reconstrução da democracia, a partir da atualização do próprio ideal democrático – de liberdade mais igualdade, com respeito à maioria e às minorias –, parece-me apropriado começar por buscar desvendar o enigma do totalitarismo.

É o que tentarei a seguir, recorrendo, mais uma vez, à reflexão de Hannah Arendt, que já foi referência do primeiro destes capítulos e encerrou o terceiro, e permanece neste ensaio como pano de fundo mesmo quando dialogamos com outros autores; e assim como, antes, relatamos em minúcias a sua interpretação de um texto fundamental da história da filosofia em seu momento inaugural na Grécia antiga – da célebre alegoria da caverna, no livro *A república*, de Platão –, nesse ponto atual de nossa peregrinação, quando buscamos subsídios para compreender a evolução política que determina a tarefa do presente como reinvenção da democracia, propomos realizar, a seguir, um percurso rente ao texto daquela filósofa, junto a um escrito seu, de interpretação da história contemporânea, que

⁷ Apesar de seu caráter polêmico, o livro de Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém ou a banalidade do mal* (1963), basta para dar uma ideia das proporções dos acontecimentos.

oferece sugestões instigantes para entender esse fenômeno do nosso tempo que é, sem dúvida, a sombra mais densa lançada sobre o século XX.

Ideologia e terror no totalitarismo conforme Hannah Arendt

Em *Origens do totalitarismo* – antissemitismo, imperialismo, totalitarismo,⁸ uma de suas obras mais famosas, considerada como a primeira que, dentro e fora do universo acadêmico, chamou atenção para a argúcia de sua análise, consolidando o seu lugar na filosofia política ocidental da época, Hannah Arendt, para compreender profundamente os fenômenos por que haviam passado a Europa e o mundo nos anos que antecederam à publicação da obra,⁹ tratou o tema de forma desassombrada e, em seu tempo, polêmica, pois considerava nazismo e stalinismo igualmente como totalitarismos, enquanto sistemas totalitários animados por ideologias totalitárias.

Numa interpretação brilhante, afirma a tese de que tiranos como Hitler ou Stalin só se tornariam possíveis pela exploração da *solidão organizada das massas*,¹⁰ quando o povo se fragmenta e abandona as virtudes da associação livre e solidária. Ao explicitar as motivações que a levaram a redigir aquele monumento de história e ciência política – que, na realidade, é formado por três grandes livros relacionados como partes de um só –, no Prefácio à reedição da obra em junho de 1966, a autora escreve que, a seu ver, a derrota da Alemanha nazista tinha posto fim a um capítulo da história, por isso aquela lhe parecia ser uma primeira

⁸ Tradução brasileira: São Paulo: Companhia das Letras, 1989; 4ª reimpressão, 2000.

⁹ O estudo foi escrito entre 1945 e 1949, sendo publicado pela primeira vez em 1951.

¹⁰ Encontrei esta expressão, que me parece interessante e verdadeira, na apresentação de Hannah Arendt na Wikipedia em português (consultada em julho de 2012), no item que se refere especialmente ao seu primeiro livro, de que aqui se trata. Procuraremos aprofundar um pouco esse fenômeno, a seguir, ainda neste capítulo, ao consultar as análises da psicologia social de autores como Erich Fromm e David Riesman.

oportunidade para tentar narrar e compreender o acontecido, como um primeiro momento em que se podia elaborar e articular as perguntas com as quais sua geração havia sido obrigada a viver a maior parte de sua vida adulta: O que havia acontecido? E por que havia acontecido?¹¹

Embora o totalitarismo fosse experiência recente e pudesse ter ainda consequências, Arendt o considera uma questão e um enigma a serem compreendidos no passado; por isso propunha-se a analisar elementos e origens históricas de um fenômeno político que, a seu ver, havia terminado na Rússia com a morte de Stalin, da mesma forma como terminara na Alemanha com a morte de Hitler.¹² O livro todo é um estudo de valor incomparável para a compreensão do totalitarismo, coerentemente situado na esteira do antissemitismo e do imperialismo. Para dar-lhe toda a atenção que merece, é com certeza necessária a leitura do conjunto, no qual se constrói uma nova iluminação, que permite visualizar razões profundas da crise por que passou a democracia no século XX, com a experiência dos sistemas totalitários que em grande parte determinaram a Segunda Guerra Mundial, e significaram um espantoso evento de violência e destruição, em dimensões e proporções antes nunca vistas.

As instigantes teses de Hannah Arendt já foram estudadas em alentados trabalhos de respeitáveis intelectuais brasileiros, entre os quais é preciso lembrar seu primeiro intérprete no País, Celso Lafer, a que deve ser atribuído o mérito da pronta e completa apresentação da obra aos nossos leitores e às nossas universidades.¹³ Neste ensaio me limitarei a uma tarefa específica

¹¹ Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2000, 339.

¹² Arendt trata do período de funcionamento do totalitarismo na Alemanha, até 1945, e na Rússia até 1953.

¹³ Celso Lafer dispensa apresentação. Professor, cientista político, diplomata e homem público, foi ministro das Relações Exteriores durante o governo de F. H. Cardoso, produziu várias apresentações das traduções brasileiras de Hannah Arendt. Remeto-me especialmente ao livro *A reconstrução dos direitos humanos* – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt (1999), em que destaca

e abordarei um texto de Arendt que, mesmo retirado da grande obra que o antecede, parece-me contribuir para melhor compreensão do enigma dos totalitarismos do século passado e, com isso, dos dilemas atuais da democracia – a saber, “Ideologia e terror”, capítulo final da terceira parte do grande livro acima nomeado.¹⁴

Trata-se de um ensaio que busca trazer luzes para entender os escuros fatos vividos pelo mundo político nos anos 20 e 30 do século XX, portanto, um texto difícil, que alude a algo terrível, vivenciado há pouco, e que havia acarretado o sofrimento inaudito de milhões de pessoas. Convido o leitor a seguir ao pé do texto e acompanhar o que então dizia a autora, que fora testemunha e vítima daqueles *tempos sombrios*,¹⁵ perseguida pelo nazismo, presa e exilada, vivendo, em consequência, vários anos na condição de apátrida, e que também soube ouvir com atenção e espírito crítico as informações que lhe chegaram do regime stalinista.

O referido capítulo começa com a afirmação de que o totalitarismo difere essencialmente de outras formas de opressão política antes conhecidas, como o despotismo, a tirania e a ditadura. Ao se instalar no poder, o totalitarismo criou instituições políticas inteiramente novas e destruiu as tradições sociais, legais e políticas, do país onde se instalou. Independentemente da tradição nacional ou da fonte inspiradora da sua ideologia, o governo totalitário se caracterizou por transformar as classes sociais em massas; por substituir o sistema partidário por um movimento de massas. Ao transferir o centro

questão das mais relevantes na perspectiva da crise e da reinvenção da democracia.

¹⁴ Arendt, 2000, 512 e seguintes. Quarto capítulo da Parte III, o texto em questão não apareceria na primeira edição; constaria a partir de edição posterior.

¹⁵ Uso aqui essa expressão em sentido diferente daquele utilizado por Hannah Arendt quando intitulou seu livro, *Homens em tempos sombrios* (1968), onde falava de pessoas que admirava, tão diferentes como Lessing e Rosa Luxemburg, não identificando os “tempos sombrios” exclusivamente com os tempos do totalitarismo do século XX.

do poder do exército para a polícia, caracterizou-se também por uma política exterior que abertamente visava ao domínio mundial. Ao evoluir a partir de sistemas de partido único, tais governos, quando totalitários, passaram a operar conforme a um sistema de valores radicalmente diferente de todos até então conhecidos, e não permitiram a manutenção dos apoios tradicionais, nem legais nem morais, nem lógicos ou de bom senso.¹⁶

De diversas maneiras, Arendt reitera ser o fenômeno totalitário uma novidade na história que, por suas características, não pode ser confundida com os tradicionais tipos de governo autoritários e não democráticos que a antecederam. Mesmo se for possível encontrar alguns de seus elementos em experiências anteriores, tal forma de organização política apresenta peculiaridades próprias, um *cerne* que pertence ao presente histórico, pelo que a autora pergunta se *os verdadeiros transes* do nosso tempo não estariam ainda por aparecer, talvez só se revelem depois de o totalitarismo pertencer ao passado.

O totalitarismo, segundo Hannah Arendt, nos põe ante uma espécie totalmente nova de governo e regime. Uma de suas características mais relevantes seria a sua relação com a lei, pois desafiava todas as leis positivas, a ponto de contrariar mesmo aquelas que ele próprio estabelecera, ou às que não se dera ao trabalho de abolir.¹⁷ O sistema totalitário não funcionou sem se referir a uma lei. Segundo seu próprio entendimento, obedecia a *leis originárias*, àquelas que fundamentam as demais. No caso do nazismo, evocavam-se “leis da natureza”; no stalinismo, “leis da história”. Os governos totalitários se apresentavam como fundamentados na fonte originária de autoridade da qual as leis positivas recebem sua legitimidade. Não tinham por finalidade exercer seu poder no interesse egoísta de um só homem, ao contrário, estavam dispostos a sacrificar os interesses vitais de

¹⁶ Arendt, 2000, 512.

¹⁷ Os exemplos que Arendt traz são o da Constituição Soviética de 1936, para o stalinismo, e, para “o que não se deu ao trabalho de abolir”, o da Constituição de Weimar, que o governo nazista nunca revogou.

cada indivíduo e, mesmo, de todos, para execução do que se supunha ser uma lei maior: a “lei da história”, no caso do socialismo stalinista, ou a “lei da natureza”, no caso do nazismo.

A política totalitária se apresentava como justificada, supostamente, por buscar transformar a espécie humana em portadora ativa de uma “lei maior”. A esperança era de que a *lei da natureza* – ou a *lei da história* –, devidamente executada, engendrasse uma nova humanidade, esperança acalentada pelos governos totalitários e escondida por trás da pretensão de governo global.¹⁸ Fica bem clara a distância crítica da autora ante os totalitarismos. O fato de que busque compreender o nexo interno da “legalidade ideológica” do nazismo, como defensor de “leis da natureza”, ou do stalinismo, como defensor de “leis da história”, não significa que, em nenhum momento, defenda um ou outro, nem a sua lei nem a sua ideologia, muito menos sua maneira de operar a organização política, com suas crueldades e absurdas consequências.¹⁹

Embora os nazistas falassem da lei da natureza, e os stalinistas, da lei da história, em seus discursos, natureza e história não funcionavam como força para trazer estabilidade à autoridade, mas como “leis do movimento”. Quanto a esses aspectos da consideração da lei, do fundamento da lei, os totalitarismos se diferenciam dos regimes antes existentes, mas também é quando mostram suas semelhanças entre si, quando aparece sua relação com uma ideia básica de evolução.²⁰ Sob a

¹⁸ Arendt, 2000, 513-514.

¹⁹ O Brasil tem convivido há décadas com as obras de Hannah Arendt. Um artigo que também trata do assunto aqui abordado é “A tipificação do totalitarismo segundo Hannah Arendt”, de O. A. Aguiar: *Dois Pontos*, Curitiba/São Carlos, v. 5, n. 2, p.73-88, out. 2008.

²⁰ Arendt refere que Engels percebeu com clareza a afinidade entre as convicções básicas de Darwin e de Marx, compreendendo o papel decisivo que o conceito de evolução desempenhava nas teorias daqueles autores. Há manifestações explícitas em que Engels afirma tal afinidade, inclusive no discurso póstumo de homenagem a Marx por ocasião de sua morte. Na análise de Arendt, a mudança intelectual mais marcante ocorrida no século XIX consistiu na tendência a interpretar tudo como simples estágio de algum

crença nazista em leis raciais como expressão da lei da natureza encontra-se a ideia do homem como produto de uma evolução natural,²¹ que não termina no estágio atual dos seres humanos; e sob a crença na luta de classes como expressão da lei da história está a ideia da sociedade como produto de um gigantesco movimento²² que, segundo sua própria dinâmica, caminha na direção do fim dos tempos históricos.²³ O termo “lei” muda de sentido; deixa de expressar a estrutura de estabilidade dentro da qual podem ocorrer os atos humanos, para confundir-se com o “movimento,” com a “evolução”, na natureza ou na história. Hannah Arendt vê aí uma estrutura ideológica comum e, mais uma vez, deixo-me convencer por sua interpretação.

Na busca da essência do totalitarismo, Arendt chega à definição de que, se a legalidade é a essência do governo não tirânico, e a ilegalidade é a essência da tirania, a essência do domínio totalitário é o *terror*: um terror entendido como a realização da *lei do movimento*.²⁴ O “movimento” seleciona os inimigos da humanidade contra os quais se desencadeia o *terror*, e não pode permitir que qualquer ação livre, de oposição ou de simpatia, interfira com a eliminação do “inimigo objetivo” – da natureza ou da história, da raça ou da classe.

É claro, nesse texto escrito no período da chamada Guerra Fria, depois da experiência do nazismo e ante o “socialismo realmente existente”, o que se entende por terror é aquele ligado ao Estado, tal como o termo havia sido usado para

desenvolvimento ulterior, fosse a força motriz dessa evolução chamada de natureza ou de história.

²¹ Referência a Charles Darwin.

²² Referência a Karl Marx.

²³ Arendt, 2000, 515. Isso, diz Arendt, mesmo se a lei “natural” da sobrevivência dos mais aptos é tão histórica quanto a lei de Marx da sobrevivência da classe mais progressista; e a luta de classes como força motriz da história é a expressão externa do desenvolvimento de forças produtivas que emanam da “energia-trabalho” dos homens, com base natural – pois o trabalho, segundo Marx, é uma força natural, biológica, como “metabolismo do homem com a natureza”, pelo qual conserva sua vida e reproduz a espécie.

²⁴ Arendt, 2000, 516.

nomear uma das fases da Revolução Francesa. Mesmo se, uma ou outra vez, apareça a consideração do fenômeno do terrorismo como resistência diante do totalitarismo – como no caso histórico da Resistência francesa contra o nazismo. É preciso enfatizar esse dado porque hoje, nos primeiros anos do século XXI, sobretudo depois do evento de 11 de setembro de 2001, a palavra “terrorismo” vem sendo usada exclusivamente no sentido dos atos de violência desenvolvidos – seja por grupos radicais, seja por indivíduos com motivações diversas –, contra a ordem e o sistema coletivo, no Ocidente como em outros países de localização diversa, onde podem expressar questões típicas das regiões ou de comunidades nacionais, com a possibilidade de serem interpretados de forma específica, mas também podem, ocorram onde ocorrerem, ser relacionados com questões globais de nosso tempo, que é de intenso convívio entre as diferentes culturas, sendo mesmo interpretado como de confronto entre civilizações.²⁵

Hannah Arendt referia-se ao terror de Estado, que estruturava a dominação totalitária no nazismo, por ela associado ao stalinismo. Naquele momento histórico ainda próximo do terror dos estados totalitários, a autora não hesitava em tirar consequências últimas: na situação do terror no totalitarismo, os conceitos de culpa e de inocência perdem o sentido tradicional e razoável, pois é apresentado como “culpado” quem atrapalhe o caminho do processo natural ou do processo histórico. No nazismo, o “processo natural” – e no stalinismo, “o processo histórico” – constituía uma gigantesca presença não pessoal que julgava antecipadamente as “raças inferiores” e determinava quem seria digno e quem seria “indigno de viver”, definindo as ações permitidas em relação aos “povos decadentes”, bem como, no outro caso, às “classes agonizantes”.²⁶

O terror mandava cumprir tais julgamentos mesmo se, em seu tribunal, todos os interessados se apresentassem como subjetivamente “inocentes”: Os assassinados, porque realmente

²⁵ Ver Samuel Huntington, *O choque de civilizações* (1996).

²⁶ Arendt, 2000, 517.

foram inocentes e nada fizeram contra o regime; os assassinos, quando não julgavam assassinar, mas executar sentença pronunciada por tribunal superior; os próprios governantes quando, por um modo grotesco e torcido de pensar, julgavam executar leis superiores, fossem naturais ou históricas.²⁷ Com a finalidade de “fabricar” a nova humanidade – um “super-homem” ou o “homem novo” –, o terror totalitário, por um cálculo perverso de consequências trágicas, eliminava indivíduos, supostamente pelo interesse da espécie ou pelo bem da sociedade, supondo sacrificar as “partes” em benefício do “todo”.²⁸

De sua parte, Arendt não permite esquecer o que é correto e propriamente humano e, no contexto da comparação com a lógica insana do totalitarismo, não deixa de enfatizar o que é sadio na humanidade, lembrando que, no governo constitucional, as leis positivas se destinam a estabelecer limites, e a criar canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em questão pelos novos homens que nela nascem. As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a liberdade, a potencialidade de surgir algo inteiramente novo e imprevisível. Os limites das leis positivas são, para a existência política do homem, o que a memória é para sua existência histórica. As leis positivas garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade, que transcende a duração individual de cada geração. Com essa tese se relaciona uma das mais belas categorias que perpassam o pensamento de Arendt: a da *natalidade*, decisiva para a sua teoria

²⁷ Nessa afirmação, reconhece-se o ponto de vista que Hannah Arendt assumiria em seu relatório *Eichmann em Jerusalém*, que provocaria acirrada polêmica – quando, em 1963, publicou uma pesquisa que transcende os registros do julgamento, em Israel, do tristemente famoso dirigente nazista alemão responsável pelo encaminhamento, para campos de extermínio, de centenas de milhares de pessoas, sobretudo judeus, de todas as idades –, no qual parecia defender a posição de, no caso, não haver culpa propriamente pessoal, sendo o terror do sistema político totalitário o fundamento da *banalidade do mal*.

²⁸ Arendt, 2000, 517.

da política, quando afirma que a cada nascimento surge um novo começo para o mundo, porque passa a existir um novo mundo em potencial.²⁹

No governo totalitário, em lugar de limites e canais de comunicação entre os homens individuais, o terror total constrói um “cinturão de ferro,”³⁰ em torno do conjunto dos indivíduos, de modo que sua pluralidade se dissolve num gigante.³¹ Porque a essência do totalitarismo é a instalação do terror total, contra o qual não há oposição possível. Não se confunda o “terror total” existente no totalitarismo com um sintoma existente em toda situação de governo tirânico. O terror no totalitarismo vai além do que existe numa tirania. Ao abolir as fronteiras da lei entre os homens, tira-lhes seus direitos e destrói a liberdade como realidade política viva. O espaço entre os homens, delimitado pelas leis, é o espaço vital da liberdade, enquanto o terror total, ao atingir o espaço da liberdade, destrói inclusive aquele estreito espaço que sobrava, ainda, na tirania; que não era mais o espaço vital da liberdade, mas ainda continha alguma vida de relações, nem que fosse apenas de intrigas, suspeitas e medos de seus habitantes.³²

Nos limites da ação do terror fica evidente o outro termo importante na decifração do totalitarismo: a *ideologia*. Parece-me original a visão de Hannah Arendt sobre a natureza e a função das ideologias. Sua concepção não se acomoda bem dentro do conceito crítico da ciência social marxista, onde a ideologia é conceituada como uma expressão superestrutural que, por razão de situações socioeconômicas e de interesses de classe, provoca

²⁹ Esta questão é bem explicitada, por exemplo, no livro *A condição humana* (1958). De certo modo, mesmo no totalitarismo se insere o fato da natalidade.

³⁰ Arendt, 2000, 517.

³¹ Arendt (2000, 518) diz: “Um-Só-Homem de dimensões gigantescas”, expressão que evoca a metáfora hobbesiana do *Leviathan*.

³² Arendt, idem, 2000, 518. Suponho que seja com conhecimento dessas distinções de Hannah Arendt que os analistas da sociologia política, ao pensar as ditaduras latino-americanas do século XX, cuidaram classificá-las como regimes autoritários e não propriamente totalitários.

uma perversão da visão, como um desvio de percepção em relação à ciência, uma inversão de imagem operada na retina; mas também não se identifica com a concepção da sociologia do conhecimento de Karl Mannheim, em que a ideologia é a expressão de uma classe concreta e nisso se distingue da utopia.³³ A maneira de Hannah Arendt entender as ideologias é marcada pelo tempo em que se situa, pois pensa que a verdadeira natureza das ideologias só se mostrou cabalmente através das experiências totalitárias do século XX, na realização da ideologia racista, apoiada na pressuposição de um movimento inevitável da natureza, e na da ideologia socialista, apoiada na pressuposição de um movimento inevitável da história. As visões de mundo e ideologias do século XIX não constituíram por si mesmas o totalitarismo; todavia, através da experiência dos totalitarismos no século XX, parece ter ficado evidente o caráter totalitário de toda ideologia.

O racismo e o comunismo não seriam, em princípio, “mais totalitários” que outras ideologias, porém tomaram importância trágica, porque os elementos da experiência nos quais se baseavam – a luta entre as raças, pelo domínio do mundo, e a luta entre as classes, pelo poder político – tornaram-se politicamente mais importantes que outros elementos de outras ideologias. A autora atribui a todas as ideologias elementos totalitários. A verdadeira natureza de todas as ideologias se teria revelado no papel desempenhado pela ideologia no mecanismo do domínio totalitário, nas experiências do século XX.

Além da importante relação entre o terror e a ideologia, no texto em vista se introduz a reflexão sobre outro fenômeno, presente no âmago do evento totalitário, que é o da *fragmentação*

³³ A distinção feita por Mannheim, entre ideologia e utopia, e seu trabalho desses conceitos parece-me ter deixado sua marca sobre o começo da longa elaboração da filosofia da utopia realizada por Ernst Bloch, reaparecendo ao longo de sua imensa obra – o que é possível ver, especialmente, em *Princípio esperança* (por exemplo: v. I, capítulo 15, p.152 e ss). E não só em Bloch se manteve a conceituação de Mannheim; sua influência se constata, por exemplo, nos ensaios de Paul Ricoeur, como no livro intitulado, justamente, *Ideologia e utopia*.

da sociedade, tal como ocorreu na situação do mundo industrial desenvolvido, onde se exacerbou o anonimato, o isolamento e a solidão. O domínio totalitário, realizado pelo terror total, articulado em torno de uma ideologia inquestionável, só se conseguiu instalar graças ao enfraquecimento dos laços sociais e políticos, por causa da separação dos cidadãos, com base no isolamento dos grupos e na solidão dos indivíduos. O terror só pôde reinar sobre homens que estavam, e porque estavam isolados uns dos outros, ou mesmo dispostos uns contra os outros. Portanto, uma das preocupações fundamentais de todo governo tirânico seria provocar esse *isolamento*.

O isolamento seria o começo do terror, o seu solo fértil; a impotência para a ação é a sua principal característica. Como, no entender de Hannah Arendt, o poder surge onde e quando os homens agem em conjunto,³⁴ quando os cidadãos conseguem agir de maneira concertada e, assim, realizam metas comuns, logo, homens isolados são, por definição, impotentes, sem acesso ao poder.³⁵ A capacidade de repressão da lógica totalitária, por meio do terror e da ideologia, a cujo serviço se faz presente uma forte burocracia, diminui a tal ponto a capacidade humana de sentir e pensar, que destrói a capacidade de agir. O isolamento e a impotência, a incapacidade básica de agir, são típicos das tiranias; os contatos políticos entre os homens são também cortados no governo tirânico, frustrando-se as capacidades humanas de ação e de poder; porém, nas tiranias, nem todos os contatos entre os homens são interrompidos, nem todas as capacidades humanas são destruídas, pois a esfera da vida privada, juntamente com a capacidade de sentir, de inventar e de pensar, ainda permanece intacta. Diferentemente de outro governo autoritário ou tirânico, no totalitarismo do século XX foi instalado um “cinturão de ferro do terror total” que eliminou, além do espaço público da

³⁴ São originais as distinções da autora entre os conceitos de poder, força, violência, vigor. Rever o ensaio de H. Arendt, *Sobre a violência*: Relume-Dumará, 1994, 36-39. Um resumo daquelas distinções se encontra na primeira parte de minha tese defendida na UFMG em 1997, publicada em livro como *Violência ou não violência, um estudo sobre Ernst Bloch*.

³⁵ Arendt, 2000, 526.

liberdade política, também o espaço da vida privada.³⁶ A *solidão* na esfera particular distingue-se do *isolamento* na esfera política. O indivíduo pode estar isolado, numa situação em que não pode agir, porque não há ninguém para agir com ele, sem que esteja solitário; e pode estar solitário, numa situação em que, como pessoa, encontra-se abandonado por toda companhia humana, sem estar politicamente isolado. O isolamento é o impasse em que os homens se veem quando é destruída a esfera política de suas vidas, aquele espaço onde poderiam agir em conjunto, pela realização de um interesse comum.

Igualmente relevante é a distinção feita por Arendt entre o isolamento, que impede a ação política, e a solidão do trabalhador. O isolamento, embora destrua o poder e a capacidade de agir, deixa intacta a capacidade produtiva e as atividades produtivas do homem, às quais pode mesmo ser necessário. Como *homo faber*, o homem tende a isolar-se com o seu trabalho; isto é, tende a afastar-se, temporariamente, do terreno da política. O ato de fazer coisas – fabricação, *poiesis* – se distingue, por um lado, da ação – *práxis* – e, por outro, do mero *labor* pela sobrevivência, realizando-se quando o homem se isola dos interesses comuns, não importa se o resultado é um objeto de artesanato ou uma obra de arte.³⁷ No isolamento do trabalho, o homem permanece em contato com o mundo como obra humana. Somente quando se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável. Isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho como labor, onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar pela sobrevivência, no esforço de se manter vivo, desaparecendo a relação com o mundo como criação do homem.

³⁶ Arendt, 2000, 527.

³⁷ Já tive ocasião de abordar em outros textos os conceitos de *práxis*, *poiesis* e *labor*, centrais dentro da muito interessante reflexão de Hannah Arendt sobre a *vida ativa*, desenvolvida, sobretudo, em *A condição humana*. Remeto a meu pequeno livro *O que é trabalho* (1ª ed. 1986).

O homem isolado, que perdeu seu lugar no terreno político da ação, é também abandonado pelo mundo das coisas, quando não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans*, cujo “metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém.³⁸ É aí quando o isolamento se torna solidão. Enquanto o isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo. O governo tirânico não pode existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, suas capacidades políticas, mas o domínio totalitário, essa nova forma de governo que nunca havia acontecido antes, não se contentou com o isolamento dos cidadãos; para tornar total o seu domínio, destruiu também a vida privada.³⁹ A solidão, condição de possibilidade para o terror que é a essência do governo totalitário, e também para a ideologia, tem íntima ligação com o *desenraizamento* que atormenta as massas modernas nas multidões das grandes cidades surgidas na era industrial. Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros. O *desenraizamento* pode ser a condição preliminar da “superfluidade”, assim como o isolamento pode ser a condição preliminar da solidão.⁴⁰ E, ainda que constitua uma das experiências fundamentais de toda vida humana, a solidão é contrária às necessidades básicas da condição humana, pois até mesmo a experiência do mundo depende do nosso contato com os outros, com nossos semelhantes, com os outros homens. Somente por termos um “senso comum”, isto é, *porque a Terra é habitada não por um homem, mas por homens no plural*, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata. Ao que a autora complementa, de forma inspirada, que, para vivenciar a solidão, basta lembrarmos que um dia deixaremos este mundo comum, e

³⁸ Arendt, 2000, 527.

³⁹ Idem: Arendt, 2000, 527.

⁴⁰ Penso que se possa associar essa ideia da análise arendtiana com o conceito de *desterritorialização* desenvolvido por Gilles Deleuze – ver *O anti-Édipo*, nos anos 1970 –, e também encontra eco, em outro registro, na sociologia da mudança de Alvin Toffler, por exemplo, em *O choque do futuro*.

que ele continuará a ser o que é quase sem que se note a nossa falta.⁴¹

A apresentação de Hannah Arendt do totalitarismo pode ser resumida pela evocação de uma metáfora por ela utilizada em outro ensaio, para expressar, por uma imagem, o sistema totalitário.⁴² Após indicar a figura da pirâmide como adequada para explicar a estrutura de autoridade existente na forma tradicional de governo autoritário, de que são exemplos os governos autoritários no período medieval e de influência cristã, a filósofa propõe que, para dizer a forma de governo e de organização totalitária, a imagem mais adequada seria a de uma cebola: o líder localizado em seu centro, em um espaço vazio. Tal metáfora me parece um achado literário com força reveladora, que serve muito bem para dar a pensar sobre a natureza do sistema totalitário, estruturado com suas múltiplas camadas sobrepostas que se fecham umas sobre as outras, em volta de um centro vazio.

Contribuições da psicologia social por Erich Fromm e David Riesman

As últimas considerações de Hannah Arendt sobre o totalitarismo, quando se refere ao isolamento e à solidão como condições de possibilidade do domínio totalitário, sugerem a consulta, em domínios afins nas humanidades, a outras pesquisas que surgiam naquele mesmo momento histórico, algumas ainda durante ou logo após a Segunda Guerra Mundial. Refiro-me a análises como as de Erich Fromm (1900-1980), desde *O medo à liberdade* (1941) até *Psicanálise da sociedade contemporânea*, passando por *Análise do homem* (1947), ou de David Riesman (1909-2002) em *A multidão solitária*, publicado pela primeira vez em 1950, ambos contemporâneos de *Diagnóstico de nosso tempo* (1943) de Karl Mannheim (1893-1947), e de *A nova classe média* (1951) de Wright

⁴¹ Arendt, 2000, 529.

⁴² Ver Arendt, “O que é autoridade?”, in: *Entre o passado e o futuro*, Perspectiva, 1979 (1ª edição, 1972), 136-137. É preciso dizer que as metáforas foram importantes ao longo de toda a obra da filósofa.

Mills (1916-1962), bem como de *A personalidade autoritária* (1950) de Theodor Adorno (1903-1969).

Muitos desses trabalhos nascem da pretensão de, pelo estudo da sociedade contemporânea, de modo mais profundo, entender os traumáticos acontecimentos mundiais daquelas décadas. Apesar das diferenças de registros, pontos de vista ou modos de abordagem, nessas muitas análises das ciências humanas, morais ou sociais, reconhece-se o mesmo esforço dos intelectuais humanistas para interpretar os acontecimentos por que passavam os homens nas sociedades da época, sujeitas a eventos de natureza trágica. Tal produção faz com que se tenha à disposição um precioso conjunto de estudos interpretativos que, para tentar assimilar as experiências do século XX, buscaram investigar aspectos psicológicos da sociedade contemporânea.⁴³

Alguns desses trabalhos são ensaios compreensivos, outros também contêm pesquisas empíricas, sendo que, em sua maioria, foram escritos na América do Norte, que, naquele momento, assumia especial liderança política junto aos países do Ocidente. E embora se distingam das preocupações centrais típicas da filosofia política ou, mesmo, da sociologia política, tais análises parecem-me constituir uma contribuição importante para desvendar as motivações mais escondidas dos acontecimentos políticos do meio do século passado. Com suas intuições e hipóteses inspiradas, certamente contribuem para o esclarecimento do terreno humano no qual pôde brotar o

⁴³ A obra de Erich Fromm, *O medo da liberdade*, originalmente, *Escape from freedom*, também conhecida como *The fear of freedom*, data de 1941; enquanto *The man for himself: An inquiry into the psychology of ethics*, traduzida no Brasil como *Análise do homem*, apareceu em 1947, e *The sane society*, ou *Psicanálise de nosso tempo*, teve sua primeira edição em 1955. *A multidão solitária*, de David Riesman, que em inglês se chamou *The lonely crowd – A study of the changing American character*, foi editado em 1950, tendo como coautores Nathan Glazer e Reuel Denney. *A personalidade autoritária*, de Theodor Wiesengrund Adorno, foi igualmente publicada pela primeira vez em 1950. Por sua vez, o clássico de Wright Mills, *White collars*, ou *A nova classe média*, foi editado em 1951, portando como subtítulo *The american middle class*. De Karl Mannheim, cujo *Liberdade, poder e planificação democrática* publicou-se em 1951, tinha-se *Diagnóstico de nosso tempo*, publicado em 1943.

monstro do totalitarismo, experiência a partir da qual se tem ainda hoje o desafio da reinvenção da democracia. Não é viável fazer aqui um relatório completo de tais diagnósticos da sociedade e dos traços psicossociais do homem contemporâneo, embora, sem dúvida, cada um daqueles trabalhos acrescente elementos para compreender os eventos políticos do último século e, em consequência, todos contribuam para a orientação da tarefa política de reconstrução da democracia em nossa época. Referimo-nos aqui especialmente a dois desses trabalhos – o de Erich Fromm e o de David Riesman –, que buscaram interpretar a realidade política e social da sociedade contemporânea a partir de aspectos psicológicos e éticos ou, mais precisamente, de psicologia social e de psicologia da ética.

Três das obras de Erich Fromm se ocupam com a investigação das causas psicossociais da crise política da época, quando a experiência dos totalitarismos desafiava para uma nova consciência das questões modernas, e exigia reconsiderar a democracia: *O medo à liberdade*, *Análise do homem* e *Psicanálise da sociedade contemporânea*, publicados entre 1941 e 1955. O autor buscou refletir sobre os laços entre história e psicologia no fenômeno da sociedade onde ocorre o medo da liberdade e os autoritarismos; portanto, recapitulou os passos da história das ideias religiosas e políticas, enraizadas em fatos concretos da economia e do progresso científico e técnico. Fromm trabalhou no plano da análise psicológica e também social, portanto, provocou uma abertura na maneira de operar da análise histórica e da psicanálise; explorou a dimensão de profundidade de uma e a perspectiva histórica da outra, complementando as teses de Freud e de Marx para o conhecimento do homem, sem permanecer preso em seus limites; tentava assim ir além da contribuição de Max Weber.⁴⁴

A obra *O medo à liberdade* me parece ter ainda hoje muito a dizer a quem deseja repensar, para reinventar, a democracia. Ao narrar a história psicossocial do homem moderno movido pelo

⁴⁴ Ao final do livro *O medo à liberdade*, às páginas 232 e 233, está explícita a intenção de Fromm ante as posições de Freud, Marx e Weber.

impulso em busca da liberdade, a primeira parte do livro começa pela consideração dos fenômenos surgidos ao final da Idade Média e no tempo da Renascença, quando a ultrapassagem das fronteiras geográficas, com a intensificação do comércio, estimula a produção de novos conhecimentos; quando o movimento da Reforma religiosa, que levou à ultrapassagem das fronteiras medievais no plano da teologia, cria a possibilidade de novas liberdades para os indivíduos; quando se quebra a rigidez dos lugares sociais herdados, transformando-se os estamentos medievais em classes sociais abertas, e com isso, a inserção social passa a depender do próprio indivíduo, de suas convicções e do seu desempenho.

O aprofundamento das doutrinas de Lutero e Calvino encaminha a análise para a compreensão da ambiguidade da liberdade moderna, terreno onde se confrontam dois aspectos em contradição.⁴⁵ Como já fora visto por outros autores,⁴⁶ Lutero e Calvino fornecem doutrinas que dariam estímulo ao desenvolvimento capitalista, enquanto apresentam uma clara ambiguidade ante a questão da liberdade. Embora existam sutis diferenças, teológicas e doutrinárias, entre ambos os líderes reformadores – por exemplo, sobre a natureza humana, a bondade ou a maldade no homem; sobre a capacidade do homem para fazer obras e para a atividade humana em geral –, contudo, ambos afirmaram uma nova liberdade do indivíduo para interpretar e julgar, o que, paradoxalmente, mantém-se associada à necessidade de disciplina e de humilhação. Lutero na Alemanha e Calvino no mundo anglossaxão, ambos levariam a uma vivência ambígua, dúbia, da liberdade humana. O indivíduo é retirado da proteção da interpretação religiosa tradicional e declarado livre para aspirar à sua afirmação individual; mas, ao mesmo tempo, se

⁴⁵ É a tese que se desenvolve nos capítulos II (1968, 29-40) e III (1968, 41-89) da obra referida.

⁴⁶ Basta relembra o clássico de Max Weber: *Ética protestante e “espírito” do capitalismo*, de que Fromm se distancia expressamente, mas que, é claro, está dado como referência importante. A propósito, lembre-se *Thomas Münzer como teólogo da revolução*, de Ernst Bloch, que dedica muita atenção à análise das semelhanças e diferenças entre Lutero e Calvino, em relação a Münzer.

lhe ensina a necessidade de humilhação, especialmente na forma de submissão ao trabalho, de resignação ao esforço, de domínio sobre os impulsos e, em última análise, de obediência aos desígnios divinos. A falta de liberdade dos indivíduos que havia na Idade Média, por exemplo, para decidir mudanças de atividade profissional, compensava-se por uma rede de mútuas e complexas responsabilidades e apoios que evitavam o desamparo e, assim, também evitavam a consciência de estar no isolamento, consciência que iria assombrar o indivíduo moderno.

Quando trata dos dois aspectos da liberdade para o homem moderno, Fromm descreve essa ambiguidade da liberdade moderna, quando parece haver, ao mesmo tempo, um movimento de expansão, uma aquisição positiva de liberdade e, logo, um cerceamento, uma obrigação à renúncia, uma perda, no isolamento e no desamparo, conjunto de vivências que se expressarão na dúvida e na incapacidade para a ação.⁴⁷ E mesmo se o caráter individualista do sistema econômico capitalista é incontestável, construindo-se a sociedade capitalista sobre o princípio da atividade individualista e operando-se uma aquisição de liberdade pela afirmação do indivíduo, junto a esse fenômeno também se veicula o espírito de ascetismo e de insignificância individual, preparado pelo protestantismo. Na ambiguidade da liberdade moderna, que se abre para a decisão individual e ao mesmo tempo retira apoios, relações e capacidade de ação, afundam as raízes psicológicas da hostilidade e do ressentimento, próprios das classes médias contemporâneas que, segundo o autor, seriam terreno fértil para os autoritarismos do século XX.⁴⁸

No capítulo V de *O medo à liberdade*, o texto procura analisar o período em que vive e escreve – o da Segunda Guerra Mundial, e busca compreender os mecanismos de fuga postos diante do homem moderno, acuado entre a liberdade formal, a dúvida, o desamparo, o isolamento, a impotência. O

⁴⁷ Fromm, 1968, 90 e ss.

⁴⁸ O fato de usar primeiro a expressão *autoritarismo* parece indicar que a análise pretende uma abrangência maior que a dos fenômenos propriamente totalitários do nazismo e do stalinismo.

autoritarismo é analisado em suas motivações psicológicas ou psicossociais, sendo associado aos mecanismos sádicos e masoquistas, e à tendência para a destruição.⁴⁹ O autor alerta que os fenômenos extremos do autoritarismo fascista e dos totalitarismos europeus não esgotam o problema, porque mesmo em outros países e noutras sociedades modernas encontram-se a contradição entre a busca da liberdade e a desilusão com o isolamento, muitas vezes na forma de um conformismo que chama de “conformismo de autômatos”.⁵⁰

A psicologia do nazismo desenvolvida por Fromm busca evitar os erros comuns, como o de ver o fenômeno nazista como somente de origem econômica e política, ou de compreendê-lo exclusivamente como um estranho fenômeno no plano da patologia das massas, ou como um evento no plano da loucura, seja individual, grupal ou coletiva; pois tanto os fatores históricos, econômicos e políticos, inegáveis, quanto certas predisposições sociais gerais, de cunho psicológico, todos se conjugaram na mesma direção. Nas camadas inferiores da classe média o autor identifica a base social da ideologia nazista, embora não tenha sido forte a oposição ao nazismo nas classes menos entusiastas com a ideologia ariana, como entre os operários, ou na burguesia, liberal ou católica.⁵¹ Nesse contexto, a solidão e impotência do indivíduo – aquele traço da situação social apontado por Hannah Arendt que, a seguir, veremos também abordado por David Riesman – associam-se na busca da realização de potencialidades, diante da crescente capacidade produtiva da indústria moderna.⁵²

A história da humanidade, para Fromm, é a história da individuação e liberdade crescente, processos contra os quais se chocam os sistemas autoritários.⁵³ Grande parte da sua análise tenta mostrar como certos fatores do sistema industrial haviam contribuído para o desenvolvimento de uma personalidade que se

⁴⁹ Fromm, 1968, 118-119.

⁵⁰ Fromm, 1968, 150.

⁵¹ Ver, por exemplo, Fromm, 1968, 169.

⁵² Fromm, 1968, 189-190.

⁵³ Fromm, 1968, 190.

sente impotente, solitária, angustiada, insegura – traços que, em determinadas condições particulares, como as da Alemanha naquele momento histórico, fariam de grande parte da população um solo fértil para uma ideologia, e uma prática política, que apelam para o *caráter autoritário*.

Ao final do livro, põe-se a pergunta sobre o que haveria de geral, no estado de espírito do indivíduo moderno, que o predisporia a alienar sua vontade e sua ação, inclusive nas situações sociais e políticas que se apresentam como democráticas, onde estão garantidas as liberdades básicas, de pensamento e de manifestação. E em resposta a tal pergunta, o primeiro aspecto salientado é o da *ilusão da individualidade*. O direito de manifestar nossos pensamentos só teria sentido se fôssemos capazes de pensar por nós mesmos; o indivíduo isolado, que se sente impotente por haver perdido os laços com a fé e a comunidade de tradição que o apoiava no passado, como reação, em busca de proteção, entrega-se ao conformismo, de tal modo que não mantém autêntica originalidade de pensamentos, de convicções, de conduta, mas, simplesmente, pauta sua maneira de viver e de agir pelo que os outros pensam e o que agrada aos outros.⁵⁴ Os indivíduos são educados, desde crianças, para desviar-se da originalidade, da emotividade e da espontaneidade, para formarem seu agir, ou mesmo o seu querer, pelo que se supõe que devam querer.⁵⁵

Erich Fromm tem a coragem de apontar que não é somente nas situações extremas, dos totalitarismos e dos fascismos, onde se perde a oportunidade de liberdade do indivíduo, essa grande aspiração do desenvolvimento histórico moderno. A liberdade se perde também nas situações das sociedades contemporâneas, dentro das democracias ocidentais, onde os indivíduos são jogados nos fenômenos de massa; onde ficam isolados, portanto, enfraquecidos, sem ter poder para opor-se aos mecanismos gerais; e onde propaganda, moda e consumo são usados para tentar preencher o vazio de pensamento, de

⁵⁴ Fromm, 1968, 191-192.

⁵⁵ Fromm, 1968, 201.

convicção e de relação, que poderiam embasar a liberdade individual autêntica.

No apêndice da obra, ao esclarecer algumas das bases teóricas que fundamentaram sua análise, o autor apresenta o conceito de *caráter social* como aquele núcleo essencial da estrutura do caráter da maior parte dos membros de um grupo; caráter que se forma como resultado das experiências básicas e do estilo de vida do grupo.⁵⁶ Esse é o conceito básico da análise que abordaremos a seguir, pelo que se poderia dizer que o ensaio de Erich Fromm conclui no ponto exato onde começa o de David Riesman.

* * *

Partindo da psicologia social, tendo em vista a ética e a política e, como Fromm, usando o conceito de *caráter social*, entre as produções da época que tentaram interpretar a sociedade na qual foi possível o totalitarismo, destaca-se a contribuição de David Riesman. Seu livro *A multidão solitária* faz uma ponte entre o pensamento político, tal como se encontra nos discípulos de Alexis Tocqueville – e a sua obra pode ser considerada como um complemento ou atualização de *Democracia na América* – e os estudos da sociedade contemporânea. Como base de sua análise, Riesman desenvolve uma teoria geral do *caráter social*, pelo qual uma sociedade se estrutura e se mantém, mesmo que esteja sempre sujeita à mudança. De modo a assegurar algum grau de conformidade por parte dos indivíduos que a compõem,⁵⁷ a sociedade providencia, mais ou menos conscientemente, através das praxes e rituais da educação, que seja favorecido e difundido um *caráter social*, o que não impede que novas circunstâncias desafiem os indivíduos adultos e, também quanto a isso, ocorram transformações.

No âmbito de uma teoria do *caráter social*, David Riesman, pesquisando em equipe, descreve tipos de caráter que se

⁵⁶ Fromm, 1968, 219.

⁵⁷ Riesman, 1971, 70.

construíram e disseminaram na história da América do Norte, mas não só lá, e, em sua análise, mantém como foco de estudo principal as transformações havidas desde a segunda parte do século XIX até a primeira metade do XX.⁵⁸ Primeiro, distingue um caráter *orientado pela tradição*; segundo, um caráter *introduzido*; e, em terceiro lugar, fenômeno mais recente, um caráter *alterdirigido*, que lhe parecia predominar na sociedade americana da época em que escreve.

As pessoas que desenvolvem um caráter *orientado pelas tradições* predominam nas sociedades chamadas tradicionais, nas culturas pré-modernas; mas na época da publicação do livro já seriam apenas uma minoria na sociedade norte-americana, onde ainda se encontrariam em populações de imigrantes, nas quais se dá um grande esforço por manter viva a tradição da cultura de origem, com forte significado de identificação.⁵⁹ O caráter *introduzido*, definido como aquele que se afirmou no Ocidente moderno, na sociedade que emerge com a Renascença e a Reforma, também já teria passado o seu momento de auge, dando lugar a uma nova transição. Tal tipo de caráter social, em que a fonte de orientação para o indivíduo é interior, desde cedo implantada nele pelos mais velhos,⁶⁰ foi marcante durante o tempo de afirmação da América, quando os alicerces de produção e desenvolvimento tinham seus elos estreitos com processos ético-ideológicos e sociais, conforme analisou Max Weber.⁶¹ Todavia, ao se darem novas condições de demografia e de produção, quando se manifesta o que se pode chamar de “declínio incipiente de população”,⁶² e a sociedade demonstra possuir outras necessidades e circunstâncias, surge um novo “caráter social”, definido por Riesman como de *alterdireção*.

⁵⁸ O nível em que Riesman desenvolve a reflexão sobre o caráter social é o plano da categoria de um “tipo ideal”, tal como conceituado por Max Weber.

⁵⁹ Riesman, 1971, 74-77.

⁶⁰ Riesman, 1971, 79.

⁶¹ Conferir Max Weber (1864-1920) em *Ética protestante e espírito do capitalismo* (1904).

⁶² Riesman, 1971, 81-82.

A partir da teoria do caráter social, são argutas e pertinentes as análises oriundas da pesquisa coordenada pelo autor, também no que diz respeito às estruturas sociais, no âmbito da educação e da família assim como no domínio da sociabilidade e do trabalho. Para o propósito deste ensaio, entretanto, interessam mais as manifestações quanto ao caráter básico dos indivíduos que ocorrem no plano propriamente político, onde se desenvolve a relação dos cidadãos com o poder, com a ação e com a organização política. Riesman defende que os estilos políticos correspondentes aos diversos caracteres – *tradicitivo-dirigido*, ou seja, orientado pela tradição; *introducirigido*, ou seja, orientado por motivos interiores, por princípios e pela convicção pessoal; e *alterdirigido*, orientado pelo ambiente social, de fora para dentro –, seriam, respectivamente, os da indiferença, os da moralização e os da tolerância.⁶³ Mas se nos grupos que se mantêm nos limites do caráter dirigido pela tradição o estilo político que mais se encontra é o da indiferença,⁶⁴ também entre os demais – *introducirigidos* ou *alterdirigidos* – é possível encontrar um novo estilo de indiferença em relação à política.⁶⁵

Onde e quando predomina o caráter social *introducirigido*, dos indivíduos de convicções fortes, regidos por princípios, que parecem saber o que querem e se dedicam especialmente ao trabalho e à produção, como teria predominado no tempo da afirmação da indústria, sendo exemplos os líderes daquele tempo,⁶⁶ a relação com a política se daria mais na forma do discurso e da ação moralizadora.⁶⁷ A elite no poder, naquele contexto de predominância dos nexos da produção no mundo industrial, em seu período de desenvolvimento e expansão, será

⁶³ Riesman, 1971, 231 em diante. Mais uma vez, lembro que resumo e simplifico, em torno de uma interpretação da transformação social e política que recorre a tipos ideais.

⁶⁴ Riesman, 1971, 233.

⁶⁵ Riesman, 1971, 236.

⁶⁶ Chamados, por exemplo, na sociedade americana, de “capitães da indústria”...

⁶⁷ Riesman, 1971, 241.

uma elite que acumula tarefas e também tem uma presença política de estilo “moralizador.” Mas esse estilo de participação na política, apoiado na indignação, que investe emoção nas opiniões defendidas, já em 1950, segundo o autor, estava “em retirada” nos EUA.⁶⁸

No decorrer do desenvolvimento capitalista, dos homens de convicção que podiam formar uma reação coletiva em nome de princípios, ou na defesa de interesses, com um estilo de atuação política onde predominava o apelo moralizante, passou-se para uma sociedade tolerante, centrada mais no consumo que na produção, e o caráter social mais difundido foi se transformando em *alterdirigido*. A transição do modo do caráter *introduzido* para o *alterdirigido* acompanha a decadência da velha classe média _ do pequeno comércio e das profissões liberais, predominante no século XIX_, e o surgimento da nova classe média, dos empregados e funcionários, que já predominava no momento da análise.⁶⁹ Nessa evolução dos estilos políticos, a forma de participação moralizadora, onde a indignação tinha forte presença, deu lugar a um novo estilo de indiferença, de modo que a capacidade de indignação foi substituída pela tolerância.⁷⁰ A política passa a oferecer-se através dos meios de comunicação e de publicidade, tornando-se um novo objeto de consumo.⁷¹ Os meios de comunicação aparecem como tutores da tolerância.⁷² Sobrevive apenas um *minoritário reservatório da indignação*.⁷³

O caráter *alterdirigido* é o que se expande em nossas sociedades contemporâneas animadas pelos meios de comunicação, na situação concreta em que a principal participação da multidão consiste no consumo. A disposição do

⁶⁸ Riesman, 1971, 245.

⁶⁹ Ver Mills, Wright, *White collars*.

⁷⁰ Riesman, 1971, 256.

⁷¹ Riesman, 1971, 258.

⁷² Riesman, 1971, 262.

⁷³ Riesman, 1971, 268.

indivíduo imerso na multidão, do cidadão escondido na massa de consumidores, é de “estar por dentro”.⁷⁴ E se na época áurea do desenvolvimento industrial se sabia quem eram os liderados e quais eram os líderes, quando os “capitães da indústria” deram lugar a “capitães do consumo”,⁷⁵ esses passaram a formar uma força menos identificável, menos determinada, de modo que se pode duvidar sobre quem verdadeiramente lidera e detém o poder.⁷⁶ Na situação da sociedade de consumo, onde a própria política é vivenciada como um objeto de consumo, não está claro sequer se sobrou uma “classe dominante”.⁷⁷ Nesse estágio da democracia liberal, os *grupos de veto*, que pressionam as estruturas mais evidentes de poder e de governo, desempenham um poder real e eficiente, porém diluído e nem sempre identificável. Existem alguns grupos com mais poder que outros, e alguns indivíduos com mais poder que outros, mas é difícil determinar quem são.

Segundo Riesman, a pessoa *introduzida* se relaciona com o cenário político por sua moralidade ou seus interesses, talvez por ambos. Suas opiniões são instrumentos, meios para defender princípios pessoais ou impessoais, tendo-se as opiniões como importantes.⁷⁸ Ao contrário, o indivíduo *alterdirigido* se relaciona com o cenário político como membro de um *grupo de veto*. O cidadão delega ao grupo a defesa de seus interesses, cooperando quando chamado a votar ou a fazer pressão, não mais operando como eleitor independente.⁷⁹ A análise é de 1950 e parte de situações próprias do funcionamento do sistema político nos EUA, porém, convida a pensar também sobre a realidade atual nas sociedades de consumo, onde muitas vezes a política se oferece como um produto, pela propaganda na televisão.

⁷⁴ Riesman, 1971, 249.

⁷⁵ Riesman, 1971, 276.

⁷⁶ Riesman, 1971, 282.

⁷⁷ Riesman, 1971, 286.

⁷⁸ Riesman, 1971, 293.

⁷⁹ Riesman, 1971, 293-294.

Reflexões de Claude Lefort sobre a democracia contemporânea

Em contraste com as tentativas de historiadores, psicólogos e cientistas sociais, a filosofia política foi muitas vezes posta em suspenso, como que perplexa, ante os fenômenos do século XX. Um dos autores que mais destacou a necessidade de retomada do pensamento, do discurso filosófico da política, e, coerentemente, enfrentou com afinco a difícil tarefa de pensar as novas formas concretas da democracia, emergentes frente ao totalitarismo, foi o pensador francês, Claude Lefort, a quem já tivemos a oportunidade de citar neste ensaio, em capítulo anterior, em seus comentários sobre Tocqueville.⁸⁰ Nas suas reflexões sobre o tempo presente e em seus diálogos com os autores do passado, da filosofia e da história bem como da literatura, Lefort leva a pensar sobre a diferença entre filosofia política e ciência social, no que tange à compreensão da substância do poder em nossas sociedades atuais. Sua reflexão apresenta a determinação de manter-se no plano filosófico e de perseguir a compreensão do fenômeno *propriamente político*, questionando que ele ocupe apenas uma fatia específica do real, tal como a ciência política, ou a sociologia política, parecem entender.

Para compreender a democracia contemporânea, Lefort convida a revisitar o seu surgimento, o momento de sua origem recente, moderna, afirmando-a como uma novidade histórica, assim como Hannah Arendt afirmava do totalitarismo. Na monarquia absoluta do “antigo regime”, o rei incorporava o poder; na democracia moderna, o lugar do poder está vazio; por definição, o governante democrático é fraco, está no lugar do poder, mas não o incorpora nem está nele de modo permanente. Na democracia, o lugar central do poder é vazio, no sentido de que não pertence a ninguém, sendo-lhe inerente que seus ocupantes se sucedam.

⁸⁰ Capítulo 4 deste ensaio.

Segundo seus mais próximos discípulos e intérpretes,⁸¹ Claude Lefort realizou, em seus primeiros trabalhos, uma obra de fenomenologia do social; depois, continuando a mesma busca, do inteligível na história e na experiência contemporânea, chegou ao *pensamento do político*. Na primeira fase de sua carreira e produção reflexiva, orientou-se pela concepção marxista, da luta de classes, acompanhada pela esperança de sua superação; a seguir, desenvolveria sua reflexão incluindo a compreensão maquiaveliana do conflito e da divisão social como constitutivos da vida política. Antes como depois, sua análise recebeu a marca da fenomenologia existencial, através da influência de seu professor de filosofia, Maurice de Merleau-Ponty, para cuja edição da obra colaborou e sobre quem escreveria páginas inspiradas.

O enigma a ser decifrado, na fenomenologia do social como no pensamento *do político*, era a democracia, no confronto com os totalitarismos. Através das interpretações dos fatos que marcaram o século, pesquisando suas origens, Lefort oferece uma bela contribuição no plano do saber da política e, por exigência das lacunas desse tempo, volta a sua atenção sobre o que chama de *propriamente político*, a partir de uma grande informação e interesse sobre a história moderna, transitando entre a filosofia política e a história, sem esquecer a literatura; mantendo, entre suas referências prediletas, os grandes historiadores da França, Edgar Quinet e Jules de Michelet. Constatava que, nos séculos da modernidade, ao se desenvolverem de tal maneira as áreas da técnica e da produção industrial, não só se transformaram, em nível mundial, a economia e a sociedade, mas também o modo como se fazem as reflexões das ciências humanas e sociais, afirmando-se o setor da vida econômica, ampliando-se o âmbito do social e as análises correspondentes, em detrimento da filosofia propriamente política; e o mesmo fenômeno aconteceu nas ciências sociais marcadas pelo paradigma histórico, ou

⁸¹ Consultar os brasileiros Newton Bignotto e Marilena Chauí, assim como, entre seus intérpretes estrangeiros, Bernard Flynn, Hughes Poltier, Claude Habib e, especialmente, Claude Mouchard.

historicista, operando-se uma desvalorização do aspecto propriamente político para a compreensão dos eventos humanos coletivos.

Lefort faz a crítica da redução do pensamento político à economia e à sociologia. É no intuito de corrigir esse esquecimento e redução que desenvolve sua reflexão sobre o aspecto *propriamente político* da existência humana, recomendando o retorno à análise do *político*, na reflexão filosófica como nos estudos das ciências do homem que cercam o acontecimento histórico. Ao mesmo tempo em que aí se tem uma proposta relevante para a filosofia e para as ciências humanas, também importa para o aperfeiçoamento do nível da discussão na opinião pública, para a educação da cidadania e para a construção de uma cultura do político, portanto, para a conscientização da política.

Na apresentação feita por Newton Bignotto, no *Dicionário de Filosofia Política*,⁸² vê-se confirmada a centralidade da teoria da democracia na obra de Claude Lefort. Bignotto refere uma entrevista à revista *Esprit*, em 1979, quando Lefort afirmava que ninguém detém a fórmula da democracia, pois ela conserva sempre um *caráter selvagem*. Essa seria a sua essência, o fato de que na democracia não existe uma referência última, da qual a ordem social possa ser concebida e fixada. A ordem social ali está constantemente à procura de seu fundamento, de sua legitimidade, sendo na própria contestação, ou na reivindicação, pelos excluídos, dos seus benefícios, que a democracia encontra seu mecanismo mais eficaz.⁸³

De todo modo, mesmo sem o sentido de dar uma fórmula rígida da democracia, parece claro, no pensamento em consideração, que a democracia moderna significa aquele regime político onde o núcleo central do poder é como um lugar vazio, a ser assumido de modo transitório por ocupantes passageiros. É também, em contraposição aos estados autoritários e sistemas totalitários, um regime em que se constitui um espaço público, no qual podem aparecer e ter peso as opiniões dos indivíduos. *As*

⁸² Unisinos, 2010, 294-297.

⁸³ Unisinos, 2010, 295.

*democracias contemporâneas são, pois, o terreno de afirmação de uma igualdade e de uma liberdade de expressão que impedem o poder de se encarnar de forma positiva em um partido ou em um grupo qualquer.*⁸⁴

Além dessa característica essencial – a do *lugar vazio do poder*, cujo detentor se faz mutante e transitório, e da abertura e tolerância para a diversidade de opinião e liberdade de expressão, as democracias contemporâneas se caracterizam pela capacidade de incorporar os conflitos, as diferenças, as disputas, em torno de suas divisões. Essa característica, de tolerar os conflitos, é distintiva das democracias modernas, sobretudo em comparação com os regimes autoritários ou totalitários, onde é evidente a tendência à unidade, à sociedade indivisa, à repressão das diferenças e ao combate das oposições. Na coletânea de artigos que no Brasil recebeu o título *Pensando o político – ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*,⁸⁵ encontram-se alguns escritos expressivos, dos quais desejo lembrar aqui, especialmente, “A questão da democracia”,⁸⁶ onde se afirma que a democracia ganha um novo relevo a partir do conteúdo do totalitarismo. Ante o totalitarismo, torna-se evidente que a democracia não é apenas um sistema de instituições, mas uma forma de sociedade. Para repensar essa forma de convivência, mais uma vez o pensador refere Tocqueville, que *nos auxilia a decifrar a aventura da democracia moderna, porque nos incita a retornar à sua fonte*, enquanto as análises hoje se contentam com a *sua fonte*, ou seja, com a situação onde a democracia desembocou.⁸⁷

Na América do tempo de sua visita, Tocqueville percebera uma grande mutação histórica que julgou tratar-se de uma dinâmica irreversível; assim, acentua Lefort, o autor de *A democracia na América* iria explorar a mudança percebida em todas as direções, interessando-se pelas relações sociais, as instituições políticas, o indivíduo, os mecanismos de opinião, as formas de

⁸⁴ Unisinos, 2010, 295.

⁸⁵ *Pensando o político*, Paz e Terra, 1991. Original francês: *Essais sur le politique. XIX e XX siècles* (1986).

⁸⁶ Lefort, 1991, 23-36.

⁸⁷ Lefort, 1991, 29.

sensibilidade e de conhecimento, a religião, o direito, a linguagem, a literatura, a história etc. Nenhum aspecto da sociedade americana dos anos 30 do século XIX deixou insensível o observador francês; desse modo, a investigação multiforme e polivalente lhe permitiu detectar as ambiguidades da revolução democrática em todos os domínios, observando o lado positivo e negativo do mesmo fenômeno.

Lefort considera Tocqueville, mais que um pioneiro do liberalismo político, um arguto analista da contradição da democracia, na qual desaparece o fundamento da ordem social. Tocqueville detectara essa contradição no exame da nova sociedade quando, liberto das antigas redes de dependência pessoal, dos nichos sociais herdados, e da fixa escravidão a papéis tradicionais, o indivíduo passou a ser instigado a julgar e a agir de modo independente, segundo as normas da sua própria consciência; e isso, ao mesmo tempo em que era isolado, jogado no abandono, à beira da ameaça de dissolução de sua identidade, para fugir da qual tende a aglutinar-se de modo instintivo e impensado, o que equivale a repetir, como vimos em trechos precedentes neste mesmo capítulo, que, na democracia moderna real, a fraqueza do indivíduo anda junto com a sua liberdade.⁸⁸

O “filósofo do político” não afirma como incontestável a análise de Tocqueville da contradição interna à democracia, mas considera que ela abre uma fecunda via para interpretação dos fenômenos da crise da democracia e do totalitarismo do século XX.⁸⁹ Assim como o nascimento do totalitarismo desafia toda explicação que o reduza ao nível da história empírica, também o nascimento da democracia moderna assinala uma mutação de ordem simbólica que atesta uma nova posição do poder.⁹⁰ Portanto, não só o totalitarismo, como queria Hannah Arendt, mas totalitarismo e democracia contemporânea são criações do

⁸⁸ Rever páginas anteriores deste ensaio, quando me referi às ideias de Hannah Arendt sobre o totalitarismo, o medo à liberdade em Erich Fromm e a análise de David Riesman da multidão solitária.

⁸⁹ Lefort, 1991, 30.

⁹⁰ Lefort, 1991, 31.

tempo moderno, originadas na destruição do poder monárquico, operada pela revolução do século XVIII.

Em diversas oportunidades, delineou e pensou Lefort as formas dessa mutação, e ainda no texto que focamos, traz à memória o significado do sistema monárquico, sob o “antigo regime” francês: *Na monarquia, o poder estava incorporado na pessoa do príncipe. Isso não quer dizer que ele detinha um poder sem limites. O regime não era* – parece-me interessante acrescentar: não era necessariamente – *despótico. O príncipe era um mediador entre os homens e os deuses, ou mediador entre os homens e as instâncias figuradas pela Justiça soberana e pela Razão soberana. (...) Incorporado no príncipe, o poder dava corpo à sociedade.* E assim, por todas as instâncias do espaço social se distribuía um saber, daquilo que cada indivíduo ou súdito significava para o outro; saber que, embora latente, era eficaz. Ante aquele modelo da monarquia, que buscava superar, mostrou-se o caráter revolucionário, sem precedentes, da democracia, na qual *o lugar do poder torna-se um lugar vazio.* O essencial desse dispositivo institucional, próprio do novo regime, é que os governantes não têm capacidade de se apropriarem do poder, ou melhor, de *se incorporarem* ao poder ou de *incorporarem* o poder. O exercício do poder depende do procedimento que permite um reajuste periódico, depois de uma competição regrada, cujas condições são preservadas de modo permanente,⁹¹ o que acarreta outras transformações concomitantes, como a importante separação das esferas do poder, da lei e do conhecimento.

Numa outra ocasião, em conferência proferida em 1986, Claude Lefort procurou responder à questão “se seria possível viver sem pontos de referência últimos”.⁹² Para enfrentar tal questão, tomou como fio condutor uma reflexão de Leo Strauss (1899-1973), no texto intitulado “O direito natural clássico”, onde esse autor se interroga sobre as causas por que os homens

⁹¹ Lefort, 1991, 32.

⁹² Trata-se de conferência proferida em Paris, em 18 de janeiro de 1986, e publicada em 1989, em Genebra, por Labor et Fides. Encontra-se incluída em *Le temps présent*, Paris, Belin, 2007, 551 e ss.

contemporâneos não podem compreender bem a noção grega de *politeia*.⁹³ Por tal expressão, os gregos entendiam *uma ordenação da cidade suscetível de oferecer as melhores condições de uma vida excelente*, de uma vida com excelência. A *politeia* seria essencialmente determinada pela forma de governo e pela maneira pela qual os homens se organizam para a instituição de um poder que tome conta dos assuntos internos e externos da cidade.

Segundo Strauss – assim Lefort –, desde o século XIX desaparece a ideia de *politeia*, coincidindo esse desaparecimento com a afirmação da filosofia da história e das ciências sociais.⁹⁴ Os autores do século XIX que pensam a política, como Hegel e Marx, substituem a filosofia política pela filosofia da história. E o progresso das ciências sociais levaria a desacreditar a ambição da filosofia política.⁹⁵ De um lado, os cientistas da sociedade tendem a conceber os fenômenos sociais à maneira do cientista que trata das ciências da natureza. As relações humanas ou relações sociais são consideradas como se fossem regidas por leis, ou ordenadas segundo conexões invisíveis, que devem ser descobertas. De outro lado, distingue-se entre o que é da ordem dos fatos e o que é da ordem dos valores, e tal distinção parece arruinar a ambição do filósofo, pois impõe um imperativo geral de objetividade, de tomada de distância ante a matéria estudada, instalando-se o sujeito do conhecimento num lugar e ponto de vista exterior em relação a seu objeto.

Claude Lefort considera a experiência das Revoluções do século XVIII, tanto a Americana como a Francesa, e pensa a filosofia da história a partir dessa experiência, de onde nascem novos modos de perceber. Evita olhar a filosofia da história exclusivamente no plano do idealismo alemão – de Hegel ou, mesmo, de Marx. Assim, fala da experiência do *irreversível*, que

⁹³ Lefort remete a Strauss, *Direito natural e história*, tradução francesa: Paris, Flammarion, 1986, 115-151.

⁹⁴ Lefort, 2007, 552.

⁹⁵ Esta maneira de pensar a tensão entre a ciência social contemporânea e a tradição da filosofia política apresenta evidente afinidade com as teses expressas nos ensaios de Hannah Arendt ao longo de toda a sua obra.

surgiu na passagem do *antigo regime* para a democracia burguesa, e se fez acompanhar de um novo sentido do *futuro*, num estado de “espírito do tempo”, que é mais de dúvida que de certezas, que atinge o pensamento sobre a história, mas já aparecia antes, nos trabalhos dos historiadores e na literatura. Pois antes de ser elaborada uma teoria da história emergira uma nova sensibilidade, amplamente compartilhada, e, além do sentido do *irreversível* e o sentido do *futuro*, no século XIX expande-se a experiência da *humanidade*.⁹⁶

Quanto às ciências sociais, parece a Lefort que não podem ser consideradas como opostas à filosofia política – como queria Strauss –, pois lhe trazem uma contribuição positiva, mesmo enquanto buscam estabelecer imperativos de objetividade. Pelo trabalho das ciências sociais, ainda que por debaixo de exigências metodológicas questionáveis, aparece o *outro*, estudado como semelhante, descoberta que se dá, de modo bem visível, através das obras da etnologia.⁹⁷ Apesar de tudo que nos separa no tempo e no espaço, nos seus aspectos fundamentais os homens se revelam semelhantes, o que se torna muito evidente pelo progresso das ciências sociais, independente dos imperativos de cientificidade dos sociólogos que constituem a linha mestra principal da sociologia, de Émile Durkheim (1858-1917), Max Weber, e seus seguidores.

As ciências sociais contêm uma filosofia implícita que pode apresentar-se como um relativismo simplista – por exemplo, quando endossa afirmações como “nenhuma cultura é superior à outra” ou “não temos o direito de julgar se alguns valores são superiores a outros, porque isso ainda seria um juízo de valor com pretensão a universal”; mas se o seu relativismo radical não se sustenta, contudo, nelas se afirma a compreensão e a tolerância necessárias, por exemplo, ao aperfeiçoamento do convívio político, tão urgente em nosso tempo de intenso encontro entre culturas e civilizações. Nesse ponto da análise,

⁹⁶ Lefort, 2007, 555-556. São nomeados pensadores tão diferentes como Chateaubriand, Ballanche, Guizot, Michelet, Quinet, Leroux e Tocqueville.

⁹⁷ Lefort, 2007, 556.

Lefort chega à questão que será tratada pelo texto de Alain Touraine que veremos a seguir: a do convívio democrático entre as diversas culturas.⁹⁸

A apreciação que lhe fora dada por Strauss convida o pensador do *político* a reexaminar o caráter da democracia moderna,⁹⁹ e ele então volta às suas teses principais da *desincorporação* do poder e da perda dos pontos de referência de certeza. A desincorporação do poder é a primeira característica relevante da democracia em seu ressurgimento moderno, e se apresenta, ao mesmo tempo, como separação do saber, da lei e do poder.¹⁰⁰ A democracia implica a ideia de que o poder não pertence a ninguém. Opera-se uma mutação simbólica, de modo que, embora o poder continue a ser visto como sobreposto à sociedade, ao mesmo tempo, entende-se que por ela é engendrado. Por isso, segundo Lefort, uma vez que a democracia suscita a dissolução dos pontos de referência de certeza, não há nenhum artifício institucional capaz de impedir que derive para um totalitarismo, sucumbindo à *tentação da unidade*, a não ser o desejo, ou a determinação dos homens, de aceitar a diferença e a alteridade.¹⁰¹

Como sua conferência de 1986 se dirigia a uma audiência que expressara interesse em ouvi-lo refletir sobre as relações entre regime democrático e sistema econômico, de um lado, e, de outro, sobre a situação dos países então chamados de Terceiro Mundo, o filósofo terminaria por esclarecer suas proposições sobre a democracia moderna, focando o que é essencial para a reinvenção da democracia: a relação entre universalismo e particularismo dos princípios democráticos.¹⁰²

Os laços de dependência entre todos os países do mundo se tornam cada vez mais estreitos e manifestos; no entanto, naquele momento, as nações democráticas parecem formar

⁹⁸ Lefort, 2007, 557.

⁹⁹ Conferir Lefort, 2007, 559 e ss.

¹⁰⁰ Lefort, 2007, 560.

¹⁰¹ Lefort, 2007, 561.

¹⁰² Lefort, 2007, 563-564.

apenas uma ilha isolada. Poderia a democracia tornar-se um ideal para toda a humanidade? Tais perguntas e constatações expõem dilemas de difícil solução. O princípio de não ingerência nos assuntos dos estados estrangeiros encontra defesa ampla e se fundamenta em argumentos consideráveis, embora seja de interpretação complexa e, às vezes, entenda-se de maneiras diversas e conflitantes. Por outro lado, salta aos olhos o inegável *direito de ter direitos*, aquele núcleo básico de direitos que cabe a todos os seres humanos, em qualquer situação – “direitos humanos”, direitos dos indivíduos, inclusive daqueles que se encontram sem pátria, como com razão lembrava Hannah Arendt –, assim como se desenvolve *a consciência das condições do progresso das reivindicações sociais*.¹⁰³

Encaminhando para suas conclusões, Claude Lefort apresenta algumas palavras sobre a questão mais geral das relações da democracia com o capitalismo, ante a qual identifica três teses principais:¹⁰⁴ Uma primeira tese – *grosso modo*, a do marxismo – reduziria a democracia a um sistema forjado para manter, legitimar e mascarar relações sociais enraizadas no modo de produção, que requerem seja a força de trabalho separada da propriedade dos meios de produção, e se apresente “livremente” no mercado. Uma segunda tese considera a sociedade como resultado de um contrato tácito entre os indivíduos, essencialmente livres e iguais, e identifica a mesma lógica em operação no registro econômico e no registro político. As desigualdades e dependências são tratadas como acidentes, devidos à diversidade dos talentos e às vicissitudes da troca. Uma terceira tese dissocia inteiramente a dinâmica econômica, que interpreta como derivada da evolução da técnica, da divisão do trabalho e do crescimento das necessidades, da dinâmica política, que depende da capacidade dos homens de decidir e agir em comum. A conclusão é de que, se não se pode deduzir a democracia dos imperativos do funcionamento do capitalismo, e tampouco é possível encaminhar democracia e capitalismo para a

¹⁰³ Lefort, 2007, 564.

¹⁰⁴ Lefort, 2007, 565.

mesma lógica; no entanto, também é insustentável a ideia da incompatibilidade entre democracia e capitalismo, pelo que nos cabe buscar entender como democracia e capitalismo são, ao mesmo tempo, distintos e imbricados.¹⁰⁵

Democracia e cultura na percepção de Alain Touraine

Para interpretar de modo mais fundado os fenômenos e problemas que ocorrem no presente em relação ao convívio coletivo, dentro da situação em que parece imprescindível reinventar a democracia, mesmo se dentro de um sistema capitalista global; além das contribuições de filósofos, cientistas políticos e psicólogos, contam-se também com as de sociólogos, antropólogos e historiadores, que são quase unânimes em apontar a centralidade, nesse tempo, da questão cultural – da *multiculturalidade* ou, como se prefere chamar em alguns contextos, da *interculturalidade* –, quer dizer, do desafio do reconhecimento entre as culturas diversas em contato mais intenso, tornando necessárias novas formas de reger e de viver a democracia.

Numa produção contemporânea abundante, fazem-se ouvir muitas vozes respeitáveis, que seria certamente proveitoso levar em conta quando se deseja ouvir melhor os sinais do momento que vivemos, com seus desafios próprios, por causa das novas condições da globalização da economia e das tecnologias da comunicação, nesse mundo em que, ao mesmo tempo em que se dá a provocação intercultural, e parecem enfraquecer-se as identidades nacionais, como que em reação, fortalecem-se as culturas particulares e locais.¹⁰⁶ Ressalte-se em primeiro lugar a reflexão do filósofo Charles Taylor (1931-),¹⁰⁷ que, a partir da sua vivência da situação peculiar do Canadá, tematiza o multiculturalismo e revisa a tarefa da democracia

¹⁰⁵ Lefort, 2007, 565-566.

¹⁰⁶ Ver, por exemplo, o pequeno livro de Stuart Hall (1932-), *A identidade cultural na pós-modernidade*, 77 e ss. Stuart Hall fala em “irritação” das culturas locais.

¹⁰⁷ Já nos remetemos a Charles Taylor no início do capítulo IV deste ensaio.

moderna para além do liberalismo e do socialismo, na perspectiva da tradição da filosofia política, confrontada aos desafios do presente, quando se fazem necessárias políticas de reconhecimento intercultural.¹⁰⁸ Merece especial atenção a teoria do reconhecimento do filósofo e sociólogo alemão, Axel Honneth (1949-),¹⁰⁹ que promete servir ainda para muitas novas análises da questão democrática. Salienta-se também a contribuição do sociólogo inglês, engajado na renovação da socialdemocracia, Anthony Giddens (1938-), que propõe uma *terceira via* para superar, ao mesmo tempo, os limites do *welfare state* e os defeitos e injustiças do modelo neoliberal.¹¹⁰ E não se esqueça a polêmica interpretação do mundo atual contida na obra do historiador Samuel Huntington (1927-2008), que viu a história recente sob o prisma de um *choque de civilizações*.¹¹¹ Entre todos esses autores, que mostram a importância da questão cultural para as formas atuais da democracia, destaco a contribuição do sociólogo francês Alain Touraine (1925-),¹¹² para guiar a continuação e conclusão deste capítulo, no intuito de compreender os principais desafios de nossa época para a política; de identificar as tarefas postas hoje para os cidadãos que pretendem melhor servir, embora provisória e parcialmente, o projeto da democracia.

¹⁰⁸ Ver “Políticas de reconhecimento”, em *Multiculturalism(e)*, Flammarion, 2009; Princeton, 1994.

¹⁰⁹ Discípulo de Jürgen Habermas; diretor do Instituto de Pesquisa Social, Frankfurt, Alemanha. Conferir *Luta por reconhecimento*, 2003 (1992) e *Disrespect*, 2007 (2000). Resumo algumas de suas ideias centrais em meu artigo “As esferas do reconhecimento: uma introdução a Axel Honneth”, Cadernos de Psicologia Social do Trabalho, USP, São Paulo, jan/junho 2011.

¹¹⁰ *A terceira via. Reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da socialdemocracia*, 2000 (1998).

¹¹¹ Ver a obra *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*, 1996.

¹¹² Por vários anos, Alain Touraine dirigiu a *École des Hautes Études em Sciences Sociales*, em Paris.

Em *O que é a democracia?*¹¹³ Touraine desenvolve uma reflexão que busca ir além do discurso que se fazia na época inicial da construção da democracia moderna, quando se elaboravam e afirmavam as instituições políticas e os direitos civis, no período da luta pela liberdade; visa ir também além da reflexão da luta socialista ou socialdemocrata, quando se buscava sanar a insuficiência das instituições liberais e construir as condições de igualdade e dos direitos sociais; pois entende que, em nosso tempo, a construção da democracia exige enfrentar novos desafios contidos em aspectos que vão além da conquista das liberdades legais, e também além da afirmação da igualdade social; que se apresentam no bojo da nova exigência de *reconhecimento das diferenças*, de tal modo que o nosso tempo pode ser compreendido como aquele em que se exige pensar a construção de uma *democracia cultural*.

Para começar a análise, o autor faz um retrospecto do que já vimos em capítulos anteriores de nosso ensaio, lembrando que, nos primeiros tempos da modernidade, do século XVI ao XVIII,¹¹⁴ deu-se aos poucos, com avanços e recuos, a conquista da liberdade – entendida, primeiro, como liberdade de crença religiosa, como liberdade negativa, de o indivíduo não ser forçado pelo dono do poder a negar suas crenças individuais. Aqueles foram séculos que, no Ocidente, legaram uma produção de teoria e uma tradição de busca de instituições políticas que até hoje são reconhecidas como as condições necessárias, facilitadoras do funcionamento de um sistema democrático: a manifestação da vontade popular em eleições periódicas, e a instalação da colaboração e do mútuo controle dos poderes – executivo, legislativo e judiciário. E, como também já vimos nos capítulos anteriores, Touraine lembra que, na época contemporânea, do século XIX ao XX,¹¹⁵ a crítica das limitações das liberdades

¹¹³ 1ª edição francesa: Paris, Fayard, 1994. Tradução brasileira de Guilherme João de Freitas Teixeira: Petrópolis, Vozes, 1996. Trabalhamos aqui sobre a 2ª edição brasileira, também de 1996.

¹¹⁴ Ver nosso capítulo III.

¹¹⁵ Ver os trechos anteriores deste capítulo.

formais da democracia burguesa levou a que se tentasse corrigi-las e completá-las pela luta pela igualdade, pela afirmação dos direitos sociais dos sujeitos políticos economicamente mais frágeis – ou seja, na luta socialista, dos proletários; dos povos colonizados, dos negros e dos índios, das comunidades antes escravizadas pelo colonizador branco europeu; e das chamadas “minorias” sociais, entre as quais nos incluímos nós, as mulheres.

Na recapitulação histórica feita por Touraine, mencionam-se mais uma vez os caminhos contraditórios e trágicos que acompanharam as conquistas de igualdade através da história do século XX – as Guerras Mundiais, os totalitarismos, os diversos autoritarismos antidemocráticos, inclusive na América do Sul. E esse olhar para a história recente autoriza a dizer que, em nosso tempo, depois das tremendas experiências negativas do século passado¹¹⁶ e das demais transformações que nos encaminham para um mundo pós-industrial bastante imprevisível, chegamos a uma época em que, às tradicionais afirmações pelos direitos civis da democracia liberal formal, e à luta pela igualdade de direitos – que, sem dúvida, continua necessária, em prol do acesso de todos os cidadãos aos direitos sociais, a construção democrática acrescenta a exigência, cada vez mais central, da tolerância e do *respeito às diferenças*, especialmente da diferença entre as culturas de origem, o que também envolve as diferenças de fé religiosa; pois não é sem motivo que alguns veem nossa época como a de um confronto entre civilizações, quando vivemos o conflito entre uma civilização global, com tendência uniformizadora, que se sobrepõe a um renascimento da relevância social e política das culturas particulares, associadas às confissões religiosas.

A reformulação dos aspectos prioritários na luta pela democracia parece ser o grande desafio mundial do presente, ao qual a resposta não é fácil nem garantida. O século passado foi tão marcado pelos regimes totalitários que muitos podem ter hoje

¹¹⁶ Parece-me expressivo e elucidativo o modo como Eric Hobsbawm intitula seu livro sobre o século XX: *A era dos extremos*. São Paulo: Companhia das Letras.

a impressão de que seu desaparecimento prova o triunfo da democracia; no entanto, isso não é evidente nem automático, diz o autor, pelo que é necessário revisar o que hoje significa democracia.¹¹⁷ Touraine parte da definição de democracia dada por Norberto Bobbio,¹¹⁸ que a define a partir de três princípios: em primeiro lugar, pela legislação, que dá limites ao poder, como *um conjunto de regras, primárias ou fundamentais*, que estabelecem quem está autorizado a tomar decisões coletivas e quais procedimentos a serem adotados.¹¹⁹ Em segundo lugar, a democracia pode ser medida pelo *nível de participação*, e assim, com Touraine e Bobbio, chega-se à conclusão de que um regime é tanto mais democrático quanto maior for o número de pessoas que, de modo direto ou indireto, participam da tomada de decisões. Em terceiro lugar, afirma-se o princípio de que *as escolhas devem levar em consideração a realidade*, pois não há como contentar-se apenas com os princípios liberais, sendo a realidade política diferente do modelo proposto idealmente; portanto, as grandes organizações, os partidos e os sindicatos têm seu peso na vida política¹²⁰ e interferem entre o poder e a realidade do povo, “supostamente soberano”.¹²¹

Por isso, o sociólogo da EHESS não se satisfaz com as definições mais consagradas de democracia e, no período histórico em que escreve, quando os regimes autoritários parecem estar recuando e desapareceram as “democracias populares”,¹²²

¹¹⁷ Touraine, 1996, 18.

¹¹⁸ Bobbio foi abordado no capítulo anterior deste livro; ver especialmente *O futuro da democracia*. É também referência de Touraine, 1996, 19.

¹¹⁹ Ver Norberto Bobbio, *O futuro da democracia* (2011), 30-31.

¹²⁰ As grandes transformações tecnológicas e das dinâmicas econômicas – nesta passagem da era industrial para a que já se chama de pós-industrial – muda o peso dos sindicatos, ao reenviá-los a outras categorias sociais; mas tais mudanças não invalidam a observação de Touraine, em seu comentário a Bobbio, de 1994.

¹²¹ Touraine, 1996, 19.

¹²² Que, na realidade, foram ditaduras ditas populares, exercidas por partidos únicos.

percebe como bastante generalizada a tendência a contentar-se com garantias constitucionais e jurídicas, enquanto a vida econômica e social permanece dominada por oligarquias.¹²³ Touraine recomenda ao observador manter-se atento, pois o medo da dominação autoritária, sob as suas aparências de ontem, pode levar à acomodação numa situação de “democracia” definida pelos procedimentos formalmente democráticos; por esse receio, nas democracias de hoje aparece uma tendência à resignação com uma concepção apenas *procedural* das liberdades.¹²⁴

O autor sugere uma transformação da ideia democrática, e começa por uma distinção de conceito entre *cultura democrática* e *cultura republicana* “à maneira francesa”. A cultura republicana à francesa procura a unidade, enquanto a *cultura democrática* busca proteger a diversidade; a primeira identifica a liberdade com a cidadania; a segunda opõe os direitos do homem aos deveres do cidadão.¹²⁵ O poder do povo significa a capacidade, reconhecida ao maior número possível de pessoas, para viverem livremente, para construírem sua vida individual *através da associação entre o que são e o que pretendem ser*, e da capacidade de resistência ao poder, tanto em nome da liberdade quanto da fidelidade a uma herança cultural; por isso, o regime democrático é a forma de vida política que dá a maior liberdade ao maior número de pessoas, protegendo e reconhecendo a maior diversidade cultural possível.¹²⁶ Não se trata de contentar-se com a democracia nos seus aspectos *procedurais* ou formais, dando-a por tranquilamente conquistada onde os procedimentos de eleições e instituições de representatividade parecem funcionar; a democracia não é somente um conjunto de garantias institucionais, mas o respeito

¹²³ Touraine escreve na Europa em 1994, período em que a queda do muro de Berlim leva a uma crise do *welfare state* e a um fortalecimento das políticas neoliberais, lideradas pelo estilo Thatcher na Inglaterra. E em nível mundial, a globalização expande a dominação econômica das corporações.

¹²⁴ Na análise de Touraine, todos esses temas se juntam na questão central da *liberdade do sujeito*: Touraine, 1996, 22-23.

¹²⁵ Ou às demandas do consumidor...

¹²⁶ Touraine, 1996, 25.

pelos projetos individuais e coletivos, que combinam a afirmação de uma liberdade pessoal com o direito de identificação com uma coletividade, seja social, nacional ou religiosa, particular. A democracia, portanto, não se apoia somente nas leis, mas numa *cultura política*.¹²⁷

Parece sensato, e bem adaptado à realidade, acentuar o aspecto cultural como prioritário para a vivência democrática em nosso tempo. Para desenvolver tal questão, embora respeitando a filosofia política e “do político”, Touraine dirige sua reflexão para o plano das produções contemporâneas da antropologia, marcadas pela experiência concreta e pela consciência da relevância que tem, na atualidade, o problema da convivência das culturas. É quando a relação entre democracia e cultura se abre em duas perguntas, pois, além da preocupação com a regra que respeite a diversidade, para a convivência intercultural na democracia, encontra-se também a questão própria, de uma *cultura democrática*. A cultura democrática tem sido definida pela igualdade, pois a democracia pressupõe a destruição de um sistema social e político hierarquizado.¹²⁸ Mas, para ser democrática, a igualdade deve significar o direito de cada um a escolher e governar sua própria existência; quer dizer, o direito à individuação, contra as pressões que se exercem sobre o indivíduo, mesmo em favor da “moralização” e da normalização.¹²⁹

Alain Touraine identifica as atuais ameaças à democracia, de um lado, pelo próprio poder popular, que tenderia a impor a destruição de todas as filiações sociais e culturais; de outro, pela redução do sistema político a um mercado político. Situado na Europa do fim do século XX, percebe que a democracia pode ser

¹²⁷ Touraine, 1996, 26.

¹²⁸ Retomando expressões de Louis Dumont (1911-1998), Touraine rediz essa transformação da democracia como sendo a substituição do *homo hierarchicus* pelo *homo equalis*.

¹²⁹ Touraine dá razão aos defensores da liberdade negativa antes que aos defensores da liberdade positiva. Ao final do nosso capítulo III, pode-se encontrar a conceituação de liberdade negativa e positiva, através de Norberto Bobbio e Isaiah Berlin.

atacada ainda por um terceiro flanco – o de um *culturalismo* que radicaliza o respeito pelas minorias a ponto de suprimir a ideia de maioria, operando uma redução do domínio da lei. É o perigo de, em nome do respeito às diferenças, favorecer a formação de poderes comunitários que, no interior de um meio particular, impõem uma autoridade antidemocrática. A sociedade política limitar-se-ia a ser um mercado de transações vagamente reguladas entre comunidades confinadas, presas na obsessão de sua identidade e homogeneidade.¹³⁰ Contra o “confinamento comunitário”, que ameaça a democracia contemporânea da globalização, a única defesa é o apelo à argumentação científica e, ao mesmo tempo, o recurso ao julgamento crítico e à aceitação de regras universais para proteger a liberdade dos indivíduos; tal atitude coincide com a tradição democrática, com o apelo simultâneo ao conhecimento e à liberdade; tal apelo à “razão” é necessário, porque os Estados autoritários tendem cada vez mais a assumir uma *legitimidade comunitária* não “progressista”.

Essas questões definem a cultura política em que se apoia a democracia: não se reduz ao poder da razão, nem à liberdade dos grupos de interesses, nem ao nacionalismo comunitário; nela se combinam elementos que tendem a se separar e que, ao se isolarem, degradam-se em princípios de governo autoritário. A democracia se define pela vontade de combinar o pensamento racional com a liberdade pessoal e a identidade cultural. O *sujeito*, cuja condição política de existência é a democracia, é ao mesmo tempo liberdade e tradição. Nas sociedades dependentes, corre o risco de ser esmagado pela tradição; nas sociedades modernizadas, corre o risco de ser dissolvido numa “liberdade” reduzida à de consumidor no mercado.¹³¹

Touraine reconhece que a democracia está “ameaçada”, inclusive, pelas tradições comunitárias; ao mesmo tempo, percebe

¹³⁰ Touraine, 1996, 27. Tal preocupação do autor nos leva a pensar na situação, por exemplo, de mulheres que se encontram inseridas em sociedades democráticas onde sua situação legal é de igualdade, mas estão submetidas a comunidades que não lhes conferem os direitos correspondentes à igualdade real.

¹³¹ Touraine, 1996, 33.

o espírito democrático em ação por toda parte; mesmo se, também por toda parte, a qualquer momento, possa degradar-se ou desaparecer. A democracia não está a serviço da sociedade ou dos indivíduos, mas dos seres humanos como *sujeitos*, criadores de si mesmos, de sua vida individual e coletiva.¹³² Assim, oscilamos entre duas afirmações inseparáveis: a democracia se apoia no reconhecimento da liberdade individual e coletiva pelas instituições sociais, e a liberdade individual e coletiva não pode existir sem a livre escolha dos governantes pelos governados, sem que o maior número possível de pessoas possa participar da criação e da transformação das instituições sociais.¹³³

Na terceira parte do livro que aqui resumimos, chega-se à definição da questão cultural que hoje desafia a democracia.¹³⁴ Os que fizeram triunfar a ideia democrática e o sufrágio universal esperavam mais da liberdade política; esperava-se que permitisse à maioria fazer respeitar seus direitos, portanto, que se afirmasse a igualdade dos direitos e da cidadania em relação à desigualdade dos recursos. Pois a democracia tem como objetivo principal criar uma sociedade política cujo princípio central seja a igualdade.¹³⁵ Por isso, em sua evolução moderna, a democracia social sucedeu à democracia política. Tal fenômeno comportou rupturas revolucionárias, apesar de, nos países ocidentais, ter havido uma combinação instável de democracia política com democracia social.¹³⁶

Além de levar em conta essa tensão, entre o aspecto propriamente político e o aspecto social,¹³⁷ para ser democrático, hoje um sistema político precisa reconhecer a existência de conflitos de valores. O mundo contemporâneo precisa reconhecer o *pluralismo cultural*, que acarreta o conflito de valores,

¹³² Touraine, 1996, 34.

¹³³ Touraine, 1996, 35.

¹³⁴ Touraine, 1996, 159 e ss.

¹³⁵ Touraine, 1996, 160.

¹³⁶ O autor dá como exemplo o *new deal* rooseveltiano.

¹³⁷ Ver o capítulo 4 deste ensaio.

e corresponde à *mundialização*, ou *globalização*, da economia e da cultura. A *dualização*, social e cultural, está presente por toda a parte, e as políticas estatais procuram defender especificidades culturais.¹³⁸ Da mesma forma que a liberdade dos antigos se baseava na igualdade dos cidadãos, a liberdade dos modernos está baseada na diversidade social e cultural dos membros da sociedade nacional ou local. E, atualmente, a democracia é o meio político de salvaguardar a diversidade, de possibilitar a vida em conjunto de indivíduos e grupos cada vez mais diferentes uns dos outros, em uma sociedade que também deve funcionar como unidade. O *reconhecimento do outro* – nas relações interpessoais, dentro de uma comunidade, bem como nas decisões da cidade –, eis a tarefa atual da democracia. A democracia será possível quando cada um vier a reconhecer no outro, como em si mesmo, uma combinação de universalismo com particularismo.¹³⁹ Ao mesmo tempo, um ser de cidadão, igual ao outro, e um ser de indivíduo, marcado por uma comunidade ou uma religião, diferente do outro.

A *cultura democrática*, segundo Touraine, pode ser dita como o regime que reconhece os indivíduos e as coletividades como sujeitos, que os protege e encoraja em sua vontade de “viver sua vida,” e de dar unidade e sentido à sua experiência vivida. O que limita o poder não é somente um conjunto de procedimentos, mas a vontade positiva de aumentar a liberdade de cada um. A democracia é a subordinação da organização social e, em particular, do poder político, a um objetivo que não é social, mas moral: a libertação de cada um.¹⁴⁰

As críticas contra uma concepção somente política da democracia foram elaboradas em nome da necessária transformação da sociedade. As experiências do último século, porém, obrigam a reconhecer que a forma do poder político é tão ou mais importante que a organização social da produção; pois, se não estiver apoiada na liberdade política, uma ação que tenha a

¹³⁸ Touraine, 1996, 165.

¹³⁹ Touraine, 1996, 188.

¹⁴⁰ Touraine, 1996, 255.

boa intenção de libertar os trabalhadores pode levar à submissão de toda a população, inclusive dos trabalhadores, a uma nova servidão.¹⁴¹ Por isso, o objetivo principal da democracia deve ser permitir que os indivíduos, grupos e coletividades, tornem-se sujeitos livres, produtores de sua história, capazes de unir, em sua ação, o universalismo da razão e a particularidade de uma identidade pessoal e coletiva.¹⁴²

A análise de Alain Touraine da nova forma de democracia necessária no presente globalizado _ uma democracia cultural, que reconhece as diversidades comunitárias e onde se mantém a cultura democrática _ termina pela afirmação de que a história da liberdade no mundo moderno é a de uma associação, cada vez mais estreita, entre o universalismo dos direitos dos seres humanos e a particularidade das situações e relações sociais em que os direitos humanos devem ser defendidos.¹⁴³ Essa parece ser uma forma de ver as realidades do mundo contemporâneo que contempla a complexidade das sociedades multiculturais do presente e contribui para redefinir a democracia, como algo mais do que um conjunto de instituições e procedimentos formais, também como algo mais do que uma uniformização material na sociedade de consumo, mas como uma cultura política, condição de possibilidade de convívio entre as diversas culturas étnico-éticas e religiosas.¹⁴⁴

E assim, pelo que aprendemos de Touraine, após a histórica afirmação das formalidades legais e operacionais da democracia política, que pretende constituir o lastro para o funcionamento das liberdades básicas modernas; e ainda na dinâmica conflitiva que busca a conquista da democratização social, na direção do progresso da igualdade; resta hoje uma terceira construção democrática a ser realizada, que é desenvolver uma forma pacífica e civilizada de convívio, num espaço comum, entre grupos de origens e costumes culturais diferentes.

¹⁴¹ Touraine, 1996, 255.

¹⁴² Touraine, 1996, 255.

¹⁴³ Touraine, 1996, 255.

¹⁴⁴ Touraine, 1996, 256.

VI

A DIMENSÃO MORAL DA POLÍTICA

Impossível é conciliar a ética da convicção e a ética da responsabilidade, bem como não é possível, se jamais se fizer qualquer concessão ao princípio segundo o qual o fim justifica os meios, decretar, em nome da moral, qual o fim que justifica um meio determinado. (Max Weber)¹

A condenação da violência como escândalo na vida cotidiana do nosso tempo, como um dos maiores desafios que nos provocam no presente, tanto quanto a obrigação de proteger a natureza e o meio ambiente, desde as nossas matas e rios até o ar e demais condições das cidades – isto é, a sustentabilidade; e a necessidade de trabalhar pela justiça, ou seja, de melhorar a situação dos diversos grupos em que se manifesta a nossa diversidade social e cultural – quer dizer, a inclusão, em todas as suas dimensões, sobretudo os deveres da sociedade e do estado em relação aos indígenas brasileiros; e a instituição de uma maior participação dos cidadãos, para evitar a crise de representação que ameaça as sociedades de massa da época contemporânea; tais desafios, evidentes no tempo presente, apelam para decisões políticas, mas também sugerem exigências no plano moral; pois revelam questões que possuem um aspecto político, outro, jurídico, e, no fundo, possuem uma substância moral.

Portanto, como antecipação da busca de respostas para os desafios do presente, o caminho natural da reflexão nos leva à revisão da questão da moralidade, no sentido de esclarecer a dimensão moral da política. Essa revisão possibilitará compreender melhor o que se diz com a expressão, hoje tão

¹ Max Weber, *Ciência e política, duas vocações*, 2008, 116. A segunda das conferências que consta nessa publicação – *Politik als Beruf* – foi ministrada por Weber em Munique, em janeiro de 1919. A meu ver, a palavra *Beruf* poderia ser traduzida por *profissão*, primeiro significado da palavra no uso comum, e que estaria de acordo com o conteúdo da conferência; no entanto, dobro-me à tradição estabelecida, que traduz por *vocação*, o que, em consequência, ocasiona a expressão “políticos vocacionados” em vez de “políticos profissionais”.

comum, de “ética na política”, levando a meditar sobre o que seria, afinal, o conteúdo do aperfeiçoamento ético que se costuma reivindicar para a vida política.

Considere-se já, por um momento, a questão da violência, que abordaremos mais adiante, como um dos maiores desafios postos ao Brasil no presente. Para combater-se a violência parece evidente que se exige um aperfeiçoamento moral. O comportamento violento, ou seja, aquele que atinge a integridade do corpo do outro, ou a sua dignidade, só pode ser combatido – e essa afirmação quer ser realista – com uma longa e difícil transformação moral. Parece tranquilo afirmar que se deva buscar um aperfeiçoamento moral, ou ético, para obter a diminuição da violência, por parte dos transgressores da lei como também por parte dos controladores da ordem e dos aplicadores das leis. Porém, ainda que se demonstrasse que a superação da violência depende de aperfeiçoamento e de educação moral, com isso não se resolveria a questão, pois diante da violência existe grande diversidade de orientações morais ou éticas, e não se encontraria fácil consenso sobre o que seria uma correta orientação ética diante da violência.

Para o sociólogo lembrado na epígrafe do começo deste capítulo, mesmo se a violência não é o único instrumento usado pelo Estado, será o seu instrumento específico. Max Weber afirmava a relação íntima entre o Estado e a violência. Reconhecia que o domínio do Estado se apoia na capacidade de coação física e no monopólio do uso da violência. E não apenas o Estado contém violência, pois também outros grupos e instituições, os mais diversos, recorrem à força física, começando pela família, e isso em todos os tempos de que se tem notícia. No entanto, o Estado contemporâneo reivindica o monopólio do uso da violência, a exclusividade do direito do uso de violência física, determinando que a violência estatal seria a única violência legítima. Nossa época – é bom lembrar que Weber, na famosa conferência sobre a vocação da política, falava “nossa época” aos estudantes de Munique em 1919, logo após a Primeira Guerra Mundial – não reconhece a legitimidade da violência de nenhum

outro grupo ou indivíduo, e transforma o Estado na única fonte do “direito” à violência.²

Ante a realidade dramática da força que fere e destrói, predomina aquela posição – ética e política – que defende a reserva da violência pelo Estado; que considera fundamentada a existência do poder de violência do exército e da polícia para reprimir a violência individual; e, em muitos países e situações, é reconhecida a legitimidade da guerra, bem como, ainda, a da pena de morte. Mas existe também outra orientação moral quanto à questão da violência, que afirma a legitimidade, até a obrigação à desobediência ante um estado injusto. Ante a tirania, o totalitarismo ou a ditadura injusta, afirma-se o direito de rebelião e de insurreição; o direito e, talvez mesmo, o dever à resistência contra o despotismo e o sistema opressor.³

Tenho defendido que me parece existir ainda uma alternativa, uma terceira posição possível que tem ficado à margem da política como da história da filosofia, embora marque sua presença, pelo menos, como utopia, e ganhe adeptos nos sonhos coletivos, nas *utopias concretas* do presente, tais como o pacifismo, o feminismo e a ecologia. Trata-se de uma ética baseada na utopia da não violência, aquela posição política e moral que se posiciona contra a guerra e a pena de morte, contra os abusos do poder estabelecido; contra toda ação violenta, em suas múltiplas formas e aparências na relação entre os povos e na vida cotidiana. Essa terceira posição toma a forma da resistência passiva ou da desobediência pacífica, encontrando sua base fora do direito positivo, num direito natural que busca o serviço da vida e da paz. Tenho associado a *ética da não violência*⁴ com a

² Weber, *Ciência e política, duas vocações*. São Paulo, 2008, 60.

³ A legitimidade de certas ações que usaram de violência aparece na avaliação histórica do movimento de Resistência, na França, durante a Segunda Guerra Mundial e a ocupação nazista; bem como no julgamento das raras ações de rebelião praticadas pelos próprios alemães contra o *Terceiro Reich*. O direito de violência contra o Estado, em sua forma radical, se encontra na ideologia anarquista, que ainda hoje encontra novas formas de expressão.

⁴ Remeto à minha tese *Ética, utopia e violência*, publicada como *Violência ou não violência*, Edunisc, 2000.

inspiração própria da feminilidade ou da cultura matriarcal; mas também parece justificado associá-la com o desenvolvimento da espiritualidade, em diversas inspirações religiosas. E para compreender-se que a ética da não violência não é apanágio de uma única orientação religiosa, basta lembrar o exemplo contemporâneo de Mahatma Gandhi (1869-1948), sendo evidente a sua profunda afinidade com a mensagem mais autêntica do cristianismo, no próprio exemplo da palavra e da ação de Jesus Cristo.

Por isso, quando, de alguns anos para cá, a opinião pública expressa o anseio por mais “ética na política” e ouvem-se vozes de manifestantes nas ruas a pedir o “fim da corrupção”, o que a opinião pública expressa, seja em iniciativas que levam a novas leis como a chamada “lei da ficha limpa”, seja em cartazes individuais nas passeatas, é uma demanda impossível de ser atendida por medidas políticas ou legais imediatas, pois depende de transformação cultural e de aperfeiçoamento moral, portanto, de um longo caminho educacional. Contudo, essa reclamação difusa dá a medida da dimensão política das exigências de cunho moral e provoca a reflexão sobre a dimensão moral das ações políticas. Uma vez que a conciliação entre *ética e política* parece ter-se tornado uma aspiração difundida, quase uma nova utopia que perpassa movimentos espontâneos da atualidade – mesmo se às vezes possa ser máscara de cunho ideológico, de interesses não confessados -, sentimos de modo redobrado a obrigação de incentivar a reflexão a respeito.

O que é moral

Embora conscientes de que pensar a corrupção e desejar contribuir para mais honestidade na ação dos políticos não responde inteiramente a tudo o que se esconde na relação entre moral e política, empreendamos uma revisão básica e voltemos ao começo das condições necessárias para entender o problema:

– Afinal, o que é ética? – O que é moralidade?

Para responder a uma pergunta assim – digamos – tão primária, peço licença para retomar o método que apoiou a maior parte dos fragmentos deste ensaio, que consiste em me reportar a contribuições de autores maiores, os quais possibilitam ver além de minhas limitações. Como lembrava o reconhecido professor de filosofia mineiro, padre Henrique Claudio de Lima Vaz (1921-2002), a palavra *ética* se origina de *ethos*, do grego; porém, mesmo sabendo dessa origem, sobra algo não bem definido como *ética*, pois *ethos*, em grego, pode ser escrito com duas grafias distintas e, conforme for sua grafia, terá uma significação diferente: Numa primeira acepção, se escrito com *eta* inicial – o que corresponde, aproximadamente, a um “e” curto, *ethos* indica “morada do homem”, ou a morada do animal em geral, portanto, a casa, o refúgio, a proteção, o abrigo protetor. É essa a raiz etimológica que dá origem ao entendimento de *ethos* como costume, estilo de vida e de ação, enquanto se refere àquele invólucro cultural de normas que rege a vida do homem como se fosse a sua casa, que o envolve como um ambiente originário, como uma proteção coletiva concreta. E numa segunda acepção, quando escrito com *epsilon* inicial – o que corresponderia a um “e” longo, na língua grega, *ethos* vai apontar para o hábito, a constância no agir. Refere-se então ao comportamento que resulta da repetição dos mesmos atos. Esse modo de agir habitual do indivíduo se concretiza como uma personalidade ética, passando o *ethos* hábito a indicar o *ethos* caráter, pelo que é possível interpretar o *ethos* grego como “doutrina do caráter”.⁵

Uma vez que o termo em português “moral” se reporta ao vocábulo latino *moralis*, e *mores* também indica costumes, não há necessidade de distinguir entre *ética* e *moral*, como muitos preferem fazer. Essa é também a posição do filósofo alemão contemporâneo com forte presença na América latina, Ernst Tugendhat (1930-), como se pode ver em *Lições sobre Ética*.⁶ Trata-

⁵ Ver Henrique C. L. Vaz, *Escritos de filosofia* II, 1993, 12-14. Aqui recupero anotações de uma conferência minha – Reflexões sobre Ética – apresentada na Unisc, em 2003.

⁶ Como se pode ver em *Lições sobre Ética*, 1997, 35.

se do mesmo conceito que, numa palavra, é marcado pela origem grega e, na outra, pela origem latina. Mas é claro, caso se prefira, é possível estabelecer distinção entre uma e outra – ética e moral –, por exemplo, conferindo à Ética um caráter de ciência moral, de âmbito do saber desenvolvido pelo esforço racional, enquanto a “moral” permaneceria mais afeita ao ambiente cultural, à tradição e aos costumes, se não à herança de uma religião. Essa distinção é hoje bastante usada, mas não é necessária, e ambos os termos poderão ser conceituados de forma diferente, uma vez que sua distinção não nos é dada, de uma vez por todas, pela etimologia.

Da moral universal conforme Immanuel Kant e além dele

Portanto, de saída percebemos que precisamos da ajuda dos grandes filósofos, antigos e modernos, na busca de esclarecimento sobre o que é moral e sobre como se deve agir.⁷ Vejamos algumas das mais respeitáveis, conhecidas e reconhecidas tentativas de responder à questão. O Iluminismo foi um momento da história do pensamento e um movimento de ideias que tentou criar uma ética universal, e Immanuel Kant (1724-1804), o grande filósofo do Iluminismo alemão, representa talvez a maior empreitada filosófica sistemática, com a coragem de ir até o fim das consequências da busca por estabelecer uma ética universal. O Iluminismo alemão, tal como se realizou em Kant, tem sido muitas vezes acusado de formalismo. É a única filosofia que desenvolveu radicalmente a tentativa de construir uma base racional para uma ética universal, e ainda assim parece ter-se frustrado, pelo formalismo. Isso não só nos desafia a ouvir a crítica do formalismo, e a acompanhar as saídas possíveis do formalismo, como também incita a voltar a Kant, pelo menos passageiramente, para conhecer o que se contém em sua meta grandiosa, ainda hoje não superada, de estabelecer uma ética racional e universal.

⁷ Ver, por ex., o que diz a respeito Walter Schultz, *Philosophie in der veränderten Welt* (1972/1980), 752 ss.

De todo modo, podemos convencionar que a Ética é o âmbito da filosofia em que a reflexão trata de responder à pergunta “Que devo fazer?”, uma das três ou quatro, mais exatamente, a segunda grande pergunta da filosofia moderna, conforme a famosa expressão de Kant no final de sua obra-prima, a *Crítica da razão pura* (1781).⁸ Com certeza, tem-se repetido muitas vezes as grandes perguntas de Kant, e em escritos anteriores já tive ocasião de repeti-las; entretanto, parece-me não ser nunca demais relembra-las ainda uma vez, pois importa manter viva a sua memória nas mentes dos jovens contemporâneos.

A primeira grande pergunta da filosofia na modernidade, para Kant, é: “Que posso saber?”. Trata-se da pergunta pelos limites e as condições de possibilidade do conhecimento humano, matéria que ocupa a teoria do conhecimento, ou gnosiologia, a que hoje se prefere chamar, com outros matizes, de filosofia da ciência ou de epistemologia. Kant produziu sua *Crítica da razão pura* para responder a essa primeira grande pergunta. A segunda pergunta da filosofia moderna, segundo Kant, é a pergunta ética, a que nos ocupa nesse momento de nosso ensaio: “Que devo fazer?”. Não se trata nem de “Que fazer?”, como viria a perguntar o famoso líder revolucionário,⁹ nem de “Como fazer?”, pergunta predominante em nosso tempo, quando a preocupação com a técnica e a operacionalidade parece sobrepor-se aos outros cuidados; mas, sim, “Que devo?”, quer dizer, qual é o meu dever? Trata-se da pergunta pela direção a que estou obrigada a me encaminhar para ser uma pessoa que cumpre com o seu dever e faz o bem, portanto, uma “pessoa de bem”: alguém que corresponde à ideia de humanidade e de honestidade. Ao “Que fazer?” do político, e ao “Como fazer?” da técnica, sobrepõe-se o “Que devo fazer?”. Para responder à sua segunda pergunta, o filósofo de Königsberg escreveu a *Crítica da razão prática* (1788).

⁸ Kant, *Crítica da razão pura*, últimas páginas.

⁹ *Que fazer?* (1902) é o título de um dos primeiros livros de Vladimir Lênin (1870-1924), filósofo e político russo, líder do movimento que levaria à Revolução de outubro de 1917.

A terceira das grandes perguntas kantianas é: “Que me é permitido esperar?”. Tem-se às vezes considerado que a *Crítica do juízo* (1790), a terceira Crítica escrita por Kant, poderia ser compreendida à luz dessa terceira pergunta, como pode parecer legítimo; porém, a questão do gosto ou do juízo particular, que apelam para a estética e evocam a política, mesmo o Direito, não respondem exatamente à pergunta pelo *que nos é permitido esperar*, cuja resposta parece convocar a metafísica e a religião.¹⁰ Para Kant ainda, as três grandes perguntas filosóficas da modernidade – “Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?” – podem ser resumidas numa só, que vem a ser a quarta grande pergunta, a questão síntese, que soluciona e fundamenta as anteriores: “O que é o homem?”. Quer dizer, deduz-se assim que a ética está enraizada no humanismo e na antropologia.

O plano da ética, na realidade, é um plano de conflito e de dilemas. Em cada situação, há possibilidades diversas para orientar a ação humana. As grandes perguntas sobre a felicidade e a justiça dividem os homens comuns como também dividem os filósofos e os guias espirituais. Todavia, a liberdade ou a falta de liberdade não é o único problema da ética: a felicidade como a justiça e a virtude – e especialmente, a solidariedade, que também pode ser encarada como virtude – são importantes e centrais e, do mesmo modo, estão sujeitas a entendimentos diversos, portanto, dão-se no conflito, pelo menos, na dúvida.

Ernst Tugendhat nos recorda¹¹ que é comum a muitas culturas éticas, em várias formas de moral, a chamada “regra de ouro”, aquela que ordena: “deves comportar-te em relação aos outros do modo como desejas que eles se comportem em relação a ti”. O “faze aos outros aquilo que desejas que te façam” aparece como uma regra no cristianismo, mas se encontra também na base de outras morais, algumas mais antigas. Seria talvez ainda

¹⁰ É no plano da terceira pergunta que se situam, por exemplo, as explorações da ontologia do ainda-não-ser e da filosofia da utopia, a que me referi em trabalhos anteriores, ao abordar o pensamento de Ernst Bloch.

¹¹ Ver Tugendhat: *O Livro de Manuel e Camila*, tradução brasileira, 2002. Capítulo V, 69 e ss.

inspirado nessa forma simples de norma moral universal que se propõe o famoso “imperativo categórico” de Immanuel Kant.

O “imperativo categórico” kantiano se apresenta em várias formas, várias formulações. A primeira fórmula do imperativo categórico de Kant diz: “Age de acordo com máximas que possam ser transformadas em leis universais”. Ou seja, escolhe para a tua ação aquelas regras que possam ser utilizadas por todos, que os outros possam escolher também como suas máximas; quer dizer, em que, assim fazendo, não prejudiquem aos outros. A segunda fórmula do imperativo categórico se expressa assim: “Age de tal modo que uses a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como fim, nunca apenas como meio”. Essa é, com menos ou mais consciência, a regra que se tem em mente quando se defendem os “direitos humanos”. E também é possível dizer-se o imperativo categórico do seguinte modo: “Age diante de todos como irias querer, a partir da perspectiva de qualquer pessoa, que os outros agissem”.¹² A proposta kantiana é, pois, a de uma moral do respeito universal. Todo homem deve ser respeitado; e para que a ação humana seja ética, é preciso que respeite o humano em cada homem.

Além de tudo, a proposta iluminista kantiana é a de uma moral do dever: “só age moralmente quem age por dever”, por “ter de” agir dessa maneira. Se eu agir por inclinação natural, sem nenhum esforço de consciência moral, mesmo que minha ação pareça boa, deveremos antes dizer que aquela ação é agradável, ou adaptada à situação, mas não podemos dizer que foi uma consciência de dever moral transformada em ato, portanto, não chegaria a constituir uma ação moral. Por outro lado, a moral kantiana é uma moral do altruísmo. O egoísta diz: “faço apenas o que me agrada”. Já o indivíduo moral, ao contrário, diz a si mesmo: “farei o que tenho de fazer”. A posição de Kant desemboca na máxima do altruísmo: “Considera os interesses dos outros e respeita os direitos de cada um”.¹³ Uma firme disposição

¹² Tugendhat: *Lições de Ética*, 1997, p. 90.

¹³ Tugendhat, 1997, p. 137.

do querer de uma determinada maneira, ou seja, altruísta, e no sentido do dever, é o que se chama caráter. “Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo”, o mandamento maior, base de toda a moral na tradição do cristianismo, também é referido por Kant; mesmo se, em sua primeira parte, dependa da fé, e não estritamente da razão.¹⁴

Mas ainda será possível, como recomendava o filósofo iluminista, estabelecer algumas máximas universalizáveis? Para a boa convivência entre os homens, entre indivíduos e na comunidade, pareceria ainda valer a máxima sugerida pelo filósofo: *O homem não deve jamais ser um meio, mas é um fim em si mesmo. A arte dos meios fica assim ordenada, pois o fim, que é o homem, está por trás.*¹⁵ A busca das máximas universalizáveis, porque justas, e, por outro lado, justas porque universalizáveis, só toma toda a sua significação quando compreendida como decorrência do “imperativo categórico” fundamental: *Age de modo que a máxima de tua vontade possa ao mesmo tempo valer como princípio de uma legislação universal, quer dizer que, se se tentar conceber a máxima desta ação como lei universalmente respeitada, não apareça nenhuma contradição.*¹⁶

A máxima “o homem não deve jamais ser um meio, mas um fim” não supõe o confronto do homem contra a natureza; ao contrário, pode e deve ser mantido como um humanismo sensível à sua vinculação natural original. Porque, diante do poder da natureza, ou antes, de sua causa suprema inacessível para nossa compreensão, o homem é uma insignificância. Mas que os de sua própria espécie o considerem como insignificante e o tratem como tal, oprimindo-o, e que façam dele um simples instrumento de suas intenções; e em vista de suas querelas mesquinhas, levantem-se contra seus semelhantes para prejudicá-los ou abatê-los – isso, diz Kant, é *a inversão do objetivo final da própria criação.*¹⁷

¹⁴ Kant, *Crítica da Razão Prática* (1986), 98/99.

¹⁵ Kant, 1986, 103.

¹⁶ Kant, 1986, 42 e ss.

¹⁷ Kant, *O conflito das faculdades* (1798), apud Bloch, *Le principe esperance* II, 1982, 510.

Tais caminhos da filosofia moral, concebida em seus mais altos picos da filosofia kantiana, nesses dois últimos séculos, têm sido muito questionados, criticados, complementados ou contrapostos, desde os pensadores contestadores do idealismo e precursores do existencialismo no século XIX; mas são bem diversos os caminhos experimentados para superar a rigidez formal da moral kantiana. Em primeiro lugar, sempre se pode procurar superar o formalismo kantiano retornando à antiga ética clássica dos bens, sob a égide da busca da felicidade pelo caminho da medida, do *justo meio*. A alternativa primeira à ética formal do dever, proposta por Kant, já estava dada há muito tempo, na ética de Aristóteles (385-322 a.C.).

Diante da ética formal, como aparece na modernidade iluminista, sobretudo em Kant, que busca encontrar, pela razão, o princípio, a norma para o agir humano, antepõe-se aquela posição antiga, da ética dos bens, como a pensava o discípulo de Platão. Embora não saibamos ao certo como se foi formando a estrutura que apresentam hoje os livros de Aristóteles sobre as questões da ação humana – *Ética a Eudemo*, *Ética a Nicômacos* e a *Grande Ética* –, tem-se como sem dúvida a autenticidade das ideias contidas na *Ética a Nicômacos*, um dos tratados mais argutos e sábios de todos os tempos, ainda hoje atual. A *Ética Nicomaqueia* é uma teoria da felicidade, ou uma filosofia moral com vistas à felicidade humana.

Em resumo, Aristóteles afirma o seguinte:

Parece claro que todos os homens buscam a felicidade; portanto, esse é o bem supremo a que todos almejam; porém, é difícil o acordo sobre os caminhos para alcançá-lo. Alguns buscam a felicidade através do prazer; outros, através das riquezas; ainda outros, procuram ser felizes através das honras. Contudo, diz o filósofo, se pensarmos bem e meditarmos com vagar sobre o assunto, veremos que a vida virtuosa é a única que possibilita o bem-estar. Pois para ser feliz é condição ser virtuoso. Esse “ser virtuoso”, que possibilita a felicidade, significa ter desenvolvido o senso de medida em tudo o que se faz; pois a virtude se identifica como o “justo meio” entre dois extremos ou dois vícios – um, por excesso, o outro, por falta. A prudência (*phrónesis*) ou ponderação é, pois,

condição de toda virtude e, em consequência, da felicidade. Finalmente, a reflexão filosófica sobre a virtude e sobre a justiça, segundo Aristóteles, nos esclarece que o bem mais adequado para garantir a felicidade aos homens, porque o mais de acordo com a natureza humana, e o menos dependente de circunstâncias exteriores e bens materiais, é a própria atividade teórica (*théorein*) ou contemplação, a atividade do pensamento, a filosofia, que permite a ponderação e a prudência, raiz da virtude e da felicidade.¹⁸

Ao querer superar o formalismo kantiano, porém, se não se tiver a convicção de retornar à ética clássica antiga, pode-se buscar orientação no novo tempo: aprender, por exemplo, com as sugestões românticas de um Friedrich Schiller (1759-1805), cuja visão da moral procurava aliar razão e sensibilidade; ou então, ouvir o mestre dos românticos, Arthur Schopenhauer (1788-1860), famoso por seu “pessimismo”, de sentido agudo do trágico e do sofrimento, e que propunha a *compaixão* como fundamento da moral. Pode-se ir além de Kant, também, pela filosofia dialética, pela especulação sobre a eticidade concreta, como o fez Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831); ou extrair ensinamentos morais da filosofia crítica do seu famoso discípulo, Karl Marx, já lembrado no capítulo IV deste ensaio, a propósito da verdadeira democracia. Assim como se podem acolher sugestões das obras de outros contestadores da tradição e da filosofia, como Sören Kierkegaard (1813-1855) e Friedrich Nietzsche (1844-1900), continuados por pensadores da geração de Jean-Paul Sartre (1905-1980), que lançaram bases para um humanismo existencialista de dimensão moral, ao acentuarem o caráter singular e individual da decisão, de uma liberdade que é o destino dos seres humanos.

Não só afastado do kantismo, mas também crítico e irônico ante o hegelianismo, o trabalho do escritor dinamarquês

¹⁸ Na coletânea *A filosofia e a felicidade*, capítulo II – “A concepção de felicidade em Aristóteles” –, Sérgio Schaefer expõe com muita propriedade a teoria aristotélica da felicidade.

Sören Kierkegaard fez a defesa da subjetividade. Através de uma obra literária não sistemática e múltipla, escrevendo com vários pseudônimos, Kierkegaard procede a uma importante crítica do formalismo e do objetivismo éticos; nesse sentido, representa uma alternativa pós-iluminista para a moral. Para nossa reflexão interessa, sobretudo, a sua distinção entre os modos de vida *estético*, *ético* e *religioso*. A posição ética, expressão do heroísmo no cotidiano, prevalece sobre a estética; entretanto, sua vitória não é absoluta.¹⁹ Na reflexão sobre o dilema de Abraão,²⁰ o filósofo sugere a superioridade do *religioso* sobre o *ético*, o que em tempo secular, crítico da religião, provoca espanto.

E assim, por múltiplos caminhos, busca-se uma ética que possa ser considerada humana, ou seja, que tenha validade universal e se sobreponha às éticas particulares, debitárias das culturas e das religiões. Essa busca persiste. Alguns teóricos do final do século XX e início do XXI apresentaram propostas relevantes, como Jürgen Habermas (1929-). A proposta de Habermas, de uma ética fundamentada na comunicação igualitária, apresenta afinidades com a teoria política democrática, pelo que o autor deve ser considerado na busca da junção entre moral e política.

Parece correto dizer que as realidades do nosso tempo, que envolvem as grandes transformações tecnológicas desse início da era cibernética; os grandes avanços da ciência física e biológica, sobretudo, as pesquisas no campo da genética; e a globalização, com o que acarreta de cosmopolitismo e de inevitável convivência ou confronto entre culturas; todos esses fatos, e sua complexa combinação, acarretam difíceis desafios para a ética, entendida como reflexão que se quer racional sobre o plano da ação humana. As novas realidades e problemas que se criam em torno do avanço da ciência e das novas tecnologias, que revolucionam o mundo da comunicação, do trabalho, da política, realidades que se somam ao cosmopolitismo e à nova consciência

¹⁹ Ver Denis Huisman: *Dicionário dos filósofos*, Martins Fontes, p. 569.

²⁰ Questão tratada, sobretudo, na obra *Temor e Tremor* (1831).

do pluralismo cultural, trazem para as perguntas morais um peso novo, ainda não bem avaliável.

Por outro lado, na modernidade, as éticas tradicionais foram postas em questão e muitas vezes entraram em descrédito.²¹ O questionamento das éticas tradicionais tem a ver com a crítica das religiões, em parte relacionado com o desenvolvimento das ciências humanas e, especialmente, as ciências sociais, que colaboram para que se considerem os grandes relatos de cunho religioso de um ponto de vista relativista ou relativizado. Quando apoiado numa moral baseada na tradição religiosa, o indivíduo permanece sob a proteção de um *ethos* tradicional e integra-se, mais ou menos conscientemente, numa totalidade de sentido; o indivíduo não é levado a pensar muito sobre as normas, pois faz parte da comunidade e, ali, a autonomia individual não ocupa posição de destaque. Já em nosso tempo, em nossas situações contemporâneas, porém, mesmo para quem compartilha um sistema de crenças e uma visão de mundo, mesmo para quem pertence a uma igreja ou professa uma religião, os aspectos morais, associados às tradições, não são aceitáveis sem questionamento, pelo fato de serem percebidas alternativas, pois coexistem diversos sistemas religiosos ou culturais, que interagem e convivem uns com os outros, uns diante dos outros, e, assim, nos encontros e nos conflitos, pelas semelhanças e pelas diferenças, altera-se a compreensão que os indivíduos têm de si mesmos e eles são desafiados a revisar significados e padrões morais.

A situação complexa da ética na atualidade tem, pois, duas espécies de causas que não se confundem: de um lado, estão causas externas, científicas e técnicas, que alteram situações e criam novos problemas para a ação humana; de outro, e, provavelmente, em ligação com as primeiras, estão causas mais interiores, que têm a ver com o que se pode chamar de crise, ou

²¹ Ver Tugendhat, *Lições de Ética*, 1997, p. 69 e ss. Os trabalhos do professor Tugendhat que, em várias ocasiões, ministrou cursos no Brasil, e aos quais se familiarizaram os públicos filosóficos em Porto Alegre e outras cidades do País, podem servir de grande auxílio e orientação na definição da base para compreensão da moral.

crítica, das morais tradicionais. Embora as referências tradicionalistas estejam em crise há alguns séculos, em seu lugar não se instalou uma ética esclarecida consciente; vige um conjunto de normas sustentado por uma espécie de ideologia, de um pragmatismo quase onipresente, associado com sobras de esquemas morais tradicionais. O avesso desse pragmatismo é o relativismo: as normas morais dão impressão de serem descartáveis, como se estivessem à disposição, para escolha na estante do mercado, e diz-se muito facilmente que o certo ou errado “depende de cada um”. O lado filosófico do pragmatismo, o utilitarismo, transformou-se em ambiente cultural quase generalizado. E é bastante evidente a relação entre o fato de estarmos imersos no pragmatismo e a inegável influência exercida sobre o mundo globalizado pela cultura anglo-saxã, que se expandiu muito através da hegemonia econômica e política dos Estados Unidos da América do Norte.

Por outro lado, cresce a consciência de que é preciso trabalhar para construir uma ética mundial, no sentido de um cânone mínimo comum, universalizável, que prevaleça sobre cada uma das éticas particulares contidas nas diversas religiões e culturas, de modo que a humanidade possa continuar a evoluir para a paz, em busca da realização do “ideal”, da *utopia* contida dentro da ideia de humanidade, respeitando-se enquanto tal.²² As éticas particulares não substituem a ética universal. Permanece o dilema e a necessidade de um código, embora mínimo, que obrigue a humanidade enquanto humanidade, para além das diferenças etnoculturais ou religiosas. É nesse sentido que se elabora a teoria e a prática dos direitos humanos, sobre a base de uma ideia de humanidade que, em sua origem, é iluminista.

Da proposta de uma ética mundial por Hans Küng

Talvez a resposta que se venha a dar à quarta pergunta kantiana – “Que é o homem?” –, possa trazer satisfação também às inquietações contidas nas perguntas: “Por que não fazer o

²² Para ver outros aspectos desta questão, voltar a Hans Küng, 1990.

mal?”, ou “Por que fazer o bem?”,²³ a que nos convida a pensar o teólogo suíço Hans Küng (1928-), quando trabalha para construir caminhos para uma ética mundial, em prol da paz entre os povos.

A pergunta no princípio da reflexão de Küng é: “Que seria *uma ética mundial?*”.

O teólogo abre um leque de outras perguntas mais particulares, apresentando as múltiplas dúvidas que se põem para o plano da ética: por que deve o homem fazer o bem, e não o mal? Quando não se considera nenhuma norma herdada, ou imposta pela autoridade religiosa; quando não se mantém nenhuma certeza ou pressuposto, o indivíduo concreto se faria perguntas como estas: por que não mentir, enganar, roubar ou matar, quando isso traz vantagem e, num caso dado, não há que temer ser descoberto ou castigado? Ou ainda: por que deveria um político resistir à corrupção, se tem a garantia da discrição de seus corruptores? Nessa mesma linha, olhando para o setor privado: por que teria um comerciante (ou um banco) que limitar seus lucros, quando se proclama publicamente, sem a menor vergonha moral, o enriquecimento como objetivo maior?

As perguntas de Küng são de grave atualidade, não só para o domínio da política e do comércio, entre os indivíduos e entre os povos, mas também para o domínio da ciência: por que um pesquisador, ou um instituto científico que trabalha sobre embriões, deveria renunciar a uma técnica comercial de reprodução que garante embriões perfeitos, jogando o resto no lixo? Nesse mesmo sentido, das experiências científicas no domínio das biociências, o teólogo pergunta: por que não liquidar de antemão a descendência indesejada – por exemplo: embriões femininos –, quando o reconhecimento pré-natal permite determinar o sexo? Tais perguntas são particulares, quer dizer, o indivíduo fará para si mesmo; no entanto, perguntas éticas também se colocam no âmbito da coletividade: por que não há de poder um povo, uma raça, uma religião, quando dispuser dos meios necessários, odiar, maltratar e, em determinados casos, exilar ou liquidar uma minoria de costumes diferentes, de

²³ Ver Hans Küng: *Proyecto de una ética mundial*, 1990, 44-45.

diferente fé ou, simplesmente, “estrangeira”? São perguntas talvez chocantes, mas que é preciso ousar fazer e responder, pois se referem à realidade concreta do nosso tempo.

Pode-se, eventualmente, deixar de lado a forma negativa de tais perguntas e indagar pelas razões positivas, em primeiro lugar, questionando o indivíduo, depois, a comunidade ou a coletividade. Desse modo, chegaremos às seguintes perguntas: por que fazer o bem? Por que tem o homem que ser amável, tolerante e altruísta, em vez de desconsiderado e brutal, ou por que os jovens deverão renunciar à violência e optar ativamente pela não violência? Mesmo se algumas dessas opções parecem plausíveis, corretas, quase inevitáveis, não se dão como pressupostas nem parecem evidentes para todos, do mesmo modo e em qualquer ocasião: por que deveria um empresário ou um banco, se ninguém parece controlá-lo, comportar-se de modo plenamente correto? Ou por que deveria um funcionário sindical, mesmo em detrimento de sua carreira, atuar em favor de sua organização, e não só, mas em benefício do bem-estar geral?

No mesmo sentido, continuam as perguntas aos indivíduos em outras determinadas situações especiais: por que deveria o cientista, o pesquisador em genética e os institutos de experimentação e terapia, considerar sempre o homem como sujeito de direito e como fim, e não considerar o embrião como artigo mercantil e comercial, como objeto de comercialização e industrialização? E ainda outras perguntas afetam as coletividades: por que a tolerância, o respeito, o apreço de um povo para com o outro povo, de uma religião para com a outra, de uma raça para com a outra? E por que os responsáveis pelas nações e as religiões haveriam de alinhar-se, sempre, com a paz e, não, com a guerra?

Pelo teor das perguntas colocadas pelo teólogo, tem-se uma noção clara de quanto e como um dos mais árduos desafios postos ao nosso tempo, um desafio também de cunho político, é o do aperfeiçoamento da consciência moral ou ética. O que está sob todas essas perguntas é aquela pergunta radical: por que deve o homem – como indivíduo, grupo, nação ou religião – comportar-se de um modo humano, verdadeiramente humano? E

por que tal comportamento seria incondicional? Por que isso nos atinge a todos, sem excluir nenhuma categoria social, classe ou grupo?

Essa seria, finalmente, a questão fundamental de toda ética, e, afinal, é possível que a posição do teólogo contemporâneo se encontre com a do filósofo iluminista, pois a conclusão é a de que a pergunta antropológica – “o que é o homem?” –, ou melhor, a pergunta pela ideia de humano e de humanidade, responde e fundamenta a preocupação ética. A moral, o aperfeiçoamento moral – ou a ética e o aperfeiçoamento ético, como se queira – é uma dimensão do humano, dimensão profunda e complexa que não se identifica aos preconceitos tradicionais e irrefletidos de uma pequena aldeia isolada.

Espero que essas linhas, embora breves e incompletas, contribuam para despertar a consciência da complexidade do assunto; para que não se fale de lisura ética com tanta ligeireza, como se fosse algo óbvio ou muito simples, o que, infelizmente, é bem comum nos modernos meios de comunicação.

Ética na política

Antes de tudo, percebe-se facilmente que o plano da ética não se identifica inteiramente com o da política, que são duas referências distintas de normas, motivos, inspirações para a ação, mais ou menos ambíguas, mais ou menos relacionadas; e além dessa distinção, diante desses dois âmbitos, ainda se distingue, claramente, o plano do Direito, das normas positivas, das leis escritas. Esta passagem de texto já está muito exigida com a primeira distinção, portanto, a relação da ética, como da política, com o Direito, não será abordada, embora deva ser pelo menos lembrada, pois muitas vezes se confunde também a norma jurídica – a lei positiva, a regra do Direito – com a correção da ação; quando basta recordarmos situações vividas ainda recentemente, nos regimes totalitários, para mantermos a consciência de que nem sempre a ética se identifica com a obediência à lei estabelecida no momento; pois hoje são, com justiça, considerados benfeitores humanitários aqueles cidadãos

que ousaram desobedecer à lei nazista, para tentar proteger pessoas perseguidas por sua pertença étnica.

Portanto, para deixar de lado os simplismos e assumirmos as dificuldades contidas no bojo do tema, no plano da reflexão moral e da política, especialmente sobre a relação entre moral e política, consideremos um pouco mais de perto a expressão que, desde há algum tempo, ecoa em nosso meio como uma reclamação ou uma exigência, de “ética na política”. Ética e política são dois âmbitos da experiência prática e da filosofia, e o movimento que postula a “ética na política” põe na ordem do dia a aspiração à unidade entre ambas. À primeira vista, vê-se que corresponde à expressão da exigência de mais honestidade, de mais respeito às leis e ao povo, o que é bom, sem dúvida. Contudo, quando posto como um princípio dogmático, sem reflexão, na expressão pode estar escondida a aspiração irrealista à identificação perfeita da política com a moral, com uma moral absoluta, quem sabe ligada a uma religião; isso seria errado se entendido como identificação ou redução da ética à política; e abriria brechas para o autoritarismo, quiçá o totalitarismo, se entendido como identificação da política a uma moral particular. Por isso, é necessário refletir sobre o que se está querendo dizer com a expressão “ética na política”.

A consciência da complexidade da relação entre ética e política esteve presente na cultura ocidental desde a época mais antiga. O intervalo entre o ético e o político aparecia já no mito de Antígona, imortalizado pela tragédia homônima, de Sófocles, o mais completo dos três grandes dramaturgos do extraordinário evento da Tragédia grega que, junto com a filosofia e a invenção da democracia, constituiu o “milagre grego”. Naquele célebre drama, a posição de Creonte representa o plano da lei da cidade, da regra política, de certo modo, da razão do Estado e da religião da *polis*, enquanto na posição de Antígona, que pode também ser interpretada como indicativa do direito natural, das *leis não escritas* da família, da religião arcaica dos deuses lares, do matriarcado, das mulheres, tem-se a posição de uma ética distinta da razão política, referida às normas do afeto e da tradição, que transcende

os cuidados da vida pública.²⁴ A regra da política aparece no critério dos fins e dos resultados, quando Creonte determina a punição da sobrinha visando à paz da cidade. Outra é a razão da ética ligada a Antígona, que não se submete à lei da cidade. Contudo, ao incluirmos a ética num ensaio sobre a política, confessamos que, apesar de tudo, não saberíamos como manter a sua separação radical.

Num momento em que o clamor por “ética na política” e o impulso de combate à “corrupção” pareceriam indicar não existir dilema entre a motivação ética e a preocupação política, não cessaram minhas dúvidas:²⁵ a submissão da política à ética não será apenas uma miragem, uma espécie de esfinge que nos interpela e desafia? E se afirmarmos a necessidade de submeter a ação política à ética, ainda restaria a pergunta: a qual ética? A que ética queremos estar ligados e ser fiéis? O sonho de uma vida política pura, sem irregularidades, sem pecado nem pecador, não seria uma utopia no sentido vulgar da palavra, entendida como algo irrealizável? Não permanecerá ainda utopia, no seu sentido mais nobre, do possível ainda não realizado, como um velho desejo da humanidade limpa, sem mancha, no sentido do melhor mundo possível de nossos sonhos?

O anseio coletivo parece ser o de instalar maior lisura em todos os níveis dos comportamentos relativos ao bem comum; esse anseio se traduz num sentimento de desconfiança em relação aos homens envolvidos na coisa pública, e no reclamo de punição a toda irregularidade, a todo fato suspeito de corrupção, a todo

²⁴ A propósito, ver Georges Steiner, *Les Antigones* (1986), bem como Barbara Freitag, *Itinerários de Antígona* (1992). Referi-me ao tema em *O exemplo de Antígona*, 1999, 62-63, e em “A propósito de Antígona”, in *As mulheres e a mudança nos costumes*, 2008, 117ss. Aqui, neste ensaio atual, Antígona e sua inspiração foram evocadas no trecho a propósito do “Homem cordial”, de *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda, no capítulo VI, Da cultura brasileira.

²⁵ Dúvidas expressas em “Ética e política – do lugar-comum ao lugar-nenhum”, publicado em 2005 (*Zero Hora*, Porto Alegre, e *Extra-Classe*, do Sindicato de Professores do RS), durante o primeiro momento do escândalo que se materializou na ação 470 junto ao Supremo Tribunal Federal.

indício de desvio das normas de correção. A história da humanidade e de todos os tempos e em todos os regimes políticos aponta a existência de atos de corrupção, de conspiração, de traição. Muitos perigos rondam o poder, e a corrupção, a conspiração e a traição existem nas mais diversas situações, tempos e estados. Também desde há muito se tem notícias de denúncias falsas e interesseiras, mesmo daquele tipo de “armação” que leva a supor a existência de um crime inexistente, como aconteceu, por exemplo, na Inglaterra renascentista, por ocasião do julgamento de Sir Thomas More, e que o levou à morte.

A história da ética e a filosofia ensinam que não é simples discernir sobre tais questões; não basta o esclarecimento dos fatos – quase sempre incertos, sujeitos a diferentes versões, difíceis de interpretar. Porque a moral envolve complexas questões subjetivas; além de valores, paixões, interesses, também escolhas, tomadas de posição, prioridades, mesmo ambiguidades, e carrega consigo imponderáveis como a intuição e o sentimento. Por tudo isso, o certo e o errado na atuação com vistas ao bem, mesmo que seja um concreto “bem comum”, não se resolve simplesmente pela obediência e pela aplicação regular das regras positivas.

Como vimos antes, tem longa tradição o entendimento da ética como o outro do Direito e da política; como referência a outra ordem, com diferente preocupação e finalidade; e embora a política, que rege a vida coletiva, busque a justiça e a felicidade dos cidadãos – os mesmos bens buscados pela ética que procura orientar a ação do indivíduo, um caráter próprio e uma diferença importante se imprime em cada uma dessas buscas. A clássica percepção trágica da peculiaridade da referência ética em relação ao Direito e à política demonstrou-se sábia e permanece válida, ante as experiências históricas de vinculação demasiado direta da política à moral, quando se tornaram evidentes aspectos perigosos das relações entre ética e política. Tal relação, é impossível negar, contém riscos, seja quando se quer submeter a moral à política ou, ao contrário, quando se quer submeter inteiramente a política à moral, ou quando se submete o Direito à

“moral” ou à política. Pois a submissão da política, ou do Direito, a uma moral particular estabelecida, sobretudo se associada a crenças religiosas levadas ao extremo e ao fanatismo, mais desserve do que serve à justiça, também no sentido da felicidade dos homens; tanto no seu mundo comum, na sua base de convívio regrado de modo mais racional, como na singularidade de sua vida particular.

Por outro lado, não me parece que se possa defender a tese da independência radical da política em relação à ética. O horizonte do progresso civilizatório nos anima a postular e a tentar construir uma forma de preocupação ética para a política, uma ética da política, que leve em consideração o que é próprio da política. A esfera política sendo entendida como aquela da vida humana e social que visa a estabelecer condições de convívio coletivo, de modo a possibilitar mais justiça, felicidade e liberdade dos cidadãos; a cidadania incluindo, cada vez mais, a totalidade dos indivíduos que fazem parte de um povo; a ética da política exige que seja visado o bem comum antes do particular, o interesse geral e generoso antes do interesse próprio e egoísta; que se busquem os bens particulares e interesses singulares só na medida em que possam ser conciliados com os princípios da justiça e com o bem comum.

A compreensão da necessidade de harmonia entre bem particular e bem público, de instaurar uma justa ética na política, porém, não deve fazer esquecer ou esconder, nem confundir as especificidades do ético e do político. A modernidade lutou muito, na luz e na sombra, para perceber e fazer respeitar tais especificidades – de um lado, a da ética, que respeita a liberdade de crenças e de pensamento, pela qual se busca a correção individual como virtude pessoal; de outro lado, a da política, pela qual se institui a convivência pacífica, como virtude coletiva. Reconhecidas as especificidades do cuidado ético e da preocupação política, afirma-se a diferença entre o desvio ético e o erro político, para além do crime de caráter legal. Parece-me que nos juízos corriqueiros, muitas vezes, tais classes distintas de erros se confundem, ou aparecem confundidas.

Provisoriamente, pois, convenhamos que o âmbito político é aquele do respeito das instituições, em que se organiza o poder de governar e de administrar as coisas públicas, e, para tanto, visa à paz e à manutenção da ordem estabelecida – numa democracia, da ordem democrática; enquanto o ético visa à perseguição de valores particulares pelo comportamento dos indivíduos, quando se respeitam escolhas de cunho individual, decisões de foro íntimo ou objeto de questões de consciência, com fundamento nos costumes ou em orientação doutrinária, possivelmente, de inspiração religiosa. Entretanto, parece inegável que no Brasil, cuja formação cultural não foi propriamente clara no plano moral, nem demasiado atenta aos detalhes dos procedimentos, sendo que entre nós predomina a lei da simpatia e da cordialidade sobre a da retidão estrita, parece justificar-se o presente clamor por “mais ética na política”, que talvez expresse um anseio de aperfeiçoamento coletivo. Esse clamor não deveria ser compreendido como exigência de rígida regularidade burocrática nas ações por trás da cena política; não me parece razoável reduzi-lo ao anseio de regularidade formal. Parece mais sábio interpretá-lo e respondê-lo como a um reclamo de melhor orientação da política, de melhor realização da ética própria da política, que tem vocação para o serviço da boa convivência e da justiça, da felicidade e liberdade dos cidadãos, sem distinção de classe, etnia, gênero, hierarquia, idade, religião, como sem distinção de prestígio e poder.

No caso do uso da palavra “corrupção”, também convém recordar que aí se impõem e, às vezes, confundem-se acepções e significados que corroboram na distinção entre os planos da ética e da política. Em filosofia política, o conceito de “corrupção” aparece nos textos clássicos de Platão, em suas reflexões contidas no famoso diálogo *A república*, bem como nos textos de Aristóteles, sobretudo na *Política*, quando ambos os filósofos da Escola de Atenas dissertam sobre os diferentes regimes políticos. Platão descreve o movimento real, quase uma determinação, um movimento quase lógico, de um desses regimes para o outro – aristocracia, oligarquia, democracia, tirania, em que a corrupção de um regime introduz o que o sucede. A palavra “corrupção” ali

é usada em sentido propriamente político, objetivo e coletivo, embora possa possuir uma conotação de cunho moral. Da democracia, pela corrupção do regime, corre-se o risco de evoluir para a tirania.

De sua parte, Aristóteles considera os diversos regimes com certa “indiferença”, ou seja, parece não importar muito se o poder e o governo se encontram na mão de um só, de poucos ou de muitos; todos os regimes podem apresentar uma forma justa e outra “corrupta”, pois, se buscarem servir o interesse geral, ao bem comum, devem considerar-se bons governos, e se forem governados em proveito próprio, dos governantes, serão maus governos. Os governos devem ser julgados ante tal critério, da predominância da busca do bem comum ou do bem particular. Corrupto é o regime que governa conforme interesses egoístas, enquanto virtuoso é aquele que busca o bem comum ou o interesse geral. Um traço moral define os bons e os maus regimes, mas isso não se relaciona com os detalhes dos procedimentos dos indivíduos atores políticos.

Hoje é fértil o terreno da crítica à política em nome da moral, porque se apoia numa insatisfação contemporânea, difusa e geral, com a política e a democracia moderna. Sociólogos e cientistas políticos da atualidade constataam como presente em âmbito mundial – e isso, também nas democracias mais estabelecidas, ainda que estejam funcionando bem como Estados formalmente democráticos – um surpreendente estado de espírito²⁶ de aparente desencanto com a política; presente mesmo nas gerações mais novas, o que causa ainda maior espanto. Coerente com esse sentimento, mesmo nas democracias mais experientes, na Europa ocidental ou nos EUA da América do Norte, não é forte a participação nas eleições onde não for obrigatória.

Alguns analistas, como o jurista e filósofo italiano Norberto Bobbio, a que nos referimos ao abordar os ideais da liberdade e da igualdade - cerne dos avanços políticos dos tempos

²⁶ Surpreendente, por associar-se a regimes democráticos, sendo muito amplamente considerada a democracia como o melhor dos regimes políticos.

modernos -, entendem que a insatisfação com a política, tão comum na atualidade, deva-se ao que se tem denominado de *crise da representação*, que Bobbio entende como um conflito entre a realidade das democracias representativas, nas numerosas sociedades do presente, com o ideal do modelo clássico de democracia direta que, em nível imaginário, continua vivo, como modelo autêntico do regime democrático. Os representantes eleitos, profissionais da política, ocupam um lugar que o cidadão talvez aspirasse a ocupar ele mesmo; e assim, enquanto buscam representar, os representantes parecem usurpar o lugar próprio dos cidadãos, fazendo com que não se sintam representados.

Entre o cidadão e o representante, nas modernas democracias representativas se instala um imenso aparato, formado pela rede dos meios de comunicação e da publicidade. Ante a revelação dos milhões de recursos que circulam nos bastidores das campanhas eleitorais, a opinião pública mais ingênua se escandaliza e mesmo a mais consciente não o aprova; por isso, enquanto a opinião refletida assiste perplexa, sem saber bem o que pensar, sob a máscara da bandeira da ética se escondem paixões e interesses da contenda político-partidária. É preciso trabalhar para que o caldo de paixões e interesses envolvidos se deixe temperar pela reflexão, pois cabe evitar a desmedida, causa de todas as tragédias e fracassos, e conciliar, com a exigência de justiça, a virtude política da tolerância e da moderação.

Da ética da razão comunicativa em Jürgen Habermas, vista por Ernst Tugendhat

Uma nova tentativa para fundamentar a moral na razão tem sido realizada na atualidade pelo filósofo e sociólogo alemão da Escola de Frankfurt, Jürgen Habermas (1929-).²⁷ A situação histórica atual, a necessidade de encontrar o modo de convívio entre as diferentes culturas e civilizações, obriga a repor o problema da moral de modo a possibilitar a superação dos

²⁷ Ver, para começar, *A consciência moral e o agir comunicativo*(1989).

impasses e conflitos entre as éticas tradicionais particulares que se confrontam. Ante a pressão histórica concreta pelo encontro de uma ética, por assim dizer, *a-histórica*, uma das tentativas mais interessantes de fundar a moral pela razão que atrai as atenções e esperanças dos especialistas, é de fato a da “ética do discurso”, cujos maiores expoentes são Karl Otto Apel (1922-)²⁸ e o acima nomeado, Jürgen Habermas; posição filosófica para a qual o discurso intersubjetivo é o lugar próprio da argumentação e também a base da ética.

Para que o discurso intersubjetivo possa ser a base da ética, é preciso que se estabeleçam “condições ideais de fala”. Em primeiro lugar, condições triviais, ou seja: que todos os participantes tenham as mesmas chances de participar do diálogo e que todos os participantes tenham oportunidade igual para a crítica. Em segundo lugar, condições não triviais, ou seja: que todos os falantes tenham chances iguais para expressar atitudes, sentimentos e intenções; portanto, admitam-se apenas falantes com as mesmas chances enquanto agentes.

O professor Ernst Tugendhat, cujas lições nos têm servido de orientação nessas páginas, reconhece existir algo de verdadeiro, muito instigante, na ideia de uma moral comunicativa que seja uma moral igualitária; contudo, detecta problemas na proposta, quando “*Habermas parece pensar que questões morais podem – ou devem – ser decididas através de um consenso que, de um lado, possui a forma de um consenso político, mas, de outro, não deve representar um compromisso e uma decisão coletiva, mas um consenso perfeito*”.²⁹ Em Habermas, a ética passa a depender de tal forma da comunicação coletiva em busca de consenso, que é como se se transformasse em política. Por outro lado, o sociólogo filósofo de Frankfurt julga que a discussão, de onde surgirá a norma, escolhida intersubjetivamente, deve realizar-se com o envolvimento dos próprios sujeitos atingidos pela decisão moral, o que é contestado

²⁸ A expressão “ética do discurso” estaria diretamente ligada ao pensamento de Apel, sendo continuada e desenvolvida pela reflexão sobre o agir comunicativo, em sua ligação com a consciência moral, na obra de Habermas.

²⁹ Tugendhat, *Lições sobre Ética*, 1997, 183.

pelo professor Tugendhat com alguns exemplos muito expressivos:

Primeiro, traz o exemplo de um casal, no qual os parceiros têm compromisso de fidelidade, no entanto, um deles foi infiel e, por isso, enfrenta um dilema moral: deve contar a infidelidade ao cônjuge? Por respeito ao cônjuge, tem o dever de contar-lhe a verdade? Ou é melhor não contar? Para poupar ao outro um sofrimento que lhe pode ser poupado, não seria melhor silenciar? É evidente que, nesse caso, a solução recomendada pela ética da razão comunicativa, tal como a quer Habermas, ou seja, a solução de decidir o dilema moral no discurso com os sujeitos envolvidos, não é praticável, pois, ao debater o assunto com a outra pessoa envolvida já se estaria optando por uma das alternativas de ação. Ernst Tugendhat lembra também o exemplo de uma clínica, onde um paciente sadio faz exames para controle de sua saúde, enquanto outros cinco pacientes, muito doentes, carentes de transplantes de órgãos, aguardam um doador. Em caso como esse, é evidente que uma discussão com os envolvidos seria absurda e, inclusive, poderia levar a uma decisão inteiramente imoral, mesmo criminosa. Na opinião de Tugendhat, Habermas mistura duas esferas que devem ser separadas: a esfera moral e a esfera política.

Salta aos olhos o grande risco de erro que haverá se postularmos a separação radical da política com relação à moral ou à ética, quando se interprete que a política ficaria liberada de escrúpulos éticos, o que significaria aceitar, como nexos próprios da política, uma lógica apenas estratégica, com vistas à manutenção – ou subversão – da ordem ou do poder. De outro lado, submeter-se a política a uma determinada ética particular, adotada pelo grupo no poder – ou a seu oposto –, não livra do risco de erro grave, mesmo do crime, da discriminação do diferente, até mesmo do genocídio, pois foi o que aconteceu nos totalitarismos do século XX e continua acontecendo onde se instalaram teocracias, onde presunções éticas religiosas amparam o poder político.

A tragédia grega de Antígona, à qual nos referimos antes, desde há muito expressa a contradição existente entre as razões

éticas e as razões políticas, ou seja, entre o mandamento da esfera da lei e da ordem, do plano do político, e o da esfera da ação individual, onde se imiscui o afeto e se encontram as normas do costume, da família, da cultura e da religião. Tendo-se por assentado que se trata de uma questão complexa a das relações entre ética e política, ante a qual se apresentam posições discordantes, uma das maneiras de ver a dimensão ética da política é a que convida a julgar a orientação geral de uma ação política, ou de um projeto político, levando em conta o acerto moral dos seus objetivos.

Da ética da solidariedade segundo Ernst Bloch

Em trabalhos anteriores, já me ocupei com a decifração do pensamento de Ernst Bloch (1885-1977).³⁰ Mas não saberia dar por satisfatório o percurso de leituras que constituem este trabalho, no qual exploro fragmentos de muitos autores; justamente quando, neste capítulo, exploram-se as fronteiras entre a política e a ética, reflexão que se impõe pela aspiração, fortemente expressa na opinião pública do presente, de que a política se purifique de maus costumes como a corrupção, sem voltar a olhar o autor de *O princípio esperança*. Porque em sua obra parece-me reconhecer uma concepção de ética que, a seu modo, procura ultrapassar a relação entre o comportamento individual e o coletivo, entre o âmbito da moral e o da política, pela mediação da aspiração coletiva – dito em outra clave, da *utopia*, que possui força de realização e inspira a ação do *otimismo militante*. O filósofo da esperança, embora sem dissertar claramente sobre as questões clássicas da moral, indica o caminho para uma ética atenta ao conteúdo dos sonhos humanos.

Para entender os fundamentos da ética sugerida na filosofia da esperança, relembro a seguir algumas de suas pressuposições antropológicas: O homem é um ser de pulsões. O

³⁰ Para recuperar as fontes que inspiram esses parágrafos, remeto a meus trabalhos, em especial *Ética e utopia – Ensaio sobre Ernst Bloch* (1985; 2006) e *O enigma da esperança – Ernst Bloch e as margens da história do espírito* (1998; 1999).

ainda não ser dos homens se mostra nos desejos e aspirações que expressam possibilidades *objetivo-reais* ainda não realizadas. Os impulsos humanos se manifestam em diversos níveis do ser, de modo que nossas fomes são múltiplas, indo muito além da fome de alimento do corpo. E embora apenas por fragmentos, a utopia se realiza, no amor, na arte, na busca do absoluto. Na experiência do amor, da elevação estética e da dimensão mística, dá-se a realização fragmentária da utopia, isto é, uma antecipação do ser verdadeiro e possível do humano. O *ainda não ser* dos homens, aquilo que hoje ainda não é, mas pode vir a ser no futuro, manifesta-se pela imaginação, na consciência antecipatória, nos sonhos da humanidade.

Da imensa e poética fenomenologia dos sonhos humanos contida na obra de Ernst Bloch, recordemos apenas que os sonhos humanos acordados, os *sonhos diurnos*, não são do mesmo modo realistas; nem todos têm o mesmo conteúdo de realidade ou revelam possibilidades que podem ser trazidas para a realização; os sonhos mais maduros são os sonhos coletivos de força utópica. Como uma característica antropológica, um traço da espécie, os homens trabalham nessa franja do real que é a antecipação do possível. Os seres humanos são sonhadores e construtores de utopias. Ernst Bloch dedicou sua obra, oceânica e barroca, a descrever e interpretar a produção humana de utopias, que não se apresentaram apenas no universo literário, mas também no mundo social e político. Os homens também construíram utopias ligadas à saúde e à medicina, à técnica, à arquitetura, à geografia, ao país das artes e do lazer, bem como em busca do absoluto, na religião. As utopias que podem realizar-se são os sonhos coletivos que estão enraizados nas condições concretas, materiais e espirituais, objetivas e subjetivas. A esperança, que não é só um afeto, mas é também um ato cognitivo, algo como uma intuição antecipatória, revela o que é possibilidade real.

Na filosofia da utopia, a moral e a política se encontram e conciliam, numa ética da solidariedade que vem a ser uma ética da transformação. Pelo otimismo militante, que não se confunde com otimismo ingênuo, porque exige a ação, buscam-se

*transformar as relações em que o ser humano se encontre diminuído, escravizado, abandonado e desprezível.*³¹ A ética da transformação, submetida a esse imperativo de subverter as relações onde o homem seja menos do que pode ser, é uma ética da solidariedade. A solidariedade é o terceiro termo dialético que faz a união entre o indivíduo e a sociedade. Pela prática de uma ética da solidariedade que é também de transformação, chega-se à consciência da necessidade de uma *técnica da aliança*, quando homem e natureza deverão se reconciliar, pela descoberta da técnica respeitadora dos dinamismos da natureza.

A *utopia concreta* leva em conta as possibilidades reais do existente; acompanhada da atitude do cientista, procede à análise das condições reais, identificando as possibilidades ainda não realizadas. Coerente com o momento histórico do meio do século XX, quando o mundo ocidental passara pela experiência terrível do nazismo e a Guerra Fria separava o mundo entre países capitalistas e países socialistas, a utopia concreta do seu tempo, para Bloch, era a construção da sociedade socialista. Adaptando a linguagem às novas realidades históricas, parece-me poder dizer que a utopia concreta do nosso tempo é a do convívio mais harmonioso entre o homem e a natureza; do esforço mundial de desenvolvimento das condições de paz entre as diversas nações e civilizações do planeta; concomitante com a busca da construção de democracias sensíveis aos direitos humanos e às experiências de economia solidária; que apresentem cada vez maior igualdade de direitos, com garantias de liberdade. Ecologia, pacifismo, direitos humanos, feminismo, democratização, redução das desigualdades, liberdade em economia solidária – tudo junto?! Tal conjunto de aspirações dos homens da nossa época não se realiza bem em nenhum lugar do planeta, mas pode-se dizer que existem, enquanto *utopias concretas*, pois possuem raízes nas possibilidades reais. A esperança de sua realização, embora de

³¹ Marx: *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.

modo imperfeito e parcial, exige a persistência do otimismo militante.³²

Na busca de realização da utopia me parece ver insinuar-se uma ética. Frágil fundamento dessa ética é o conteúdo de nossos sonhos acordados, expressão das carências da humanidade. A utopia de um convívio mais harmonioso entre os homens e a natureza; de um convívio mais pacífico entre as nações do planeta; de democracias mais sensíveis à economia solidária e aos direitos humanos – direitos das populações pobres, das etnias e minorias discriminadas, das mulheres, das crianças, dos perseguidos, dos prisioneiros; aí se encobre uma utopia de superação da violência que ainda é um sonho, uma aspiração da humanidade. Porém, conforme pensou Ernst Bloch, os sonhos não são o supérfluo da experiência humana; a imaginação e a esperança não tratam apenas de quimeras e do impossível, pois nos sonhos dos homens se manifesta aquele *ainda não havido* que pode tornar-se real.

Por isso, diante do possível sonhado, impõe-se a obrigação – ética e política, do *otimismo militante*. Com tal concepção dos sonhos humanos, como indicadores de um futuro possível, requer-se o otimismo militante na luta contra as relações de violência. O mundo e a moral da solidariedade não ocupam todo o espaço nas circunstâncias e instituições estabelecidas, mas aí se imiscuem. Pode-se dizer que a esperança é a medida da ética da solidariedade; por sua vez, a ética da solidariedade é a razão da esperança.

Da ética da responsabilidade com Renato Janine Ribeiro

Todavia, este capítulo não teria ainda tocado o cerne da questão, se não operasse a passagem do plano da filosofia moral para o terreno da filosofia política. É o que tentaremos proceder agora, através da consulta e do resumo de um texto do professor

³² A análise desse ponto pode ser complementada consultando Afonso Sánchez Vázquez (1915-2011), sobretudo em *Entre a realidade e a utopia*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

brasileiro Renato Janine Ribeiro,³³ onde se distingue claramente aquela moral própria da política, como uma *ética da responsabilidade*.

Em *A sociedade contra o social*, o estudioso de Thomas Hobbes nos oferece lições muito claras e relevantes. As páginas que me parece não poder deixar de referir aqui, para completar essa abertura para o tema da dimensão moral da política, são as que se intitulam “As duas éticas ou A ação possível”,³⁴ onde o autor expressa a compreensão da existência de uma moral própria da política, definida como *ética da responsabilidade*. Peço licença, para o autor e para o leitor, para referir e resumir aqui aquele capítulo, assim como tem sido o método adotado neste nosso ensaio desde o começo, quando revisitamos o mito da caverna, no diálogo *A república*, de Platão.

Janine Ribeiro afirma ser possível falar-se de *duas éticas*, como o fez Max Weber, que nisso dá sinais de ser tributário de Maquiavel. De um lado, reconhece-se uma *ética de princípios*, que pode ser dita também como a do indivíduo privado. Tal ética é próxima de uma moral tradicional, mas com ela não se identifica, pois, na ética da tradição, tem-se de modo dogmático uma lista de mandamentos que não se submete à crítica, enquanto na ética de princípios, ou valores, espera-se que o sujeito medite sobre estes antes de assumi-los. Porém, além disso, distante da moral tradicional como da ética dos princípios, situa-se a *ética da responsabilidade*, que vale para quem *age politicamente*,³⁵ ao que o autor explica: “agir politicamente” significa levar em conta as relações de poder, pensando na construção do futuro. Talvez pudéssemos dizer que se distinguem, a rigor, três formas da ética: a moral tradicional, a ética dos princípios ou valores – identificada com a ética da convicção – e a ética da responsabilidade.

³³ Professor de Ética e Filosofia Política na USP, Renato Janine Ribeiro é figura muito conhecida e respeitada nas universidades e nos meios de comunicação brasileiros, sendo autor de muitas obras de valor, entre elas, *Ao leitor sem medo* (2ª ed., 1999) e *A última razão dos reis* (Companhia das Letras, 1993). Em 2015, durante alguns meses, foi Ministro da Educação do governo da presidente Dilma Rousseff.

³⁴ Janine Ribeiro, 2000, 193-221.

³⁵ Ribeiro, 2000, 194.

Janine Ribeiro reconhece que, em geral, há dificuldade para entender a ética da responsabilidade, própria da política. A maioria das pessoas a entenderia como uma espécie de “não ética”, em que tudo seria permitido desde que os resultados o justificassem. A primeira característica da ética da responsabilidade, própria da política, é ser uma moral da ação. Para tornar mais clara essa caracterização, o autor exemplifica pela comparação entre Bernard de Mandeville(1670-1733)³⁶ e Nicolau Maquiavel, referido no capítulo III deste ensaio. A primeira diferença apontada entre o pensador da máxima inclusa no subtítulo da *Fábula das abelhas*, “vícios privados, virtudes públicas” – ou seja, que vícios privados podem transformar-se em virtudes públicas –, e aquele a quem se atribui a afirmação de que “os fins justificam os meios”, é que Mandeville pensava nas instituições, nos fenômenos coletivos, que resultam em algo imprevisto, distinto, talvez melhor do que os pecados individuais fariam esperar; enquanto Maquiavel se ocupava em pensar a arte da conservação do poder pela força criativa das ações humanas, com todo o seu sentido político.³⁷ Ainda um outro sentido da política seria, justamente, o de garantir a permanência de um poder, no tempo; a política teria a ver com a construção no tempo; por isso, os políticos não podem agir considerando exclusivamente o que é certo ou errado, segundo princípios, pois precisam levar em conta a continuidade da ordem e do poder e, para tanto, as consequências, os efeitos ou resultados de seus atos.³⁸

Deixemos para *o leitor sem medo* o jogo de xadrez comparativo entre Maquiavel e Mandeville, tão bem desenvolvido no texto em análise. Permanecemos mais perto da sua interpretação do pensador florentino, para quem a ação, o resultado histórico da ação, e mesmo a sorte, logo, tudo, é

³⁶ Autor da *Fábula das abelhas*, Mandeville foi filósofo, economista e causador de tanta polêmica quanto Maquiavel.

³⁷ Controlar a fidelidade de nossa tradução em Ribeiro, 2000, 195.

³⁸ Ribeiro, 2000, 197.

política.³⁹ Em Maquiavel, para quem mesmo o social é resultante do político, haveria uma onipresença do político. A ação política se torna a ação que cria o social. Política é a ação que assume um caráter de criação, que pretende moldar o social. Acontece política quando nos fazemos sujeitos de uma realidade; quando nos propomos a agir, a moldar o mundo.⁴⁰ O pensador de Florença instaura um novo conceito de política, como de uma possibilidade, voltada para o futuro. A política passa a ser vista de modo dinâmico, como uma atitude, em vias de uma ação. Como diz Ribeiro: *poder é substantivo, mas também é verbo.*⁴¹

Falar em *duas éticas* exige entender a moral que assume a perspectiva do poder. O pensamento político de Maquiavel contém uma moral, a moral própria da política, que é a da responsabilidade.⁴² Essa é uma ética distinta da ética de princípios. Segundo Janine Ribeiro, em nossa cultura há dificuldade para aceitar uma ética da responsabilidade. Entre nós, é forte o entendimento de que a ética só pode ser uma ética de princípios ou valores.⁴³ Tal dificuldade impede que se entenda a ação política, que passa a ser considerada imoral ou amoral, porque não é reconhecida a ética específica existente por trás da política. No entanto, não é possível governar a política pelos princípios ou pela intenção; não se pode reger a política por princípios, e isso, não porque o político não tenha princípios, mas porque os princípios não lhe apontam o rumo a tomar, nem resolvem os dilemas próprios da ação política.⁴⁴ O autor encontra a boa fórmula para expressar essa impossibilidade, ao afirmar que a ética de princípios soma as condições necessárias, mas não as

³⁹ Ver Ribeiro, 2000, 200. O autor exemplifica aludindo a um diálogo do romance *O vermelho e o negro* (1830) de Stendhal, pseudônimo de Marie-Henri Beyle (1783-1842), em que o personagem, Julien Sorel, reflete sobre ações de Georges Jacques Danton (1759-1794), o líder da Revolução Francesa (1789).

⁴⁰ Conferir se compreendo bem em Ribeiro, 2000, 201.

⁴¹ Ribeiro, 200, 202.

⁴² Ribeiro, 2000, 203.

⁴³ Idem: Ribeiro, 2000, 203.

⁴⁴ Ribeiro, 2000, 204.

condições suficientes para a atuação política. O sujeito político precisa respeitar certas regras morais, porém, com a consciência de que elas não lhe mostram um rumo que possa ter sucesso.

Janine Ribeiro mostra como a moral da política exige mais que a de princípios, porque, enquanto depende das consequências e dos resultados da ação, também exige a aparência da ação, o que não é inteiramente controlável pelo sujeito que age politicamente. Essas são exigências *a mais* que afetam o político e a ação política, exigências a mais do que as da ética dos princípios que rege a vida privada, dos indivíduos comuns. Lidando com aparências, com um mundo no qual nada é garantido, o político responde também pelas aparências. O homem que age politicamente tem de administrar sua aparência e não pode invocar suas boas intenções para legitimar seus atos. É bem-sucedido ou fracassa conforme o resultado de sua ação, que precisa levar em conta a aparência. A ética da responsabilidade é mais exigente e mais difícil de seguir do que a ética de princípios. A ética que inclui a responsabilidade pelas consequências, enquanto depende também da aparência, significa algo mais difícil de ser praticado do que a obediência a um princípio. Por isso é um erro conceber a ética do político, ou do estadista, como uma moral facilitada.

A exigência da ética da responsabilidade, que é a da política, pode chegar ao limite da tragédia.⁴⁵ Justamente por ter poder, o governante ou o estadista tem menos domínio sobre o seu futuro, pois esse é o da criação de novas ordens, e não o da mera repetição do que existe, como no caso da vida privada do homem comum. Não entender a ética da responsabilidade implica não entender o que é a ação política e ser incapaz de colocar-se no lugar do estadista. Eis a crítica que, segundo Ribeiro, deve ser feita aos que contestam a política pelo viés da moral. A argumentação do autor é no sentido de afirmar que o mundo da história, que é o da política, tem um nível elevado de exigências, pouco compreendido pela maioria das pessoas.

⁴⁵ Ribeiro, 2000, 205.

Especialmente no Brasil, parece haver dificuldade – *talvez uma brasileira dificuldade*⁴⁶ –, em entender o que é a política.⁴⁷

A *tragicidade da política* parece ser essa, de o político não ser entendido e de que o seu fracasso não desperte compaixão; de que o político derrotado não desperte piedade. O estadista fracassado é precipitado na solidão e não conta com o consolo da compaixão.⁴⁸ Podemos ver a confirmação desse dado na tragédia de Sófocles que antes evocamos, quando, na cena final, o público se vê diante da figura de Creonte, o homem de poder, desesperado, carregando em seus braços o filho morto, em consequência das suas decisões estritas em nome da ordem da cidade. Naquela trama intensa, ao mesmo tempo tragédia familiar e evento político, é improvável que os espectadores se identifiquem com o governante infeliz; a compaixão se concentra toda no drama dos jovens amantes, em torno da heroína sacrificada e do noivo morto.⁴⁹

O professor Janine Ribeiro termina seu texto com duas declarações diretas ao leitor: primeiro, que a política está em nossas mãos, pois no mundo humano nada está pronto, tudo depende da disposição dos sujeitos que agem; segundo, que estamos hoje confrontados a desafios outrora reservados aos estadistas, pois, no mundo das redes de comunicação, mais que nunca, todos somos desafiados a fazer política.⁵⁰

⁴⁶ Pode-se associar essa afirmação com a observação de Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*, quando descreve que, em decorrência da dominação colonial e da predominância das raízes rurais da sociedade brasileira, em nossa cultura existe dificuldade para separar o domínio privado do público (Buarque de Holanda, 2010, 85).

⁴⁷ Ribeiro, 2000, 212.

⁴⁸ Ribeiro, 214-215.

⁴⁹ Ver por exemplo, *Antígone – Tragédie de Sophocle*, Lausanne, 1981.

⁵⁰ Ribeiro, 2000, 218-219.

Política e religião

A relação entre ética e política, tanto a ética *na* política como a *da* política, não será determinada de uma vez por todas. Além do mais, remete para outras questões, igualmente vastas, como a que deixaremos entrever neste final de capítulo que se abre para a consideração do tema da relação entre política e religião. Pois sinto o dever de incluir aqui algumas sugestões para pensar a relação existente entre política e religião, assunto que não pode ser abordado aqui de modo completo mas ainda assim não parece possível silenciar inteiramente.

A reflexão que se pode desenvolver a respeito parte da constatação da ligação existente, muito antiga, no plano histórico e concreto, sendo bem mais recente o ideal da sua separação, provavelmente exclusivo da modernidade ocidental.⁵¹ A mútua influência, assim como o desejo de independência entre política e religião, forma uma questão própria da teoria política moderna, situada no coração desse tempo que muitas vezes é, justamente, chamado de *era da laicização* ou *era secular*. De modo que pensar as relações entre política e cultura ou política e moral, remete, necessariamente, para as relações entre política e religião, pois as referências éticas e os valores assumidos por indivíduos e grupos em suas comunidades, no interior da sociedade política, são frequentemente valores e normas ligados a uma religião; e a crítica da política em nome da moral amiúde se inspira na cultura religiosa. Por outro lado, política e religião é tema complexo que exigiria alongar-se para responder à altura. Logo, quando se inclui o tema nestas poucas páginas de finalização deste capítulo, é mais com o sentido de reconhecimento de uma lacuna, como indicação de um caminho para pesquisa futura.

Nas elaborações das experiências de contato com as culturas do Novo Mundo e do Oriente, bem como dos

⁵¹ Karen Armstrong, por exemplo, afirma que, mesmo no Ocidente, antes da Renascença, não haveria uma percepção de “religião” como algo em separado da vida da comunidade, algo destacável dos outros aspectos da vida, do estilo de vida – como diria a palavra em árabe que dela mais se aproxima.

movimentos de reforma religiosa internos ao cristianismo, desde o limiar dos tempos modernos, a aspiração à liberdade religiosa foi central nas lutas políticas por uma nova sociedade. A afirmação dessa liberdade, da vontade de garantir o direito de expressão da diversidade de fé e de confissão, permaneceu no âmago da reivindicação de independência do Estado com relação à igreja, às igrejas, aos credos religiosos que apresentam éticas particulares. Trata-se de um fenômeno mais ou menos geral do mundo moderno e ocidental, mas que apresenta formas diversas e tendências próprias, conforme a história de cada país e suas peculiaridades culturais. Tal questão, que chama a atenção dos filósofos da política, também tem sido objeto de estudo de antropólogos, cientistas sociais e historiadores.

Num trecho da sua famosa conferência, *Politik als Beruf*, Max Weber afirmava entender que o Sermão da Montanha é a tradução da *ética absoluta* do Evangelho, que ele interpretava como sendo uma ética de “tudo ou nada”.⁵² Por exemplo, quanto ao desapego dos bens materiais e das riquezas, o ensinamento evangélico é incondicional e unívoco: “*dê tudo o que possui*”. O político dirá que esse mandamento não passa de uma exigência social irrealizável, absurda, portanto que não se aplica a todos; no entanto, a ética absoluta não se preocupa com a facilidade ou dificuldade de realização do mandamento.⁵³ Weber lembra também outro mandamento evangélico difícil de obedecer, e que parece incompatível com a forma de agir na lógica da ação política: “*Oferece a outra face!*”. Se usarem de violência para contigo, não respondas com violência; se te baterem, não revides; oferece a outra face, sem perguntar por que o outro se acha com direito de te ferir. Ao que o pensador comenta: *Dir-se-á que falta dignidade a essa ética*. E logo completa: *Exceto para o santo*. A não ser que se seja um santo; pois para o santo é possível dar a outra face e manter a dignidade. *É preciso ser um santo, ou ao menos desejar sê-lo e viver como Jesus, como os apóstolos, como São Francisco de Assis e seus companheiros, para que a ética – a da não violência, a do mandamento*

⁵² Weber, Martin Claret, 2008, 113.

⁵³ Weber, Martin Claret, 2008, 113.

evangélico, a ética absoluta – *adquire sentido e exprime certa dignidade. Caso contrário, não a terá.*⁵⁴

Para agir de acordo com as regras do Evangelho, o pacifista terá de depor as armas ou lançá-las longe de si, em respeito ao dever evangélico de não responder à violência com violência. Quando assim fizer, entregará a vida para o inimigo. Aqui temos uma oposição difícil de superar: se a ética do amor, da religião cristã, determina que não se deva resistir ao mal pela força, o político, ou melhor, o agente político, que também é um estrategista militar, responderá, ao contrário, que nos devemos opor ao mal pela força, caso contrário, seremos responsáveis pelo seu triunfo.⁵⁵

Assim se mostra que não só a relação da ética com a política é uma relação sujeita a dilemas e contradições, pois parece haver uma divisão permanente entre, de um lado, a ética da convicção e dos princípios e, de outro, a ética da responsabilidade que é a moral própria da política, na qual se levam em conta as consequências das ações. Mais ainda, persiste uma divisão entre as normas relativas da própria moralidade humana – seja baseada na tradição e nos costumes, seja baseada na razão, nas convicções e nos princípios, no bom senso ou em valores – e aquele outro nível de regras ligadas ao plano da fé, das crenças e do sagrado, da religião. Por isso não se compreende bem a realidade política sem considerar com atenção as relações entre esses diversos níveis de fontes normativas.

Quando se observa a passagem vivida pelo catolicismo no meio do século passado, nos anos em torno do Concílio Vaticano II (1962-1965), do pontificado do papa João XXIII⁵⁶ ao começo do pontificado de Paulo VI,⁵⁷ nota-se uma tendência à transformação da relação entre política e religião na Igreja católica, o que de

⁵⁴ Weber, 2008, 113.

⁵⁵ Weber, 2008, 113.

⁵⁶ João XXIII, ou Ângelo Giuseppe Roncalli (1881-1963), exerceu o pontificado de 1958 a 1963.

⁵⁷ Paulo VI, ou Giovanni Battista Enrico Antonio Maria Montini (1897-1978), exerceu o pontificado de 1963 a 1978.

algum modo interfere na vida política de um país sob forte influência da cultura católica como o Brasil.⁵⁸ Na história da igreja neste último século, João XXIII será talvez lembrado como aquele que, na encíclica *Pacem in Terris* (1963), dirigiu-se a “todos os homens de boa vontade” para elogiar os Direitos do Homem tal como haviam sido estabelecidos em 1948, na Declaração Universal das Nações Unidas.⁵⁹ Embora falando do ponto de vista da visão teológica e doutrinal da Igreja, ao tomar como ponto de partida da sua reflexão aquele documento público, que tem o reconhecimento formal das nações, o papa instaurou então um novo patamar para a relação da Igreja com os Estados, da religião católica com a política concreta no século XX.

Apesar de ter sido um curto período, o pontificado de João XXIII contribuiu para essa relação de modo substancial, sobretudo ao convocar o Concílio. Entre um grande número de assuntos, o Vaticano II tratou da atividade política⁶⁰ e da liberdade religiosa. O passo dado pela encíclica *Pacem in Terris* (1963) seria continuado pela constituição pastoral *Gaudium et spes* (1965), sobre a Igreja no mundo contemporâneo:⁶¹ o desenvolvimento do homem era ali definido como de natureza diferente à da simples acumulação de riquezas. Afirma-se que o estabelecimento de uma ordem mais humana nas relações sociais vale mais que os

⁵⁸ Parece razoável estabelecer uma correspondência desses movimentos da igreja em plano mundial com fenômenos na época vivenciados pela Igreja católica no Brasil, como a experiência da Juventude Universitária Católica, ou da Ação Popular, nos anos 1960, onde se mostrava um impulso de renovação na forma de inserção política dos católicos. Sobre a JUC tem-se a análise de Luiz Alberto G. de Sousa, *A JUC: os estudantes católicos e a política* (1985), e de José Oscar Beozzo, *Cristãos na universidade e na política* (1984), e, sob outro prisma, *Masculino e feminino no imaginário católico*, de Zaira Ary (2000).

⁵⁹ Ver Jacques Rollet (1934), *Religião e política*, 2001; Lisboa, 2002, 134-138.

⁶⁰ Dentro do movimento eclesial de abertura para o engajamento político, que tomava posição ao lado dos pobres e excluídos, destacou-se a chamada Teologia da Libertação, denominação ligada ao teólogo peruano, Gustavo Gutiérrez (1928-), autor do livro *Teologia da libertação* (1971) que se tornaria representativo do movimento, como também a outros teólogos, entre os quais os brasileiros Hugo Assmann (1933-2008) e Leonardo Boff (1938-).

⁶¹ Conferir Rollet, 2002, 134-135.

progressos técnicos. A sociedade política é uma necessidade para o homem, que é um ser fundamentalmente social. Os indivíduos, famílias e grupos diversos que formam a comunidade civil sentem necessidade de uma comunidade mais vasta para a realização do bem comum; por isso, formam uma comunidade política, segundo variados tipos institucionais. A comunidade política existe para o bem comum e nele encontra sua justificação e significação. O bem comum inclui o conjunto das condições de vida social que permitem que os homens, as famílias e os grupos se realizem mais completamente.⁶²

Na sequência da *Pacem in Terris*, entre as manifestações da cúpula da Igreja católica, destaca-se a declaração sobre a liberdade religiosa contida na publicação do Concílio, *Dignitatis humanae*, de dezembro de 1965, onde se reconhece a cada um o direito de *agere segundo a sua consciência e nunca contra ela*, e que a busca da verdade não deve sofrer pressões exteriores. Também após o Vaticano II⁶³, tem-se a *Carta ao Cardeal Roy*, de Paulo VI, texto eclesial importante sobre a responsabilidade política dos cristãos em que se analisam dados sociopolíticos do mundo contemporâneo, reconhecendo-se, entre eles, a aspiração à igualdade e à participação política no quadro de uma sociedade democrática. Naquela Carta se define o valor da política na visão cristã: *A política é uma maneira exigente – mas não a única – de viver o envolvimento cristão ao serviço dos outros*.⁶⁴ E ali se afirma a necessidade de uma verdadeira democracia, com palavras de compreensão e de reconhecimento da realidade e das carências da sociedade moderna. Para contrabalançar a tecnocracia em crescimento, há que inventar formas de democracia que ofereçam a cada homem a possibilidade de informar-se e exprimir-se, comprometendo-se na responsabilidade comum. Os grupos humanos podem transformar-se, pouco a pouco, em comunidades de partilha e de vida. A liberdade, às vezes entendida como reivindicação de autonomia e como oposta à liberdade de outrem, se desenvolverá

⁶² Rollet, 2002, 135-136. Referência à *Gaudium et spes* (número 74).

⁶³ O destaque é feito por Jacques Rollet, 2002, 137.

⁶⁴ *Carta ao Cardeal Roy*, apud Rollet, 2002, 138.

em sua mais profunda realidade humana: a de *comprometer-se e esforçar-se, para construir solidariedades ativas e vividas*.⁶⁵ Eis o caminho indicado: o da liberdade humana, limitada e potencializada pelas solidariedades concretas.

Um ano após o encerramento do Concílio, por ocasião da Páscoa de 1967, Paulo VI publicava a encíclica *Populorum progressio*.⁶⁶ Naquele texto conciso e didático, dividido em declarações sucintas, encontra-se um testemunho ímpar de como a Igreja, no momento do Vaticano II, compreendia de modo ousado e moderno a sua relação com a evolução política do mundo contemporâneo. Ali se expressa o entendimento de que a questão social, em nosso tempo, abrange o mundo inteiro; de que a Igreja está ciente da sua obrigação de pôr-se a serviço, e de ajudar os homens desse tempo na busca do desenvolvimento dos povos, para superar a fome e a miséria, e para convencer da urgência da ação solidária.⁶⁷

A primeira parte da encíclica expõe o que se deve entender por *desenvolvimento integral do homem*. Parte da consideração das aspirações dos homens de libertar-se da miséria, em situações onde se encontram grandes desigualdades e desequilíbrios oriundos do colonialismo; reconhece a tomada de consciência e a legitimidade dos anseios das populações que desejam libertar-se das injustiças de que são vítimas; e aborda os complexos fenômenos que atravessam o mundo contemporâneo, onde *o choque das civilizações tradicionais, as novidades da civilização industrial, o conflito das gerações*, todos esses processos, em conjunto, atingem as bases das tradições e enfraquecem os suportes morais, espirituais e religiosos do passado, podendo levar à tentação de *messianismos fascinantes, mas construtores de ilusões*.⁶⁸

Para contribuir para a orientação da humanidade imersa nesse período do progresso tecnológico global, apresenta-se a

⁶⁵ *Carta ao Cardeal Roy*, número 47; apud Rollet, 2002, 138.

⁶⁶ *Populorum progressio* (1967). Carta encíclica de sua santidade o papa Paulo VI sobre o desenvolvimento dos povos. São Paulo, 2006 (1990).

⁶⁷ *Populorum progressio*, 2006, 5-8.

⁶⁸ *Populorum progressio*, 2006, 13-14.

visão cristã do desenvolvimento, que não se reduz a um simples crescimento econômico, mas se quer integral, no sentido de promover todos os homens e o homem todo, conforme a conhecida definição do padre Lebreton: *Não aceitamos que o econômico se separe do humano; nem o desenvolvimento, das civilizações em que ele se inclui. O que conta para nós é o homem, cada homem, cada grupo de homens, até se chegar à humanidade inteira.*⁶⁹

De um lado, é compreensível que o ser humano deseje progredir, pois cada homem é chamado a desenvolver-se, a crescer, a adquirir novas qualidades, a crescer em humanidade, a valer mais e ser mais. E mais, *toda vida é vocação.*⁷⁰ O crescimento humano não é facultativo, é obrigação. O desenvolvimento pessoal e o desenvolvimento comunitário são uma obrigação, especialmente para o cristão. A solidariedade universal não só é um fato e um benefício, mas um dever, *o resumo dos nossos deveres.*⁷¹ Por outro lado, o crescimento precisa ser informado por uma escala de valores: Tanto para os povos como para as pessoas, possuir mais não é o fim último. Para alcançar, em nível mundial, uma condição mais humana, exige-se um número cada vez maior de *sábios* que realizem uma reflexão profunda em busca de um humanismo novo, que permita ao homem moderno o encontro de si mesmo, pelos valores superiores do amor, da amizade, da contemplação, da oração.⁷²

A ação a empreender deve-se acompanhar da consciência do destino universal dos bens, assim como da limitação social da propriedade e do uso solidário dos rendimentos; pois segundo a norma cristã, *se alguém, gozando dos bens deste mundo, vir o seu irmão em necessidade e lhe fechar as entranhas, não é um bom cristão.*⁷³ O bem

⁶⁹L.-J. Lebreton, *Dynamique concrète du développement*. Paris: Éditions Ouvrières, 1961, 28. *Populorum progressio*, 2006, 16.

⁷⁰ *Populorum progressio*, 2006, 17.

⁷¹ *Populorum progressio*, 2006, 18.

⁷² *Populorum progressio*, 2006, 19-20. Referência a Jacques Maritain: *Les conditions spirituelles du progrès et de la paix*, em *Rencontre des cultures à l'UNESCO sous le signe du Concile oecuménique Vatican II*, Paris, Mame, 1966.

⁷³ Citação do Evangelho de São João, 3, 17. *Populorum progressio*, 2006, 22.

comum tem exigências; todo cidadão está sujeito ao bem comum; o cristão é chamado a servir o bem comum. E em nosso tempo, busca-se o bem comum através da sociedade industrial. A industrialização é necessária ao crescimento econômico e ao progresso, é favorável ao desenvolvimento da humanidade, representa um progresso, pois estimula a disciplina, a investigação e a invenção, e acolhe *o risco prudente, a iniciativa generosa e o sentido da responsabilidade*. Infelizmente, sobre ela se construiu um sistema centrado no lucro, na lei da concorrência, da propriedade privada como direito absoluto, sem limite nem obrigações sociais correspondentes, que levou a um “imperialismo internacional do dinheiro”.⁷⁴ Esse não é um motivo suficiente para atribuir à industrialização os males devidos ao sistema que a acompanham, pois é preciso reconhecer a contribuição da organização do trabalho e do progresso industrial para a obra do desenvolvimento *humano e integral*, tal como antes definido. Nesse mundo da era da industrialização, o trabalho está no centro da dinâmica social e da vida; e se, por vezes, reina uma mística exagerada do trabalho, não há dúvida do seu valor para a afirmação do homem e para a realização do projeto divino. Mas o trabalho apresenta uma ambivalência, pois suas promessas são o dinheiro, o gozo, o poder, e assim, muitas vezes, de um lado, associa-se ao egoísmo, de outro, à revolta. Todavia, o trabalho dos homens afirma a sua dignidade e permite a sua realização plena, contribuindo mesmo para a criação do mundo sobrenatural.⁷⁵

Como se deduz dessa descrição de situações e obrigações, existe uma imensa obra por realizar, e urgente, pois são muitos os homens que sofrem. É preciso fazer um grande esforço, em muitas partes do planeta, para diminuir o sofrimento humano e contribuir para a humanização e a realização do plano divino.⁷⁶ Perseguindo-se metas tão altas e difíceis, compreende-se que

⁷⁴ *Populorum progressio*, 2006, 24.

⁷⁵ *Populorum progressio*, 2006, 25-26. Paulo VI refere-se a M.-D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, 1955.

⁷⁶ *Populorum progressio*, 2006, 26.

possam surgir tentações de utilização da violência, mas a violência não é a boa saída; a insurreição revolucionária costuma gerar novas injustiças, introduzir novos desequilíbrios, provocar novas ruínas; não se pode combater um mal à custa de outra desgraça. Contudo, as injustiças precisam ser enfrentadas com coragem, combatidas e vencidas, e o *desenvolvimento exige transformações audaciosas, profundamente inovadoras*. Reformas urgentes devem ser realizadas.⁷⁷

Parece-me ainda hoje admirável que um pontífice da Igreja de Roma se refira assim, de modo direto e simples, à necessidade de reformar o mundo em prol dos homens que sofrem, sobretudo dos trabalhadores; pensando, muito provavelmente, nas massas trabalhadoras do Terceiro Mundo, onde – em 1967 ainda mais do que hoje, mas ainda hoje – as condições de vida contrastam com as condições da Europa. As reformas dependem de programa e planejamento, pois só a iniciativa individual e o jogo da concorrência não bastam para assegurar o êxito do desenvolvimento. O planejamento pensado deve manter o foco sobre os direitos fundamentais e o bem das pessoas; deve exercer-se a serviço da pessoa humana. Não se trata de substituir o liberalismo das desigualdades e injustiças por uma planificação tecnocrática que esqueça o homem. Porque *o homem só é verdadeiramente homem na medida em que, senhor das suas ações e juiz do valor destas, é autor do seu progresso, em conformidade com a natureza que lhe deu o Criador, cujas possibilidades e exigências ele aceita livremente*.⁷⁸ Por isso, o desenvolvimento humano desejado, que vai além do crescimento econômico, depende do progresso social e, conseqüentemente, a educação de base é o primeiro objetivo. A alfabetização é para o homem o *fator primordial de integração social e de enriquecimento da pessoa e, para a sociedade, instrumento privilegiado de progresso econômico e desenvolvimento*.⁷⁹

⁷⁷ *Populorum progressio*, 2006, 27.

⁷⁸ *Populorum progressio*, 2006, 29.

⁷⁹ *Populorum progressio*, 2006, 30. Paulo VI remete a seu discurso no congresso da UNESCO em Teerã, 1965.

Reafirma-se o valor da família, que continua e deve continuar a ser esse *lugar de encontro de várias gerações que reciprocamente se ajudam a alcançar uma sabedoria mais plena e a conciliar os direitos pessoais com as outras exigências da vida social*. Por outro lado, demonstra-se consciência do problema demográfico, que naquela época se acompanhava de receios e ameaças, bem claros nas expressões como “*baby boom*” e “*explosão demográfica*”. E reconhece que, se encontra na família o apoio primordial, o homem contemporâneo também encontra ajuda em outros grupos e, especialmente, nas organizações profissionais, onde podem conviver pessoas com orientações distintas, sendo condição de nosso tempo o pluralismo de crenças e orientações, o que, resguardados os valores da liberdade e da dignidade humana, pode ser positivo para o desenvolvimento humano desejável.⁸⁰ Além das organizações profissionais, também as instituições culturais – artísticas, intelectuais, religiosas – são relevantes para o desenvolvimento integral dos homens.⁸¹

A segunda parte da encíclica aponta para um desenvolvimento solidário da humanidade. O desenvolvimento integral não se pode realizar sem o desenvolvimento solidário da humanidade. Os povos mais favorecidos têm o dever de praticar a fraternidade humana, como dever de solidariedade, de justiça social, de caridade universal. O futuro da civilização mundial depende do desenvolvimento da fraternidade dos povos.⁸² Para cumprir o dever de assistência aos fracos, o primeiro desafio é a luta contra a fome, ao qual já se notavam algumas respostas no nível da Organização Internacional da Alimentação e Agricultura (FAO).⁸³ Porém a luta contra a fome e a pobreza não basta; não se trata apenas de vencer a miséria, *trata-se de construir um mundo em*

⁸⁰ *Populorum progressio*, 2006, 33.

⁸¹ *Populorum progressio*, 2006, 35. É indicado *L’humanisme intégral*, de Jacques Maritain, e *Le drame de l’humanisme athée*, de Henri de Lubac, de 1944.

⁸² *Populorum progressio*, 2006, 39.

⁸³ *Populorum progressio*, 2006, 40-41.

*que todos os homens, sem exceção de raça, religião ou nacionalidade, possam viver uma vida plenamente humana, livre de servidões. (...)*⁸⁴

Diante dessa grande meta, compete a cada um examinar sua própria consciência e comportar-se para favorecê-la. Somos todos chamados à solidariedade. O supérfluo dos países ricos deve ser posto a serviço dos países pobres. No processo de concretização da solidariedade entre os povos, todos serão beneficiados.⁸⁵ Paulo VI remete à sua “Mensagem ao mundo” publicada em Bombaim, em 1964, quando pedira a organização de um fundo mundial para auxílio das populações carentes, reafirmando a sua urgência, e definindo como *escândalo intolerável qualquer esbanjamento público ou privado, qualquer gasto de ostentação nacional ou pessoal, qualquer recurso exagerado aos armamentos*.⁸⁶ Para atingir tais metas necessárias e urgentes, salta aos olhos como indispensável estabelecer o diálogo entre os que dispõem de mais recursos e os que deles mais carecem; pois a obra comum depende de um grande esforço combinado, no que *estão em jogo a vida dos povos pobres, a paz civil dos países em via de desenvolvimento, e a paz do mundo*.⁸⁷

Seriam ilusórios os esforços de ajuda dos povos pobres por parte dos países ricos, se não forem reordenadas as relações comerciais entre uns e outros, nas quais há muita distorção e que, portanto, devem ser modificadas no sentido de maior equidade. Deve-se ir além do liberalismo; não basta a regra da livre troca para reger as relações entre os povos; é preciso mais justiça nos contratos internacionais; a liberdade das transações só é equitativa quando sujeita às exigências da justiça social.⁸⁸ As convenções internacionais devem ser ordenadas com esse cuidado de justiça, e ainda há fortes obstáculos a vencer, como o nacionalismo e o racismo. Apesar de todos os defeitos e insuficiências do mundo do presente, o papa declara a sua esperança num mundo

⁸⁴ *Populorum progressio*, 2006, 41-42.

⁸⁵ *Populorum progressio*, 2006, 42-43.

⁸⁶ *Populorum progressio*, 2006, 44-45.

⁸⁷ *Populorum progressio*, 2006, 46-47.

⁸⁸ *Populorum progressio*, 2006, 48-49.

solidário, e de que, *sobre as incompreensões e os egoísmos, acabarão por prevalecer uma necessidade mais viva de colaboração e um sentido mais agudo de solidariedade*.⁸⁹ A solidariedade mundial permitirá a todos os povos tornarem-se artífices do seu destino. A doença do mundo é a crise da fraternidade e há um dever universal de caridade e de solidariedade humana.

Entre as situações em que a solidariedade se mostra tão necessária, está o drama dos estudantes no estrangeiro e do acolhimento dos trabalhadores emigrados. O diálogo entre as civilizações há de criar fraternidade. Os povos se aproximarão na busca do desenvolvimento. Os jovens já se põem em movimento para a luta contra a fome, a miséria, a ignorância. A oração de todos pedirá que a humanidade se aplique a corrigir tais males. As pessoas, os grupos sociais e as nações se darão as mãos, *o forte ajudando o fraco a crescer*.⁹⁰ As excessivas disparidades provocam tensões e põem a paz em perigo, por isso, *o desenvolvimento é o novo nome da paz*. Combater a miséria e lutar contra a injustiça é promover não só o bem-estar, mas também o progresso humano e espiritual, portanto, o bem comum da humanidade.

Os povos são os autores e responsáveis do próprio desenvolvimento, mas não o poderão realizar isolados, por isso são importantes os acordos regionais entre os povos mais fracos, para se apoiarem mutuamente e estabelecerem programas comuns. O documento apoia a colaboração internacional e, especificamente, a Organização das Nações Unidas, pois o desenvolvimento dos povos requer *instituições que preparem, coordenem e rejam*, para construir-se uma ordem jurídica universalmente reconhecida. Em favor da paz, para a superação da miséria e da injustiça, a humanidade precisa de uma *autoridade mundial eficaz*.⁹¹

A encíclica se encerra afirmando a esperança num mundo melhor. Tal esperança poderá parecer utópica para os que não percebem o dinamismo de um mundo que deseja viver mais

⁸⁹ *Populorum progressio*, 2006, 50-52.

⁹⁰ *Populorum progressio*, 2006, 56-58.

⁹¹ *Populorum progressio*, 2006, 59-60.

fraternalmente; que, apesar de suas ignorâncias e de seus erros, de suas recaídas na barbárie e andanças fora do bom caminho, mesmo sem consciência, aproxima-se aos poucos do plano do Criador. Nessa caminhada, somos todos solidários.⁹² O apelo final dirige-se aos católicos, aos cristãos e crentes, aos homens de boa vontade, aos homens de Estado e aos sábios.⁹³ Todos são responsáveis e todos são convocados.

⁹² *Populorum progressio*, 2006, 61-62.

⁹³ *Populorum progressio*, 2006, 63-65.

VII

DA CULTURA BRASILEIRA

Temos fome de saber de nós, e grande urgência, porque estamos precisando de nós mesmos, mais do que dos outros. (Clarice Lispector)¹

Neste sétimo capítulo de nossa peripécia de leituras, chamamos a atenção do leitor para realidades que subjazem à política no Brasil, buscando acentuar a consciência dos contatos entre culturas diversas que deram forma ao que nos tornamos, através da história da colonização, do império e das diversas fases da república. Como já foi dito na Apresentação, este é um ensaio sobre política e democracia que só pretende ser uma iniciação ao assunto, um começo de reflexão, que se realiza pela indicação de um caminho de leituras. Com tal propósito, fizemos o seguinte percurso: começamos por pesquisar uma possível origem do preconceito dos filósofos atenienses sobre a política, no mito da caverna de Platão, que até hoje pareceria lançar sua sombra sobre o estado de espírito dos intelectuais e, mesmo, da opinião pública, ante a atividade política e a categoria social dos políticos.² Ainda nas proximidades dos filósofos antigos, reafirmamos como válida, e com admiração, a proposta de Aristóteles, de que o melhor regime político seria o do governo misto, mediano e moderado,³ no qual as alianças representem os interesses diversos existentes no interior da vida da cidade. A seguir, lembramos, em algumas linhas, o caminho central da história do pensamento europeu sobre a boa organização da vida coletiva nos tempos modernos,

¹ “Literatura de vanguarda no Brasil”, in Clarice Lispector et al., *Outros escritos*, 105-107.

² O capítulo I deste livro trata do ensaio de Hannah Arendt sobre a relação entre filosofia e política, que se reporta ao famoso mito da caverna, no livro *A república*, de Platão.

³ Nosso capítulo 2, justamente, trata da concepção aristotélica do governo misto.

quando se afirmou, de modo novo, a aspiração de liberdade;⁴ e logo, também, contribuições que acompanharam a luta pela igualdade, que desencadearia longa polêmica, não só no plano das ideias e utopias, entre ideólogos e acadêmicos, como também entre líderes e militantes, no plano sofrido e complexo das revoluções e das reformas concretas – econômicas, sociais, políticas, em toda a área de influência das ideias do Ocidente.⁵ Assim, a introdução histórica chegou até a reflexão sobre o tempo presente, que compreendemos como o da reinvenção da democracia,⁶ após as experiências traumáticas dos totalitarismos do século XX. E abrimos o caminho de algumas leituras que nos permitem pensar a dimensão ética da política, o sentido político da moral, como a relação entre política e religião. Mas se não nos voltássemos, agora, sobre a realidade própria do Brasil, um livro com tal percurso dificilmente teria sentido de existir, pois acrescentaria apenas um modo peculiar de juntar os temas e as citações ao imensurável conjunto de ensaios, resumos, livros e artigos, técnicos ou de divulgação, de que hoje os leitores dispõem sobre o assunto, nas bibliotecas tradicionais e na rede virtual.⁷ Para que essa iniciação corresponda à sua intenção, precisa desembocar na especificidade da vivência brasileira da democracia.

Reflexões sobre a democracia em geral – em todos os tempos e na modernidade, no Primeiro Mundo e no resto do planeta, fora do nosso contexto de latino-americanos voltados para o Atlântico, foram escritas, inclusive pelos autores estrangeiros antes evocados e, certamente, por muitos outros. Mas mesmo aqueles que, entre eles, mais se aproximaram da nossa realidade – como Claude Lefort e Alain Touraine, cujas

⁴ Ver capítulo 3 deste livro, sobre a evolução moderna das ideias políticas.

⁵ Ver capítulo 4, sobre as aventuras da ideia de igualdade no século XIX.

⁶ Ver capítulo 5, em que nos reportamos às análises de Arendt, Bobbio e Lefort.

⁷ Basta breve consulta na rede virtual para ter impressão da quase infinita oferta de textos disponíveis para qualquer criança apta a acessá-los, independente do valor diverso das muitas publicações.

vozes repercutiram nos capítulos anteriores – não puderam apresentar a percepção de dentro, da vida política latino-americana e brasileira do tempo presente. Para tanto, exige-se primeiro nos reportemos à nossa história em sua longa duração, e àqueles traços de nossa vivência coletiva e da cultura própria que nela se formou. É o que buscaremos realizar, através da exploração de alguns livros escolhidos, quando revisaremos algumas das principais interpretações do Brasil, que expressam a consciência de nossa cultura – como mestiça e vária, múltipla, combinada, que continuou e continua se combinando e mestiçando depois do retrato desenhado nos anos 30 do século XX; e que, mesmo na religião, por muito tempo, predominantemente católica, tornou-se diversa e sincrética; mistura e complexidade que constituem a substância de nossa evolução e realidade, até a experiência de democracia que construímos nestas últimas décadas.

Alguns livros “inventaram o Brasil” – é o que se tem dito, sobretudo, dos três clássicos: *Casa-grande & Senzala* (1933) de Gilberto Freyre (1900-1987); *Raízes do Brasil* (1936) de Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982); e *A formação do Brasil contemporâneo* (1942) de Caio Prado Júnior (1907-1990).⁸ Como inventores do Brasil também poderiam ser contados os trabalhos dos autores modernistas, como *Macunaíma* (1928)⁹ de Mário de Andrade (1893-1945) e o *Manifesto antropófolago* (1928) de Oswald de Andrade (1890-1954), que fizeram parte dessa simbólica *invenção do Brasil*. De modo que, para responder às inquietações que trazemos, seria talvez correto começar por remeter ao que disseram os representantes do movimento modernista que, nos anos 20 do século XX, conclamava os artistas e escritores brasileiros a olharem para o Brasil, para tentarem expressar coisas

⁸ “Os livros que inventaram o Brasil” é o título de um artigo de Fernando Henrique Cardoso, publicado na revista *Novos Estudos Cebrap*, n. 37, SP, novembro 1993, páginas 21-35; texto também publicado como Epílogo de *Pensadores que inventaram o Brasil*, 2013, 263-285. Quase o mesmo fora afirmado por Antonio Cândido, no *Postscriptum* à reedição de *Raízes do Brasil* em 1986.

⁹ *Macunaíma* (1928) tem como subtítulo “um herói sem caráter”, o que se presta a diversas interpretações.

nossas. As sugestões do *Manifesto* de Oswald de Andrade completam-se e encarnam-se na figura central do romance de Mário de Andrade, e ambos, tão distintos quanto possam ser, representam bem o principal do modernismo, exercendo influência sobre a produção intelectual brasileira de seu tempo e do que se lhe seguiu.

É claro que nem aqueles três clássicos fundadores das nossas ciências sociais nem os escritos modernistas surgiram do nada, e se Gilberto Freyre publicou um ensaio sobre Euclides da Cunha (1866-1909), esse tinha suas dívidas em relação a sólidos precursores, seu trabalho tendo sido saudado por Sílvio Romero (1851-1914), cuja obra, apesar das diferenças, foi de grande importância para Antonio Cândido (1918-), que presidiria aos que vieram depois. Por todas essas relações, é preciso reconhecer que as interpretações do Brasil se dão dentro de uma rede de influências que já não é pequena.¹⁰ Mas se tais esforços interpretativos remontam ao século XIX, no XX apresentam uma evolução, com transformação de paradigmas e conceitos, como se aprende com Renato Ortiz, autor que recupera o começo das “interpretações”, mostrando como se foi afirmando o conceito de *cultura brasileira*.¹¹ Entre os primeiros intérpretes, ainda que em domínios distintos, como a história da literatura e a análise dos movimentos messiânicos, ou da situação dos negros no Brasil – como era o caso, respectivamente, dos trabalhos de Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues (1862-1906) –, a interpretação do *atraso* do povo brasileiro se baseava, fundamentalmente, nos aspectos da *raça* e do *meio*, mesmo do *clima*; e neles se expressava, em geral, uma posição ideológica,

¹⁰ Para formar-se uma noção mais clara do conjunto de esforços interpretativos da cultura brasileira, recomendo a coletânea *Um enigma chamado Brasil* – 29 intérpretes e um país, coordenada por André Botelho e Lilia M. Schwarcz, onde se obtém uma lista que abrange um período histórico mais amplo – desde o início do século XIX, e que, mesmo no que se refere ao XX, oferece uma seleção mais completa do que a contida neste capítulo.

¹¹ Ver Ortiz, *Cultura brasileira e identidade nacional*, 2012: “Memória coletiva e sincretismo científico: as teorias raciais do século XIX”, 13 e ss; e “Da raça à cultura: a mestiçagem e o nacional”, 36 e ss.

preconceituosa, pessimista, que ainda se notaria na obra do historiador Oliveira Viana.¹² Numa descendência criativa, o *mito das três raças* originárias, em Gilberto Freyre, sob a influência de Franz Boas (1858-1942), daria um novo sentido à análise da cultura brasileira.¹³

De todo modo, começaremos por revisitar o legado dos três famosos fundadores acima nomeados – Freyre, Buarque de Holanda e Prado Jr., deixando à margem outras análises também reconhecidas como memoráveis e que lhes foram contemporâneas, tais como, para dar um exemplo de trabalho de valor incontestável, os *Tristes trópicos* (1955) de Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Além daquelas obras emblemáticas, mais outros trabalhos e autores – como, especialmente, *O povo brasileiro* (1995) de Darcy Ribeiro (1922-1997) – tornaram-se indispensáveis para a compreensão do que foi e do que é o Brasil, e do processo de sua formação, como da forma que tomaram a cultura e a *convivialidade* brasileira. Parece-me, pois, necessário entrevistê-los, embora brevemente, para poder sugerir, ainda que hipoteticamente, a existência de uma “vocação política” nossa, do Brasil enquanto povo.

E assim, nessa sequência de textos escolhidos, serão feitos alguns registros, embora resumidos, sobre *Brasil país do futuro* (1941) de Stefan Zweig (1881-1942), como sobre *Bandeirantes e pioneiros* (1943) de Vianna Moog (1906-1988), *Brasil, terra de contrastes* (1957) de Roger Bastide (1898-1974), e *Formação e problema da cultura brasileira* de Roland Corbisier (1914-2005), nomeando-se de passagem *Os donos do poder* (1958) de Raymundo Faoro (1898-1974), *O caráter nacional brasileiro* (1954) de Dante Moreira Leite (1927-1976) e *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional* (1962) de Fernando Henrique Cardoso (1931-).

¹² Nesse período histórico, Manoel Bonfim foi a voz dissonante, com uma visão que anunciava as análises do século XX.

¹³ Ver Ortiz, *Cultura brasileira e identidade nacional*, 2012: “Memória coletiva e sincretismo científico: as teorias raciais do século XIX”, 13 e ss; e “Da raça à cultura: a mestiçagem e o nacional”, 36 e ss.

Reconheço que a seleção é restrita, incompleta e, mesmo assim, os autores serão brevemente apresentados, às vezes apenas aludidos, sem ser alvo da análise mais demorada que suas obras mereceriam, mas foi o viável, dadas as intenções deste livro. Por tal caminho abreviado, a meta é revisar o que se tem escrito das características, qualidades ou defeitos, em sentido amplo, *morais*, mais ou menos coletivas, reais ou míticas, positivas ou negativas, que foram constituindo a nossa identidade cultural. Pois uma vocação só pode ser *ouvida* por um sujeito, portador de uma identidade. A perspectiva da história cultural brasileira, dessa construção de caráter antropológico, possibilita julgar melhor os eventos do presente e, assim, *ouvir* melhor as provocações para o futuro, em relação com a nossa identidade e a nossa vocação política. Com tal trajeto, espero contribuir para que se consiga formar uma visão própria, da especificidade da vida social e política brasileira, posta em relação com a história de longa duração e com a evolução dos brasileiros para a democracia. Só a partir da tentativa de compreensão dos traços significativos e marcantes dos processos atravessados pelo nosso povo ao longo de muitas gerações, das combinações de influências que formaram nossa cultura, espero que possamos nos sentir preparados para responder melhor às questões da realidade atual.

Da casa-grande e da senzala de Gilberto Freyre

Em *Casa-Grande & Senzala* (1933) de Gilberto Freyre, encontra-se um retrato vivo da experiência cultural brasileira pelo viés da família patriarcal vivida nos trópicos, marcada pela escravidão. Naquele livro, o ex-menino do engenho relata, quase como num romance, com laivos do gênero memorialista, as recordações e os segredos da casa rural ligada à produção do açúcar, analisando os traços predominantes da forma que tomou o tronco básico de nossa cultura familiar, pela combinação e a mistura das três etnias básicas que o constituíram – a herança indígena, o aporte lusitano e a marca africana –, base que seria depois acrescida e incrementada por tantas outras imigrações e

influências, de outras origens europeias e ainda mais longínquas, como é evidente no Sul do Brasil.

Em seu ensaio “Gilberto Freyre – Uma introdução a *Casa-Grande & Senzala*”,¹⁴ Darcy Ribeiro diz o essencial e, no meu entender, não deixa quase nada por dizer sobre a grande obra de Gilberto Freyre. Começa por lembrar os elogios que o livro recebeu desde o seu lançamento, por parte de grandes vultos da intelectualidade brasileira, tão distintos como Guimarães Rosa, o grande estilista criador de *Grande sertão: veredas*, para quem o estilo de Freyre por si só obriga à admiração,¹⁵ ou Anísio Teixeira, o pensador da educação pública no Brasil moderno, que pedia para o autor de *C-G&S*¹⁶ o reconhecimento da grandeza que o futuro deveria reconhecer, porque *ficamos mais brasileiros com a sua obra*;¹⁷ e também do mestre fundador da sociologia brasileira, Fernando de Azevedo, para quem devemos a Gilberto Freyre *um pouco do que somos e muito do que sabemos*.¹⁸ Também para Jorge Amado o surgimento de *CG&S* foi uma *explosão de deslumbramento*,¹⁹ pois um livro de estudos do Brasil, bem escrito como aquele, era coisa nunca vista; e com isso concordava o crítico Astrojildo Pereira, para quem *CG&S* aconteceu como algo *explosivo e insólito*, realmente novo, sendo *um livro de ciências escrito numa linguagem de timbre inusitado, numa linguagem atrevidamente nova, mas muito nossa*.²⁰

O igualmente genial e crítico Darcy Ribeiro juntou-se a tão importantes admiradores, afirmando que Gilberto Freyre

¹⁴ Darcy Ribeiro: *Gentidades*, 2011 (1ª ed., 1997), 9-86. Este ensaio de Darcy Ribeiro sobre a obra de Gilberto Freyre corresponde ao prólogo à edição de *CG&S* pela Biblioteca Ayacucho de Caracas, Venezuela, em 1977, e foi publicado pela primeira vez pela L&PM em 1979.

¹⁵ Ribeiro, 2011, 9.

¹⁶ Seguindo o exemplo de Ribeiro, passaremos a indicar assim o título da obra de Freyre.

¹⁷ Ribeiro, 2011, 10.

¹⁸ Ribeiro, 2011, 10.

¹⁹ Ribeiro, 2011, 11.

²⁰ Ribeiro, 2011, 12.

escreveu, de fato, a obra mais importante da cultura brasileira.²¹ Em sua opinião, sem *CG&S*, seríamos outros.²² Mas, ainda que afirmasse como inegável a grandeza do livro, por seus aspectos histórico-literários, alertava o leitor que não se deixasse enganar quanto ao aspecto científico da obra. Não que o negue, pois reconhece em *CG&S* a combinação bem feita do estudo científico com a criação literária, e afirma, expressamente, que o fato de Freyre *atender a dois amores, ao saber e à arte, não invalida a obra*.²³ Assim, pois, se o apresentador crítico aponta as ocasiões em que o entusiasmo do *novelista* afetaria o discurso do *antropólogo*, não deixa de salientar a força com que as páginas de *CG&S* expressam o que foi o Brasil através dos séculos, no esforço de construir-se a si próprio, na contramão do projeto que lhe era imposto,²⁴ resultando *em engendrar um povo inteiro*.²⁵ *CG&S* é uma monografia de caráter etnográfico que busca dizer o que o engenho de açúcar do Nordeste brasileiro deve ter sido, de 1600 a 1800.²⁶ Mas *Casa-Grande & Senzala*,²⁷ a rigor, não pode ser considerado um estudo de comunidade, segundo as praxes da antropologia moderna, tanto pela amplitude do seu objeto de estudo, de dimensões regionais, e seu tema se situa no passado e, assim, não possibilita observação direta,²⁸ quanto, também, porque

²¹ Ribeiro, 2011, 10.

²² Ribeiro, 2011, 11.

²³ Ribeiro, 2011, 20.

²⁴ O projeto da metrópole europeia para o Brasil era o de simplesmente produzir lucros, fosse através do açúcar, do ouro, ou do café.

²⁵ Ribeiro, 2011, 26.

²⁶ Ribeiro, 2011, 29. Darcy atribui esse traço do trabalho de Freyre – o desinteresse pela teoria – à influência do seu mestre nos Estados Unidos, Franz Boas.

²⁷ Bom lembrar que, na opinião de Darcy Ribeiro, *CG&S* e *Sobrados e mocambos* compõem um só livro e deveriam sempre ser publicados juntos. Ribeiro, 2011, 41.

²⁸ Ribeiro, 2011, 33.

o seu objeto de estudo continua vivo em seus descendentes, entre os quais se inclui o próprio autor da obra.²⁹

Darcy Ribeiro vê surgirem ali, *redivivos, os variados avós índios, negros, lusitanos e, por via desses, mouros, judeus e orientais que plasmaram o brasileiro com suas singularidades de gente mestiça de todas as raças e de quase todas as culturas, além da aquinhoada de bens trazidos de toda a Terra.*³⁰ A propósito dessa diversa origem, o autor nota que Freyre salientou a influência dos mouros e maometanos na formação brasileira,³¹ mas fez um retrato caricaturesco da presença do judeu em nossa formação,³² assim como soube acentuar a importante marca do negro africano em nossa cultura,³³ mas fez uma apresentação insatisfatória da presença indígena,³⁴ no que seria uma exceção a sua análise do *papel desenraizador do jesuíta.*³⁵

Por sua parte, na apresentação intitulada “Um livro perene”, escrita para a edição de *Casa-Grande & Senzala* em 2003, Fernando Henrique Cardoso relembra que Gilberto Freyre desde o início se sabia um clássico, e reafirma, com Darcy Ribeiro, que a obra de 1933 continuará a ser lida no novo milênio. Assim como outros estudiosos, reconhece que Gilberto Freyre associa gênio e contradição, o talento inovador do analista ousado e certo conservadorismo, que pode ser atribuído à condescendência cúmplice do filho de sua terra, que beira o saudosismo do passado coletivo. No entanto, as descrições e análises da família brasileira contidas em *Casa-Grande & Senzala* – da família que surgiu e se tornou tradicional no Brasil, tal como se manifestou no Nordeste, ligada à cultura do engenho, mas que apresenta

²⁹ Ligado a este último fato existiria na análise freyreana um tom nostálgico *de senhor de engenhos e de escravos*, ou seja, certo saudosismo permeando as descrições. Ribeiro, 2011, 35.

³⁰ Ribeiro, 2011, 44.

³¹ Ribeiro, 2011, 46.

³² Ribeiro, 2011, 47.

³³ Ribeiro, 2011, 61.

³⁴ Ribeiro, 2011, 48 e ss.

³⁵ Ribeiro, 2011, 53.

traços similares em todo o País, sobretudo nas áreas rurais – são bem documentadas, acompanhadas de muita pesquisa, de modo que se tornam insubstituíveis para o registro e a compreensão da nossa evolução histórica, sobretudo no que se refere ao importante papel do indígena e do negro, e, ainda mais especificamente, da mulher índia e da mulher negra, na intimidade da família brasileira.

Portanto, não é por nenhuma crítica que se possa fazer ao método usado, ou às teses contidas na análise de Freyre, que aqui deixaremos a indicação de sua leitura sem analisar seu texto no detalhe; mas por ser *CG&S* um estudo que enfoca a história da vida privada e íntima, da vida afetiva, sensual, mesmo sexual, da família patriarcal brasileira em sua formação, o que, certamente, faz o pano de fundo da vida política, e não está desligado do modo de ser cidadão brasileiro, mesmo da forma negativa de ser ou não ser cidadão no Brasil, sendo como que o seu avesso; mas que não o constitui, especificamente, enquanto ser político.

Do homem cordial de Sérgio Buarque de Holanda

Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o “homem cordial”. (Raízes do Brasil, 146)

Se o retrato quase mítico da história da família brasileira em *C-G&S* ainda não foi suficiente para entendermos nossa vocação enquanto povo e país, por outro lado, em *Raízes do Brasil* (1936) de Sérgio Buarque de Holanda, sobretudo através da sua famosa descrição do brasileiro como *homem cordial*, parece-nos chegar mais próximo à resposta que buscamos. Ali se vislumbra uma visão que, mesmo se aberta para correções e críticas, convida a pensar a relação entre a casa e a cidade, a *oikos* e a *polis* brasileiras; aliás, ali se mostra como, no Brasil, dificilmente se separam a casa e a cidade, analisadas sob uma luz ao mesmo tempo sociológica e histórica. Por suas características, parece-me

que o retrato do Brasil feito por Sérgio Buarque de Holanda interessa de modo muito particular aos propósitos deste ensaio.³⁶

Em sua apresentação à edição de 1967 de *Raízes do Brasil*, Antonio Candido³⁷ oferecia um breve resumo das diferenças de mensagem política existentes entre os três grandes livros “fundadores do Brasil”. Indo além da historiografia existente anteriormente – como a obra de Oliveira Vianna, ainda muito marcada por preconceitos ideológicos –, os três clássicos, segundo o grande crítico, conseguiram exprimir a mentalidade de *radicalismo intelectual e análise social* surgida após a Revolução de 1930, mentalidade que sobreviveu mesmo às vicissitudes sofridas pela liberdade de pensamento durante o período do Estado Novo.³⁸

Tendo sido influenciadas por diferentes paradigmas científicos, cada uma dessas três obras realizaria essa expressão de um modo distinto, e, assim, a sua análise toma um diferente sentido político. Para Antonio Candido, *Casa-Grande & Senzala*, com sua oscilação entre posições conservadoras e progressistas, representa uma “etapa avançada do liberalismo das classes dominantes brasileiras”, enquanto *Formação do Brasil contemporâneo* pratica um “fecundo marxismo à brasileira”; e *Raízes do Brasil*, cronologicamente entre eles, aparece como uma obra *sui generis*, no qual se expressaria um veio menos conhecido do pensamento político-social brasileiro, que se pode chamar de “radicalismo das classes médias” – no caso, um radicalismo voltado para o povo,³⁹

³⁶ *Raízes do Brasil*, 16ª edição, Companhia das Letras, 2010.

³⁷ Antonio Candido, mais exatamente: Antonio Candido de Mello e Souza, nascido em 1918 no Rio de Janeiro, é um dos intelectuais – sociólogo, crítico e teórico da literatura – de maior e mais longa influência no mundo universitário brasileiro.

³⁸ A. Candido, “O significado de ‘Raízes do Brasil’”, apresentação à edição de 1967; reed. 2010, p. 9.

³⁹ Pelo que Buarque de Holanda pode ser visto como o primeiro pensador brasileiro a abandonar a posição “ilustrada” ou “iluminista”, segundo a qual caberia aos intelectuais, políticos e governantes orientar a ação do povo, para passar a afirmar que o próprio povo pode cuidar do seu destino.

pelo que o autor de *Raízes do Brasil* pode ser visto como um “radical democrático”.⁴⁰

Seja como for que se entenda a significação política do trabalho de Buarque de Holanda; seja como for que se reaja ante as suas referências teóricas; entre as três grandes apresentações fundadoras que delinearão o retrato do Brasil moderno, nos anos 30 do século XX, embora sendo a mais breve, a apresentação de Holanda parece-me intuir de modo certo o segredo profundo da cultura brasileira.

O conceito de *cordial*, ali usado para diagnóstico do homem brasileiro como *homem cordial* – central na análise do livro, onde constitui um capítulo⁴¹ –, embora suscite contestações e dúvidas, desafia para distinções e compreensões muito importantes. Em nota do capítulo intitulado, justamente, *O homem cordial*,⁴² Buarque de Holanda começa por esclarecer que não inventou a expressão, nascida da pena do escritor Ribeiro Couto⁴³ em carta dirigida a Alfonso Reyes,⁴⁴ por este inserida em sua publicação *Monterrey*. Diz a nota: “Não pareceria necessário reiterar o que já está implícito no texto, isto é, que a palavra ‘cordial’ há de ser tomada, neste caso, em seu sentido exato e estritamente etimológico, se não tivesse sido contrariamente interpretada em obra recente de autoria do senhor Cassiano Ricardo,⁴⁵ onde se fala no homem cordial dos aperitivos e das

⁴⁰ A. Candido, *Postscriptum*, apresentação a *Raízes do Brasil*, 1986; reed. 2010, p. 23-24.

⁴¹ B. de Holanda, 2010, Cap. 5, 139-151.

⁴² B. de Holanda, 2010, nota 6, 204.

⁴³ Ribeiro Couto (1898-1963), além de jornalista e diplomata, deixou respeitável obra de escritor em poesia e em prosa, da qual a mais famosa talvez seja o romance *A cabocla*.

⁴⁴ Escritor mexicano que viveu entre 1889 e 1959, Alfonso Reyes Ochoa foi diplomata, havendo representado o México no Brasil nos anos 1930, antes da edição de *Raízes do Brasil*. Nascido na cidade de Monterrey, *Sol de Monterrey* é o título de um de seus livros de poesia. O autor também foi pródigo em ensaios e memórias, tendo escrito sobre a cultura brasileira: *El Brasil y su cultura* (1944).

⁴⁵ Cassiano Ricardo Leite (1895-1974), ensaísta e poeta com certa proximidade do movimento modernista e das vanguardas poéticas; fez parte da Academia Brasileira de Letras desde 1937.

‘cordiais saudações’, ‘que são fechos de cartas tanto amáveis como agressivas’, e se antepõe à cordialidade assim entendida como o ‘capital sentimento’ dos brasileiros, que será a bondade e até mesmo certa ‘técnica da bondade’, ‘uma bondade mais envolvente, mais política, mais assimiladora.’”

Feito esse esclarecimento, para marcar a diferença entre as ideias sustentadas pelo poeta acima nomeado e as sugestões contidas no seu trabalho, o autor julga necessário esclarecer que, com a expressão “cordialidade”, não inclui os juízos éticos e as intenções apologéticas que atribui ao (ou que lhe atribui o) colega, que falava em “bondade” ou em “homem bom”. Holanda observa que a *cordialidade*, por ele atribuída aos brasileiros, é estranha a todo formalismo e convencionalismo social, mas não abrange apenas sentimentos positivos e de concórdia, pois a inimizade pode ser tão “cordial” como a amizade, no sentido de que uma e outra nascem do *coração* ou, dito de outro modo, procedem da esfera do íntimo, do familiar, do privado. Pois quando a amizade abandona o âmbito circunscrito pelos sentimentos privados ou íntimos, passa a ser benevolência, desde que a imprecisão vocabular admita maior extensão do conceito; e quando a inimizade, sendo pública ou política, não for *cordial*, deverá ser chamada de hostilidade.⁴⁶

Convido o leitor a acompanhar aqui, no detalhe, o quinto capítulo do livro de Buarque de Holanda, onde o autor começa por afirmar não existir uma gradação, mas uma descontinuidade – ou, mesmo, uma oposição – entre o círculo familiar e o Estado. Essa afirmação é um pressuposto, e pode servir como chave de interpretação e de compreensão do capítulo e do livro, quando Holanda afirma que, no Brasil, o homem *cordial*, ligado às relações afetivas e aos fortes elos de família, toma dianteira sobre o homem civil, isto é, precede ao cidadão, ao indivíduo consciente de ser membro de um Estado.

Para ilustrar a separação entre o círculo familiar e o Estado, Buarque de Holanda remete à reflexão sobre aquela cena

⁴⁶ Buarque de Holanda lembra nesse ponto a distinção entre inimizade e hostilidade feita por Carl Schmitt, a que já tive oportunidade de me referir, no pequeno texto sobre *Políticas da amizade*, de Jacques Derrida, em *Ó meus amigos, não há amigos!* Reflexão sobre a amizade, 2010.

ímpar que abre as portas da questão – das relações entre a família e a cidade – na história da filosofia ocidental, no meio do evento da tragédia grega; porque lhe parece, e com ele concordo inteiramente, que ninguém exprimiu com mais intensidade do que Sófocles⁴⁷ a oposição, mesmo a incompatibilidade fundamental entre os dois princípios – ou seja, o princípio que orienta a família e o que rege a cidade, o das obrigações familiares e o das leis do Estado.

Mais uma vez na história do espírito, a tragédia sofocliana de *Antígona* é dada como referência para entender o caráter conflitivo da decisão ética e da condição humana; a alternativa e conflito existentes entre a ordem da família e a da cidade, entre o indivíduo e o Estado, entre as razões do coração e as da razão. Creonte encarna a noção abstrata, impessoal, da cidade, em oposição a essa realidade concreta e tangível que é a família,⁴⁸ cuja tábua de valores é encarnada por Antígona, que, em nome dos laços de sangue e das leis não escritas, dos antepassados e dos deuses lares, ousa desobedecer às ordens do príncipe, a fim de sepultar seu irmão Polinice.⁴⁹

Alegra-me reencontrar tais afirmações nesse belo texto brasileiro que, em 1936, refazia a evocação originária, a referência fundadora, que continuaria a repetir-se ainda nos anos mais

⁴⁷ Sófocles (496-406 a.C.), dramaturgo grego excepcional que, junto a Ésquilo e Eurípides, formou o trio mais importante de autores da Tragédia grega antiga. De sua obra sobram sete grandes peças dramáticas onde se apresentam os trágicos destinos da família dos Labdácidas, de Tebas – em especial, Édipo Rei e Antígona, de que aqui se trata.

⁴⁸ Buarque de Holanda, 2010, 141.

⁴⁹ Também já tive ocasião de expressar-me sobre a lição de humanidade contida na tragédia *Antígona*, de Sófocles, seja em exposições orais – como no II Seminário Nacional sobre a Presença da Mulher na Literatura, em Porto Alegre, agosto de 1988; no encontro do grupo de leitura riverense, As Virginianas, em Santana do Livramento, em 1998; bem como em inúmeras situações de aula, em meu tempo de professora universitária, na Furg, desde 1992, e depois, na Unisc, até 2011 –, ou seja em pequenos trechos de *Ética e utopia* (1985/2006), *O exemplo de Antígona* (1999), *Violência ou não violência* (2000-2002) ou *As mulheres e a mudança dos costumes* (2008) – especialmente, no capítulo VIII deste último: “A propósito de Antígona: significação do mito e interpretações”, 117-155.

tardios do século XX, até hoje, apoiada em tão longa tradição, na história da filosofia prática como na da teoria da arte e da literatura. Para o autor, como pensamos muitos, *o conflito entre Antígona e Creonte é de todas as épocas e preserva-se sua veemência em nossos dias.*⁵⁰

Holanda lembra que as transformações por que passou o mundo do trabalho nos últimos séculos atingiram o cerne da relação entre família e cidade, afetando os valores que imperam em cada uma dessas esferas da existência humana. Em nosso tempo, no tempo da indústria e da tecnologia, algo se interpõe entre ambas, uma vez que as famílias atravessam fortes transformações, ante as novas exigências das condições de vida. Na percepção do autor – que, é bom lembrar, escreve a partir da realidade das primeiras décadas do século XX –, as famílias pareciam tender a desaparecer, de modo que às vezes os pedagogos e psicólogos da atualidade⁵¹ são levados a pensar que a educação familiar deva ser apenas uma preparação para a vida em sociedade, fora da família.⁵² Olhando a questão após quase um século, pode-se dizer que, antes que a destruição da família, as grandes transformações ocorridas causaram uma reformulação de papéis e costumes – mas esse é assunto controvertido que não está no centro das preocupações deste ensaio.

Em nosso tempo – e mesmo que Buarque de Holanda falasse nos idos dos anos 30, ainda hoje se pode afirmar o mesmo de “nosso tempo” – pareceriam triunfar *certas virtudes antifamiliares*,⁵³ ou seja, as que se encontram no espírito de iniciativa pessoal e de concorrência entre os cidadãos, na competitividade que se deseja impor como regra. O autor vê bem que a transformação da família tem a ver com o desenvolvimento urbano, uma vez que a família patriarcal, que imperava desde muito tempo nas situações do Brasil rural, foi atingida pelo

⁵⁰ Passarei a usar as iniciais para o nome de Sérgio Buarque de Holanda: SBH, 2010, 141.

⁵¹ Vale lembrar que SBH publica em 1936 a primeira edição da obra.

⁵² SBH, 2010, 143.

⁵³ SBH, 2010, 143-144.

crescimento das cidades, e também pelo fenômeno da expansão dos meios de comunicação, que colaboram para atrair as áreas rurais para a esfera de influência das cidades, acarretando um desequilíbrio social *cujos efeitos permanecem vivos ainda hoje*.⁵⁴

Buarque de Holanda afirma que, na experiência brasileira, foi incomum contar com um sistema administrativo e um corpo de funcionários dedicados a interesses objetivos, fundados em interesses de caráter coletivo e geral. Ao longo da nossa história, ao contrário, tem ocorrido o predomínio constante dos interesses particulares, cujo ambiente próprio é o dos círculos fechados e ordenados de modo pessoal, como o da família.⁵⁵ Foi dentro da família onde mais se exprimiu a nossa sociedade em formação. Uma das consequências desse fato, do predomínio do núcleo familiar na sociedade brasileira, foi que as relações criadas na esfera doméstica serviram de *modelo obrigatório* das demais composições sociais no Brasil. E mais, enfatiza o autor, isso vai ocorrer mesmo onde instituições democráticas pretendem superar o *ethos* e a lógica familista e personalista, instaurando princípios mais neutros, ou seja, não particularistas.⁵⁶

Nesse ponto do texto é onde se lê a famosa afirmação destacada acima como epígrafe: *Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o “homem cordial”*.⁵⁷ As virtudes muitas vezes louvadas pelos estrangeiros que visitaram o Brasil em vários momentos de sua história – gentileza no trato, hospitalidade, generosidade, a porta e a mesa abertas, segundo Holanda e, mais uma vez, tendo a concordar com ele, podem ser considerados como traço do *caráter brasileiro*; pelo menos no sentido de que permanece forte a influência dos modos de convívio humano trazidos do meio rural e patriarcal.⁵⁸ Está explícito – viu-se acima – que, por *cordialidade* o

⁵⁴ SBH, 2010, 145. É interessante como podemos conservar esse final de frase em 2013, do mesmo modo como o autor a escreveu em 1936.

⁵⁵ Consultar SBH, 2010, 146.

⁵⁶ Conferir SBH, 2010, 146.

⁵⁷ *Raízes do Brasil*, 16ª edição, Companhia das Letras, 2010, 146.

⁵⁸ Ver SBH, 146-147.

autor não deseja significar boas maneiras ou civilidade, mas sim um *fundo emotivo rico e transbordante*. Na civilidade há algo de coercitivo que se exprime em mandamentos e regras que tendem a *ritualizar-se*.⁵⁹ Segundo Buarque de Holanda, o povo brasileiro rejeita a noção ritualista da vida e tende a mover-se levado pela espontaneidade, tanto que se pode dizer que a forma mais comum de convívio social no Brasil é mesmo o contrário da polidez.

Não se estaria afirmando um paradoxo? Não há aí uma contradição? O brasileiro médio seria um *homem cordial*, embora não polido? Elevando a interpretação para um plano existencial, o autor interpreta que, para o *homem cordial*, tal como se encontra entre nós, brasileiros, a vida em sociedade é uma libertação do *pavor que ele sente em viver consigo mesmo*; uma espécie de fuga da necessidade de apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência. Como se esta se identificasse com *um viver nos outros*.⁶⁰ Por isso não suportamos o clima de reverência prolongada ante um superior. Admitimos fórmulas de reverência, mas somente enquanto não impeçam a possibilidade de um convívio mais informal, mais familiar. Enquanto em outros povos se manifesta uma tendência ao ritual e ao respeito, entre nós, em geral, predomina o desejo de espontaneidade, e de estabelecer um convívio mais íntimo, familiar.⁶¹

Holanda aponta que esse fato sobressai, inclusive, quando se compara o modo brasileiro de comportamento com os hábitos portugueses que, no entanto, em outros aspectos nos são tão próximos. O autor refere um exemplo interessante do plano da linguagem: o gosto brasileiro pelo emprego de diminutivos: a terminação em “inho” serviria para nos familiarizar com as pessoas ou os objetos e, ao mesmo tempo, para lhes dar relevo; seria uma maneira de torná-los mais acessíveis aos sentidos e de

⁵⁹ Holanda dá o exemplo da cultura japonesa, onde os rituais de cortesia e comportamento são bem rígidos, como o contrário da tendência própria da cultura brasileira.

⁶⁰ Conferir SBH, 2010, 147.

⁶¹ Ver SBH, 2010, 148.

*aproximá-los do coração.*⁶² A essa ordem de manifestações também pertence a tendência para a omissão do nome de família no tratamento social, pois no Brasil em geral prevalece o uso do nome individual, de batismo – ou seja, o prenome, uso que nos viria da herança portuguesa, mas que entre nós se acentuou ainda mais. Holanda sugere a interpretação de que o uso do prenome importa abolir psicologicamente barreiras determinadas pelo fato de existirem famílias diferentes e independentes umas das outras. Corresponderia à atitude natural aos grupos humanos que, aceitando uma *disciplina da simpatia, da “concordia”*, repelem a disciplina do raciocínio abstrato, as disciplinas que não se fundamentem nas comunidades *de sangue, de lugar ou de espírito.*⁶³

O desconhecimento de qualquer forma de convívio que não seja ditada por uma ética de fundo emotivo representa um aspecto da vida brasileira que raros estrangeiros chegam a compreender; e essa maneira de ser é tão nossa que não desaparece sequer nos tipos de atividade que devem alimentar-se normalmente da concorrência.⁶⁴ Com peculiar nitidez, esse fenômeno se manifesta, no Brasil, também nas formas de religiosidade. Pelo predomínio da afetividade, da espontaneidade e da informalidade, o catolicismo brasileiro permite *tratar os santos com uma intimidade quase desrespeitosa* que parece estranha aos estrangeiros. Algumas formas de culto que se popularizaram no País têm raízes nas tradições populares da península ibérica e da

⁶² Conferir SBH, 2010, 148.

⁶³ SBH se refere a Tönnies (1855-1936), sociólogo alemão que, em sua obra principal, *Comunidade e Sociedade* (1887), estabeleceu distinções que marcaram a sociologia da época. As categorias de parentesco, de vizinhança, de amizade, lembradas na nota correspondente, são relações intersubjetivas e que incluem sentimentos, próprias do nível das “comunidades”, quando no plano das “sociedades” ocorrem associações formais movidas por objetivos, metas e interesses comuns. As distinções do pensador da Escola de Frankfurt, Axel Honneth (1949-), entre as esferas de reconhecimento – do afeto, da lei e da solidariedade –, parecem-me complementar as distinções do seu compatriota do século passado.

⁶⁴ Holanda, 2010, 148. SBH relata o caso de um homem de negócios norte-americano que ficou muito surpreendido por ver que no Brasil, como na Argentina, para conquistar um cliente precisava *fazer dele um amigo*.

época medieval, mas entre nós tomaram outro colorido, receberam outras influências, da cultura indígena como da cultura africana. Mesmo o Cristo, Nossa Senhora e os santos não aparecem como entes privilegiados e eximidos de sentimento humano. Deus é um amigo familiar, doméstico, próximo. O que representa tal atitude é uma transposição, para o domínio do religioso, do *horror a distância*, que, segundo Sérgio de Holanda, tem constituído o traço mais específico do espírito brasileiro. No Brasil, o rigorismo do rito se afrouxa e se humaniza.⁶⁵

Ao contrário do que ocorreria no mundo anglossaxão, o nosso sentimento religioso teria sido afrouxado por um culto sem obrigações, sem rigor, intimista e familiar – a que se poderia chamar, de modo amplo, como “democrático” –, um culto que dispensa esforço e diligência.⁶⁶ Assim, criou-se no Brasil uma religiosidade mais atenta ao colorido e à pompa exterior das cerimônias do que ao seu sentido íntimo, talvez incapaz de produzir uma moral social muito forte.⁶⁷ Viajantes que visitaram o Brasil nos tempos da Colônia descreveram o ambiente dos rituais religiosos no Brasil, que tinham mais o colorido de uma festa do que o ambiente de concentração espiritual. Um deles tentou a sua interpretação: “É que o clima não favorece a severidade das seitas nórdicas. O austero metodismo ou o puritanismo jamais florescerão nos trópicos”.⁶⁸ Em todo caso, parece incontestável que os valores *cordiais* e as formas concretas e sensíveis da religião encontraram entre nós um terreno propício

⁶⁵ Ver SBH, 2010, 149.

⁶⁶ SBH faz menção ao caso de Dom Vital de Oliveira, que encontrou muita oposição por seu “excesso de zelo”.

⁶⁷ Holanda lembra que a “pouca devoção” dos brasileiros e brasileiras já fora registrada por cronistas desde os tempos da Colônia, e que, neste sentido, registram-se também observações de Auguste Saint-Hilaire, em 1822: “Ninguém se compenetra do espírito das solenidades” ... “Os homens mais distintos delas participam apenas por hábito, e o povo comparece como se fosse a um folguedo”.

⁶⁸ Conferir SBH, 2010, 151.

e se acomodaram bem a outros aspectos de nosso comportamento social.⁶⁹

Da formação do Brasil segundo Caio Prado Jr.

Em *Formação do Brasil contemporâneo* (1942), Caio Prado Júnior, por sua vez, escolhe para foco central de suas análises da cultura brasileira o último período da colonização, ou seja, o momento final da história do Brasil Colônia, e começa por descrever as bases geográfico-demográficas e econômico-sociais que influenciaram o desenvolvimento histórico do País. No início da obra, define a questão central de sua pesquisa, que é descobrir o *sentido* da formação brasileira, o que busca decifrar ao recuperar o sentido da colonização. Nessa procura, Prado Jr. centraliza a sua atenção sobre o período da passagem do século XVIII para o XIX, levando dali os fios da análise até os períodos anteriores da colonização portuguesa do Brasil, oferecendo uma visão orgânica e dinâmica daqueles três séculos de nossa história. Começa por lembrar o inegável caráter mercantil da colonização portuguesa na região tropical da América do Sul, comparando-a com o processo de povoamento pelos colonos *quakers* ou puritanos, nas regiões temperadas das colônias inglesas da América do Norte. Nisso percebemos certa afinidade de interpretação, apesar das diferenças de paradigmas, com a análise contida no livro do escritor sul-rio-grandense Vianna Moog *Bandeirantes e pioneiros* (1943), publicado na mesma época, onde se afirmava que as diferenças de desenvolvimento entre o país anglo-americano e o nosso poderiam ser explicadas como oriundas das diferenças entre as concepções do trabalho, próprias das diferentes orientações religiosas, comparando o catolicismo ibérico transplantado para o Brasil e o protestantismo enraizado na América do Norte.⁷⁰

⁶⁹ SBH, 2010, 151.

⁷⁰ A façanha de ambos mostra também afinidades, apesar das diferenças, com a interpretação contida na obra de Eduardo Galeano *As veias abertas da América Latina*, para quem muito da origem das misérias e carências da América do Sul subdesenvolvida, do século XX, de modo dialético, deveu-se a que aqui residia

Os movimentos demográficos, em torno das regiões dedicadas à produção das diversas matérias-primas valorizadas para exportação, em verdadeiros ciclos econômicos que foram, ao mesmo tempo, nossa chaga e fragilidade, e nossa riqueza e força de expansão – o do pau-brasil, do açúcar, do ouro, do algodão, do café, da borracha –, levaram ao desenho do povoamento da Colônia, lançando as bases para a criação, ou para o *milagre* de uma sociedade que, mesmo de modo irregular e difícil, foi se formando e mantendo-se, em relação com aquele nexos inicial, da intenção meramente mercantil da colonização.

No tempo da Colônia, a “organização” social, se é que assim pode ser chamada, teve apoio – moralmente desprezível, contudo, do ponto de vista econômico e social, efetivamente importante – na escravidão,⁷¹ que se abateu sobre os brasileiros indígenas e, talvez ainda por mais tempo, sobre os imigrantes negros, trazidos forçados da África para o trabalho escravo no Brasil, dos quais, no momento estudado por Caio Prado Jr., descendia a grande maioria da população brasileira. Naquela primeira forma de estruturação social brasileira, os grandes proprietários e seus escravos constituíam as pontas da “organização” social, as duas pontas mais estáveis. E como o trabalho quase não existia além das produções principais, entre proprietários e escravos encontrava-se – ou, talvez seja melhor dizer, perdia-se – um contingente de desocupados marginalizados, bem longe de poder ser chamado de “povo” livre que, sem integração na economia estabelecida, a muito custo conseguia sobreviver.

Sobre o mundo da produção e a estrutura familiar dependentes da escravidão, ao longo dos três séculos e das diversas épocas da produção, para controlar a Colônia e defender os interesses da metrópole exploradora, atuou uma administração

a riqueza da América, portanto, a que essa parte do continente despertou maior cobiça por parte do explorador europeu.

⁷¹ Prado Jr refere-se às análises de Gilberto Freyre em *Casa-Grande & Senzala* quanto à questão dos costumes familiares e da presença ali do negro e do escravo, em especial, à tentativa de Freyre de discernir nesse ponto a influência do negro e a do escravo, que são tão difíceis de separar.

que apresentava muitas incongruências, de aspecto caótico mesmo nas normas – ou, como expressa o autor, que apresentava a forma de um *cipóal*⁷² de regras e praxes. Nessa incipiente ordem administrativa que se formava, em função dos interesses mercantis da metrópole, distinguiam-se setores militares e civis, além da presença da instituição eclesial, que também apresentava variedade entre as ordens, com seus diversos modos de agir. Nessa rede complexa que procurava manter a ordem colonial, começavam a se distinguir os brasileiros dos portugueses, à medida que lentamente se construía um *sentido* social novo, ligado com a vontade de independência em relação a Portugal. Pela revisão dos movimentos demográficos em torno das vicissitudes para sobrevivência, o livro de Caio Prado Júnior junta elementos para concluir sobre a vida social da Colônia, buscando estabelecer *o tom geral desta vida e o aspecto do conjunto que apresenta a obra da colonização portuguesa no Brasil*.⁷³ E embora lhe pareça desnecessário voltar a analisar – o que já fora feito em trechos anteriores do próprio livro e também por outros autores antes dele – como vimos em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, reafirma o papel desempenhado pela escravidão nos planos mais básicos da vida, que chama de *setor orgânico* da sociedade colonial, ou seja, o do trabalho e o da vida sexual.

Os escravos negros, forçados a emigrar de sua terra para o Brasil pela ação violenta do tráfico negreiro, acabaram aqui constituindo músculos e sangue da vida colonial, que só graças a eles conseguiu manter-se por três séculos. Os homens negros formaram a força de trabalho, e as mulheres, escravas negras, além de trabalhadoras, tornaram-se as mães da ampla descendência mestiça, além de amas de leite dos filhos oficiais das casas dos seus patrões brancos.⁷⁴ A convivência bastante íntima entre o branco e o negro, assim como também com o índio, se transformaria em nossa própria nação, como povo miscigenado. Mas a submissão dos negros na escravidão, realizada no trabalho

⁷² Ver Prado Jr., 1971, capítulo Administração, 298 e ss.

⁷³ Prado Jr., 1971, 341.

⁷⁴ Ver Prado Jr., 1971, 342-343.

e na sexualidade, faz-se dentro de uma grande limitação. Se a convivência possibilita a existência da vida colonial, no sentido mais material de sobrevivência, da produção e da reprodução, constituindo também outros planos da convivência, e servindo para conservar-se “o nexo social da colônia”,⁷⁵ a mesma convivência criaria uma especial fragilidade no plano das referências normativas, fragilidade que iria interferir na indisciplina dos costumes.

Da convivência desigual das três etnias ou culturas originárias, que não se conseguiam conciliar bem no plano moral, estabeleceu-se uma *falta de nexo moral* que definia a vida brasileira em princípios do século XIX. O autor interpreta, pois, que a mistura e a associação das diversas etnias e culturas atingiram a vigência das normas morais de cada uma delas, criando-se assim uma espécie de conflito intercultural no interior da cultura combinada, expresso na *falta de nexo* e fragilidade das normas morais. Eis, pois, uma análise que vai além do tom orgulhoso e saudosista daquela de Gilberto Freyre, encantado com o lado mais generoso e abundante do convívio entre as “três raças” originárias que confluíram para a nossa formação básica no tempo da colonização. Para Caio Prado Jr., a sociedade colonial brasileira se definia pela desagregação, pelas forças dispersivas; e a relativa estabilidade da estrutura colonial se manteve apenas porque tais forças foram muitas vezes as da inércia.

Do país do futuro conforme Stefan Zweig e outros autores

Concomitantemente à invenção do Brasil pelos modernistas, e por nossos clássicos da antropologia *brasiliensis* da primeira parte do século passado, surgiram outras obras de escritores e cientistas sociais, brasileiros e estrangeiros, europeus e norte-americanos⁷⁶ que, alguns, e em alguns aspectos, continuaram a tradição dos relatos de viagem de seus antepassados, desde Pero

⁷⁵ Prado Jr., 1971, 344.

⁷⁶ Sobretudo os estudiosos norte-americanos foram denominados de *brasilianistas*, entre os quais se destacou Thomas Skidmore.

Vaz de Caminha, no século XVI,⁷⁷ até Auguste de Saint-Hilaire, no XIX. Todos contribuiriam para enriquecer o conjunto de hipóteses de interpretação, e colaboram para o retrato que se tenta formar dos textos que inventaram o Brasil, entre os quais se destaca *Tristes trópicos* (1955), do professor e filósofo idealizador da antropologia estrutural na França, Claude Lévi-Strauss (1908-2009).⁷⁸ Quando Stefan Zweig (1881-1942) escreveu sua pequena obra-prima sobre o Brasil, em 1941, não o fez para afirmar-se como homem de letras, pois era um dos mais prestigiosos e dos mais lidos escritores de sua época; seu ponto de vista tampouco era o da ciência, que se abstém de interpretar mais livremente, ou de julgar e expressar valorações. O intelectual cosmopolita escrevia sob a influência do seu assombro diante de uma realidade inesperada e nova que despertara sua simpatia e admiração, e que parecia autorizar a esperança de a humanidade poder vir a encontrar um caminho *pacífico e humanitário*, como a Segunda Guerra Mundial demonstrava ser necessário. Na maneira de ver do autor, o Brasil é digno de estima por ser um país que parece odiar a guerra, o que se demonstra por sua maneira de levar suas relações internacionais: porque, desde a campanha contra o Paraguai no século XIX, o País vinha resolvendo todas as questões de limites com seus vizinhos por meio de acordos e arbitragens internacionais; porque os heróis brasileiros – como Rio Branco e, de certo modo, também, Caxias – não são apenas guerreiros, mas estadistas que, com prudência e firmeza, souberam evitar ou acabar com as guerras; porque o nosso país não cultiva desejos de conquistar territórios nem possui

⁷⁷ A carta de Vaz de Caminha, só muito tardiamente publicada, refere-se aos primeiros anos da chegada dos portugueses ao Brasil. Esta seria a primeira de muitas outras anotações de viagem, relatórios, informes, observações com aspiração científica, e mesmo outros relatos de aventureiros que aqui fizeram suas experiências junto a indígenas e brasileiros, vindo dar em nosso continente muitas vezes em navios europeus a serviço de coroas estrangeiras (como a espanhola, inglesa, holandesa, francesa etc.) mas também em navios piratas, que não foram poucos na abordagem de nossas costas.

⁷⁸ O convívio de Lévi-Strauss com os Bororo data dos anos 30, 1938-1939, tendo o livro sido publicado em 1957.

tendências imperialistas, e não mantém nenhuma questão não resolvida com os seus vizinhos.

Essa atitude se confirmaria pelo fato de que a paz do mundo nunca fora ameaçada pela política brasileira; e mesmo numa época de tão grandes incertezas como aquela,⁷⁹ não lhe parecia provável alterar-se o princípio básico da ideia nacional do Brasil, concentrado num básico e amplo desejo de entendimento e concordância.⁸⁰ Tal desejo de conciliação parece-lhe ser o produto natural dum predicado do povo – uma tolerância natural do brasileiro –, que se teria muitas vezes confirmado no curso da sua história,⁸¹ uma vez que mesmo suas revoluções internas e mudanças de regime se teriam efetuado quase sem derramamento de sangue.⁸² Pela história do País, Zweig julgava comprovar-se a capacidade do povo brasileiro para desviar-se do conflito direto e, assim, quem o governasse, mesmo inconscientemente, seria forçado a adaptar-se ao seu espírito de conciliação.

Na Introdução do livro já se explicita o motivo pelo qual o autor escreve, e em parte ali se esclarece o tom compreensivo e benévolo com que apresenta o seu objeto de análise: Zweig põe sua esperança na existência do Brasil, cuja vontade está dirigida unicamente para o desenvolvimento pacífico; na tendência pacífica brasileira repousa a sua esperança na possibilidade de *uma futura civilização e pacificação do mundo*, então devastado pelo ódio e pela loucura.⁸³ Demonstrando disposição para o convívio

⁷⁹ Recorde-se que Zweig publica em 1941, portanto, escreve ainda antes da entrada do Brasil no conflito europeu, ao lado dos países aliados contra a Alemanha nazista.

⁸⁰ Zweig, 1941, 20.

⁸¹ Zweig, 1941, 20-21.

⁸² Zweig, 1941, 21. Pode-se contestar e corrigir essa percepção, do caráter incruento de nossas revoltas e transformações, e com certeza isso já foi feito; mas é inegável que em nossa história aparece uma tendência para a acomodação, mesmo com situações injustas e difíceis, que anda junto à tendência para evitar conflitos e a habilidade para contorná-los. Seja considerada como vício ou como virtude, a tendência para o “jeito” conciliador parece evidente.

⁸³ Zweig, 1941, 21.

pacífico, o Brasil aparecia para Stefan Zweig, naquela passagem trágica da Guerra Mundial contra o nazismo, como o país onde se encontram as possibilidades para superação do ódio e da loucura do racismo e da guerra.

Publicado naquele mesmo momento histórico, partindo da pergunta de por que o Brasil continuava a ser o *país do futuro* enquanto seu irmão americano do Norte apresentava desempenho histórico superior e se tornava uma sociedade mais próspera e mais desenvolvida, o trabalho comparativo do escritor sul-rio-grandense Vianna Moog, *Bandeirantes e pioneiros* (1943), traz uma colaboração original para quem procura entender o enigma do Brasil. A análise de Moog parece inspirar-se nas teses de Max Weber a respeito da influência das convicções religiosas, sobretudo puritanas e calvinistas, sobre o comportamento na economia capitalista e norte-americana, em relação ao trabalho e ao dinheiro; e contrasta aquelas observações, sobre a sociedade americana do Norte, com a história, a formação e as realidades socioculturais brasileiras, onde a influência religiosa foi predominantemente católica, através da herança ibérica, sobretudo portuguesa, do que decorrem diferentes atitudes diante da economia, do dinheiro e do trabalho, que marcariam nosso desenvolvimento socioeconômico. O destaque dado à psicologia social, à cultura marcada pela religião e outras realidades, digamos, de dimensão moral, torna essa crítica inovadora em relação às interpretações que, ao comparar os dois países, encontravam explicações de natureza racial, ou mesmo, climáticas e geográficas.

Um dos conceitos que Moog acentua, apresentando-o historicamente, é o de *mazombismo*. Parece-me importante refletir sobre os conceitos de *mazombo* e de *mazombismo*, para entender a cultura do Brasil como também a dos outros países latino-americanos, embora em cada uma das situações tenha perdurado de uma maneira diferente. *O título de mazombo, esse caducou e desapareceu. Não assim o personagem que lhe deu origem. Ainda em fins do século passado o Brasil pululava de mazombos.*⁸⁴No final do século XIX,

⁸⁴ Século passado, isto é: XIX. Moog, 13^a ed., 1981, 105.

o Brasil continuava infestado de mazombos, fossem conscientes ou inconscientes, e a expressão ainda circulava no Brasil até o começo do século XX. Moog cita uma página do crítico João Ribeiro: “Sou brasileiro, mazombo ou mestiço”,⁸⁵ como se assim se resumisse a formação étnica e social do Brasil. Mas, afinal, em que consistiria o *mazombismo* brasileiro?

Tal como nos primeiros tempos coloniais, *mazombismo* consistia essencialmente na *ausência de determinação e satisfação de ser brasileiro*.⁸⁶ Moog explica: *no fundo, o mazombo, sem o saber, era ainda um europeu extraviado em terras brasileiras*. Do Brasil e da América, e de suas histórias, necessidades e problemas, o *mazombo* sabia muito pouco, porque vivia no litoral, *mentalmente de costas voltadas para o País*.⁸⁷ Esse não é um fenômeno inteiramente desaparecido, parece-me. Na verdade, o *mazombismo* tomou novas formas. Moog já apontava para a mudança na referência dos mazombos. Em princípios do século XIX, o mazombo era *espiritualmente português e vivia zangado com o Brasil, por não ser o Brasil a cópia exata de Portugal*. Em fins daquele século, como as simpatias se houvessem transferido de Portugal para França, *vivia zangado com o Brasil porque a cultura brasileira não era a projeção exata da cultura francesa*.⁸⁸ Seguindo a mesma linha de interpretação, se fizéssemos hoje uma pesquisa empírica cuidadosa, provavelmente teríamos a surpresa de encontrar a coexistência de diversas espécies de *mazombismo*, com brasileiros saudosistas de Portugal e Espanha, de França, Itália, Alemanha, do Líbano ou do Japão – e outros; ou ainda, numa metamorfose do *mazombismo*, brasileiros com desejo de ser como os americanos do Norte.

Para Vianna Moog, o brasileiro que carrega a saudade da terra de seus antepassados europeus estaria na origem dos conservadores na política nacional: *O mazombo não era pela igualdade política e muito menos pela igualdade social. Era antes, rasgadamente, pelo*

⁸⁵ “Os Modernos”, in: *Crítica*, v. 9, p. 22. Apud Moog, 1981, 105.

⁸⁶ Moog, 1981, 105.

⁸⁷ Moog, 1981, 106.

⁸⁸ Moog, 1981, 106.

*privilegio, contanto, naturalmente, que o privilegio fosse para ele.*⁸⁹ O *mazombo* vivenciava um conflito de referências no plano moral, onde se opunham, de um lado, a educação na família, na situação escravocrata, ao mesmo tempo patriarcal e permissiva,⁹⁰ e, de outro, os princípios cristãos, recebidos através da educação jesuítica. Tal conflito trazia prejuízo à formação moral: *Em presença desses dois mundos, o do pai e o do educador jesuíta, que poderia fazer o mazombo? Seguir os ensinamentos do jesuíta ou os exemplos do pai?*⁹¹

Reconhecemos aí o eco da afirmação de Caio Prado Jr. da *fraqueza de nexo moral* originada pelo amálgama complexo das diversas culturas. De todo modo, seja como resultado do enfraquecimento das culturas fundadoras amalgamadas, seja como confronto entre a ação da família e a da igreja, na cultura brasileira e entre *mazombos*, o nexo moral se tornaria problemático, dividido entre pelo menos duas referências em oposição.

Uma disposição do mesmo modo compreensiva e benevolente, como a de Stefan Zweig, pode-se perceber na apresentação de Roger Bastide ao seu livro *Brasil, terra de contrastes*, que veio a ser publicado em 1957. Sociólogo francês que conviveu com o País e com o nosso ambiente acadêmico por mais de uma década, e que realizou muitos trabalhos sobre a cultura brasileira, especialmente sobre os traços da cultura africana na Bahia, seu livro de divulgação do Brasil para o estrangeiro é uma leitura importante para o conhecimento do País; e faz coro com as apresentações que apresentam o Brasil com um olhar esperançoso de nossas possibilidades, crítico dos preconceitos baseados no racismo que eram comuns em apresentações anteriores.

⁸⁹ Moog, 1981, 107.

⁹⁰ Permissividade parece uma palavra tímida para referir a ausência de peias e disciplina, sobretudo nas questões sexuais referentes aos rapazes – como é descrito, por exemplo, em *Casa-grande & Senzala*.

⁹¹ Moog, 1981, 111.

Há muitos outros estudos interessantes que ainda mereceriam ser mencionados, como, por exemplo, o longo trabalho de Raymundo Faoro (1925-2003), *Os donos do poder*.⁹² Faoro levanta uma hipótese instigante e difícil de contestar: de que, na história do Estado brasileiro, como herança do Estado português, que se fazia presente já na época da colonização, assim caracterizado desde séculos na própria metrópole, configura-se um *estamento* político – ou, melhor, um *estamento* burocrático – que, em grande parte, detém, determina, facilita ou impede, isto é, controla o poder, permanecendo através das transformações, desde o tempo da Colônia ao Império, do Império à República, da ditadura à democracia. Também na obra de Faoro se faz claramente presente a marca de Max Weber, e suas interpretações, certamente, são dignas de se tornarem hipóteses para novas pesquisas; porém, como diz um leitor ilustre: *Se reparos há a fazer, e os há, um é o de que por vezes o autor se esquece da riqueza com que analisou os processos históricos para subsumir quase tudo na síntese à ação dos estamentos e à verticalidade da dominação patrimonial*.⁹³

Por outro lado, se olharmos ainda a cultura brasileira do ponto de vista do Sul onde nos encontramos, percebem-se outras contribuições interessantes. Tanto a apresentação de Roger Bastide, que apresenta o *pampa* e a cultura *gaúcha* num capítulo do livro acima referido, como o trecho de Darcy Ribeiro sobre os *sulinos*, na parte final de *O povo brasileiro*, confirmam o entendimento – bastante comum entre os intérpretes de nossas realidades, apoiado na obra de Oliveira Viana (1883-1951), e que, por sua vez, deu crédito a observações de viajantes estrangeiros, como Auguste Saint-Hilaire (1772-1845) – de que, no contexto da situação social sulina, em torno da criação rural, da pecuária, as relações entre patrões e peões, mesmo no tempo da escravatura, seriam menos cruéis, talvez menos autoritárias do que foram no Norte e no Nordeste do Brasil, na economia do engenho da cana de açúcar, na da exploração das minas ou na cultura do café.

⁹² *Os donos do poder*: 1ª ed., 1958; 2ª ed., revista e ampliada, 1974.

⁹³ FHC, 2013, 260.

Os estudos sociológicos sobre a situação dos negros no Sul do Brasil, realizados nos anos 50 e publicados no início dos 60, por Fernando Henrique Cardoso⁹⁴, no entanto, puseram em questão aquela crença que se afirmava em observações não científicas dos visitantes e historiadores e que havia se tornado uma espécie de mito regional. De todo modo, aí está mais um convite que fica em aberto, para explorar um veio da história do Sul do Brasil que colaboraria, talvez, para entender a vocação política do Rio Grande do Sul.

Do mesmo modo expressivo da produção acadêmica daquelas mesmas décadas, em *O caráter nacional brasileiro* (1954) Dante Moreira Leite (1927-1976) confirma a seleção de autores intérpretes do Brasil que o antecederam, como Freyre, Buarque de Holanda e Prado Jr., e dos aspectos da cultura brasileira sugeridos por eles, sem deixar de revisar a contribuição de precursores, como Manuel Bonfim (1868-1932) e Paulo Prado (1869-1943).⁹⁵ Por outro lado, trabalha a questão teórica do “caráter nacional”, pelo que nos recorda os autores que referimos no capítulo V deste ensaio, Erich Fromm e David Riesman.

Na Conclusão do seu trabalho, Moreira Leite pergunta se as características psicológicas atribuídas ao brasileiro são reais, e a esse propósito faz ponderações que me parecem válidas. Em primeiro lugar, lembra que o número e a diversidade de tais características levam a pensar que não devemos supor que correspondam perfeitamente a nenhum grupo brasileiro, muito menos ao brasileiro em geral, mesmo porque não há prova de que

⁹⁴ FHC trabalhou também em Santa Catarina em colaboração com Otávio Ianni, numa equipe sob a orientação de Florestan Fernandes. Sobre o Rio Grande do Sul, ver *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional – O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.

⁹⁵ Para entender a contribuição de Paulo Prado para as interpretações do Brasil, ver *Retrato do Brasil*, ensaio sobre a tristeza brasileira. Já o título dessa obra chama atenção sobre a relatividade dos diagnósticos da cultura brasileira, uma vez que, hoje, tanto a imagem “exterior” quando a consciência “interior” do povo brasileiro é antes a de ser um país marcado por uma tendência à jovialidade e à alegria, expressa no samba, no carnaval, no esporte do futebol...

qualquer povo tenha características psicológicas inexistentes nos outros povos; quando muito, seria possível pensar em características mais importantes num grupo do que no outro, mas isso só poderia ser comprovado através de pesquisas empíricas muito cuidadosas, ainda inexistentes.

A cultura alienada na visão crítica de Roland Corbisier

Nos anos que antecederam o golpe militar de 1964, no início da década de 1960, a cultura brasileira foi apresentada e analisada numa perspectiva crítica, de inspiração hegeliana e marxista, influenciada pelo grupo de intelectuais que, desde a década anterior, faziam parte do ISEB, o Instituto Superior de Estudos Brasileiros.⁹⁶ Segundo Renato Ortiz, a influência do ISEB se faria sentir junto às ideias que acompanharam o movimento de alfabetização de adultos liderado por Paulo Freire (1921-1997), no Recife, e de lá pelo Brasil, bem como, naquele mesmo período, nas motivações e apoios teóricos do movimento de cultura popular dos CPC, ligados ao movimento estudantil.⁹⁷ Ortiz observa que a produção reflexiva dos participantes do ISEB – que foi precocemente desfeito e reprimido, e que também receberia críticas de outras tendências dos seus companheiros de rota, seja de cientistas sociais, militantes políticos ou filósofos – foi uma presença perdurável, mais do que parte da própria *intelligentsia* esperava, mantendo-se como referência e, de certo modo, tornando-se popular em muitas das áreas culturais. Nos pressupostos filosóficos das análises do ISEB, encontrava-se,

⁹⁶ Criado em 1955, no governo Juscelino Kubitschek, junto ao Ministério de Educação e Cultura, mas para funcionar como um instituto de pesquisas com autonomia, o ISEB foi extinto três dias após o golpe de 1964.

⁹⁷ Por exemplo, lembra o autor, através de Carlos Estevam Martins. Ver Renato Ortiz, *Cultura brasileira e identidade nacional*, 45-78. O ISEB e os CPC foram contemporâneos e apresentaram afinidades ideológicas, sendo expressivos de uma visão crítica; parece-me, contudo, difícil estabelecer exatamente a influência de um sobre o outro.

central, o conceito de *alienação*.⁹⁸ O aspecto da alienação da cultura, entendida no contexto das relações entre colonizador e colonizado, na esteira da teoria do senhor e do escravo de Hegel (1770-1831), foi um traço marcante desse novo tipo de interpretação que surgiu então, anos 50 e 60, no Brasil como em outras latitudes do Terceiro Mundo, com inspiração dialética e crítica, hegeliana e marxista.⁹⁹ A perspectiva da *alienação* da cultura se encontrava, por exemplo, nas análises de Nelson Werneck Sodré.¹⁰⁰ Além de Sodré, de um modo ou de outro, como membros efetivos e dirigentes ou como colaboradores eventuais, participaram do ISEB muitos intelectuais brasileiros, com formação e orientação bastante distintas, como Álvaro Vieira Pinto, Miguel Reale, Sérgio Buarque de Holanda, Alberto Guerreiro Ramos, Cândido Mendes, Hélio Jaguaribe, Antonio Cândido, Ignácio Rangel, mesmo Celso Furtado, Gilberto Freyre e Heitor Villa-Lobos. Para representar a fecunda produção, ainda hoje significativa, daquele grupo memorável, destaquei, para revermos aqui, algumas páginas de Roland Corbisier (1914-2005).

Em *Formação e problema da cultura brasileira*,¹⁰¹ pequeno volume em que se reúnem duas conferências realizadas, respectivamente, nos cursos promovidos pelo ISEB no auditório do Ministério de Educação e Cultura no Rio de Janeiro – de Introdução aos Problemas do Brasil, em 1955, e de Filosofia no Brasil, em 1956 –, Corbisier oferece ao leitor uma clara e sucinta versão do principal problema da cultura brasileira – o seu caráter de *alienação*, um caráter próprio da experiência colonial. A evocação daquela reflexão será importante para completar este capítulo.

⁹⁸ Ver Caio N. Toledo, sobretudo na segunda parte de *ISEB: fábrica de ideologias*, Ática, 1977, 67-90.

⁹⁹ Muito atravessada pelas leituras francesas de Jean-Paul Sartre e Balandier, que dialogavam com Franz Fanon.

¹⁰⁰ Por exemplo, em *Síntese de história da cultura brasileira*, Difel, 46-78.

¹⁰¹ Roland Corbisier, *Formação e problema da cultura brasileira*, ISEB, Rio de Janeiro, 1960 (3ª ed.).

Quem houver lido a primeira conferência, de 1955, ao iniciar a leitura da segunda – intitulada, propriamente, *Formação e problema da cultura brasileira*¹⁰² – estará consciente do conceito de cultura empregado pelo conferencista, que distinguia entre conceito subjetivo, referente ao sujeito, à personalidade culta, e o conceito objetivo de cultura, de que ali se trata. O leitor também estará prevenido de que o problema da cultura brasileira, que está sendo considerado, resume-se com a palavra *alienação*, isso posto no contexto da *situação colonial*, que o autor considera como um *fenômeno social total*.¹⁰³ A alienação, para Corbisier, constitui a *essência do complexo colonial*.¹⁰⁴ Como a Colônia não tem sua razão de ser em si mesma, mas nos interesses do país colonizador, só existe como um instrumento, como algo de que um sujeito se utiliza para realizar determinado projeto. Assim, a Colônia carece de autonomia. Não tendo sua razão de ser em si mesma, comporta-se como instrumento, a serviço das nações que são protagonistas e sujeitos da história. A Colônia se configura e existe, portanto, *em função do “outro”*.¹⁰⁵

As relações da Colônia com a metrópole são semelhantes às do escravo com o senhor. *O escravo é uma “coisa”, um “objeto”, em face do senhor que é “sujeito” e “liberdade”*.¹⁰⁶ Nesse quadro de dinâmicas e de conceitos, temos que a cultura brasileira reflete uma situação de escravo, que é alienado na essência do seu próprio ser. Assim sendo, o escravo também não pode descobrir sua condição de escravo, pois não se vê a si mesmo diretamente, contemplando sua própria imagem *na liberdade do senhor*.

O efeito da ação da dominação do colonizador sobre o colonizado, que se dá nas relações mais concretas do plano das

¹⁰² Corbisier, *Formação e problema da cultura brasileira*, 1960, 53-88.

¹⁰³ Corbisier, 1960,65; refere-se a conceitos do sociólogo Georges Gurvitch.

¹⁰⁴ Corbisier, 1960,75; remete também às páginas 21 e ss.

¹⁰⁵ Corbisier, 1960, 76.

¹⁰⁶ Corbisier, idem. O autor aqui alude à célebre teoria dialética das relações entre servo e senhor, de G. W. F. Hegel. Toquei no tema em “As esferas do reconhecimento: uma introdução a Axel Honneth”; *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, USP, vol. 14, n. 1, janeiro-junho 2011, 127-143.

trocas materiais e de objetivações do trabalho, pelas quais se faz a mediação do reconhecimento – conferindo-se reconhecimento aos produtos importados, completos, e tirando-se reconhecimento do esforço da produção de matérias-primas –, é que, nos povos coloniais, desenvolve-se um típico “complexo de inferioridade”.¹⁰⁷ O ser do homem se revela no que produz, naquilo que realiza ao longo da sua existência, porém, alerta Corbisier, o trabalho pelo qual o homem se revela a si mesmo é o trabalho livre, não o trabalho escravo; neste, embora transforme a matéria-prima, o homem é apenas *instrumento a serviço de projetos e interesses alheios*.¹⁰⁸ Por isso, a *colônia está para a metrópole como o instrumento para o sujeito que dele se utiliza, como o escravo para o senhor, e a sua essência é a alienação*.¹⁰⁹

Por causa da alienação, o homem colonizado carrega uma falsa forma de consciência, própria do servo que, usado como mero instrumento, não tem acesso ao reconhecimento do seu ser como sujeito. E assim, num contexto social alienado, a cultura se caracteriza pela *inautenticidade*, sendo apenas um *reflexo*, um *subproduto* da cultura metropolitana.¹¹⁰ *Os temas com que se tem entretido o pensamento brasileiro não são suscitados por um projeto próprio e original*, por um projeto que, se estivesse ligado à nossa realidade, faria aparecer as questões de que nos deveríamos ocupar. Ao contrário, os temas com que se tem ocupado a *inteligência* brasileira estiveram sempre ligados às circunstâncias da metrópole.

Como diz Corbisier, até há pouco, *os intelectuais brasileiros nada sabiam a respeito do Brasil*, contudo, mesmo sem nunca terem ido à Europa, escreviam sobre *Goethe e Schiller, Cervantes e Shakespeare, Mallarmé e Proust*.¹¹¹ Ou seja, imersos no contexto colonial e sem consciência da alienação, caíam na armadilha da inautenticidade, importando ideias e problemas alheios.

¹⁰⁷ Corbisier, 1960, 76.

¹⁰⁸ Corbisier, 1960, 77.

¹⁰⁹ Corbisier, 1960, 78.

¹¹⁰ Corbisier, 1960, 78.

¹¹¹ Corbisier, 1960, 79.

Mentalmente colonizados, assim como utilizavam produtos da indústria estrangeira, sem transformá-los, pensavam com ideias prontas vindas do estrangeiro, sem transformá-las.¹¹² Por isso, a *cultura brasileira se reduzia a uma cultura de palavras, a uma construção verbal* de valor duvidoso, não se confrontando com a realidade.¹¹³ Nossa produção cultural não respondia a um desafio da própria circunstância; reproduzia respostas que outros povos haviam dado ao desafio recebido das suas circunstâncias. A vida de espírito dos intelectuais brasileiros se reduzia à leitura e ao comentário da leitura; para eles, os livros seriam um fim, não um meio, e a nada remetiam para além dos livros; afundavam na inautenticidade, imersos numa forma de existência humana caracterizada pela dependência e a alienação.¹¹⁴

Nenhum intelectual brasileiro ficará insensível diante dessa caracterização crítica tão forte de nossa tendência a estudar os autores estrangeiros, a receber as ideias vindas de longe, aprendendo com a filosofia, a história, a literatura e as ciências alheias, sem repensá-las em relação ao nosso contexto real concreto, contentando-nos com revisar respostas encontradas no coração mundial da produção intelectual fora do Brasil. Não é o que estou fazendo aqui, neste ensaio? Espero que não. Embora esteja trabalhando atenta ao texto de outrem, e pratique assim, em certo sentido, uma espécie de alienação voluntária, pois, em vez de dizer em modo novo, busco a forma em que o outro já disse; espero que não, porque o sentido do conjunto destes capítulos, deste ensaio, não é propriamente demonstrar proficiência ou conhecimento sobre nenhum texto ou autor estrangeiro; porque tenho um propósito ligado ao real, que se refere à comunidade brasileira, e penso nos desafios que ela tem pela frente.

¹¹² Corbisier, 1960, 80.

¹¹³ Corbisier, 1960, 81.

¹¹⁴ Corbisier, 1960, 82.

Do milagre do povo brasileiro por Darcy Ribeiro

Darcy Ribeiro hesitou por décadas antes de, finalmente, publicar seu livro, *O povo brasileiro*, pouco antes de sua morte.¹¹⁵ Embora seja em mais de meio século posterior a *C-G&S*,¹¹⁶ estou certa de que pode ser situado entre os fundadores dos estudos brasileiros, pois dialoga bem com aqueles livros que inventaram o Brasil e nos levaram a pensar sobre os traços essenciais da cultura brasileira. Enquanto rastreia as *matrizes étnicas*, o relato de Darcy Ribeiro é dialético, no sentido de que apresenta os eventos originários sem disfarçar os conflitos e a imensa carga de sofrimento a eles associada. E quando o faz, torna-se épico, não se limitando a análises internas à família ou a aspectos de psicologia social.

Os momentos inaugurais daquele primeiro encontro intercultural são imaginados por Darcy: *Para os recém-chegados, aquela indiada louçã de encher os olhos só pelo prazer de vê-los, aos homens e às mulheres, com seus corpos em flor, tinha um defeito capital: eram vadios, pois nada produziam nem amealhavam. Viviam fúteis vidas fartas, como se neste mundo só lhes coubesse viver.* Por outro lado, para os indígenas, os que chegavam do oceano pareciam aflitos demais. Por que se agitavam tanto? Por que acumulavam tudo, preferindo tomar e reter a dar e trocar? Se não o vissem, seria inacreditável o empenho com que os chegados juntavam toras de pau vermelho, *como se estivessem condenados, para sobreviver, a alcançá-las e embarcá-las incansavelmente.* Temeriam, acaso, que as florestas fossem acabar e, com elas, aves e caças? Que os rios e o mar fossem secar, matando todos os peixes?¹¹⁷ E se o autor não abandona o tom de encantamento com a grandeza dos cenários e das ocorrências, dispensa o saudosismo e a idealização, para apresentar a história dos primeiros séculos como a façanha do difícil encontro entre, de um lado, indígenas de diversas etnias e culturas, e, de outro,

¹¹⁵ Já estando projetado desde os anos 1950, recebendo uma primeira versão nos anos 1970, o livro seria recém-publicado em 1995.

¹¹⁶ Lembro que assim abrevio *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre.

¹¹⁷ Ribeiro, 2012, 41.

portugueses e outros europeus a serviço de interesses mercantis – na verdade, motivados por interesses materiais, mesmo quando enfeitados com discurso de nobres intenções; mesmo se, em algumas situações, foram acompanhados da convicção de realizar um trabalho de conquista para a cristandade.

Segundo as pesquisas do autor, encontram-se registros de um breve período de convivência desorganizada entre brancos e índios, desordem inicial que teria criado uma base de população mestiça; logo a seguir, os índios foram dominados, escravizados, doutrinados e explorados, levados à exaustão e, mesmo, ao extermínio, ao mesmo tempo em que os escravos negros eram trazidos à força da África, submetidos aos objetivos da produção, para exportação e lucro da metrópole. Contudo, durante os três séculos da Colônia, e ainda por mais tempo, mesmo à custa de muita dor e crueldade, e apesar de o objetivo principal da migração para o Brasil ser o proveito material, Ribeiro aponta para o fato surpreendente de que, apesar de tudo, foi se criando um novo povo, *neobrasileiro*, criação que transcendeu a produção de riqueza visada pelo empreendimento colonial de Portugal, que não havia de modo algum sido prevista, nem pelos povos habitantes da terra, nem pelos africanos que para cá vieram exilados.

O autor se indaga a partir de quando, no Brasil, pode-se falar de uma nova etnia; quando é que surgem *brasileiros*, se não orgulhosos de seu próprio ser, ao menos resignados com ele;¹¹⁸ e defende a tese de que os primeiros brasileiros, no sentido próprio, foram os *brasilíndios*: Para Ribeiro, provavelmente, o primeiro brasileiro consciente de si foi o mameluco, *brasilíndio mestiço na carne e no espírito*, que não podia identificar-se com seus ancestrais americanos, que talvez desprezasse; que não podia identificar-se com seus antepassados europeus, que o desprezavam; portanto, *viu-se condenado à pretensão de ser o que não era nem existia: o brasileiro*. Pouco a pouco, através de longo esforço de elaboração de

¹¹⁸ Ribeiro, 2012, 119 ss.

imagem e de consciência, a história testemunha o surgimento da *brasilianidade*.¹¹⁹

Segundo as pesquisas de Darcy Ribeiro, a língua falada pelos primeiros *neobrasileiros* foi, a mais das vezes, o *nbeengatu*, uma variante do tronco tupi que, junto a outros costumes, daria aos brasileiros originais uma flagrante fisionomia tupi.¹²⁰ *O Brasil é a realização derradeira e penosa dessas gentes tupis(...) que, desfeitas e transfiguradas, vieram a dar no que somos: uns latinos tardios de além-mar, amorenados na fusão com brancos e com pretos, deculturados das tradições de suas matrizes ancestrais, mas carregando sobrevivências delas que ajudam a nos contrastar tanto com os lusitanos.*¹²¹ Sobre a massa de *neobrasileiros* que então nascia, pela transfiguração de suas matrizes, pesava a tarefa de criar, de dar corpo ao Brasil. Nenhum índio criado na aldeia jamais virou “brasileiro”, diz Darcy, pois era irredutível a sua identificação étnica com a sua tribo; por sua vez, o negro escravo trazido da África, que fora *enculturado* numa comunidade africana, permanecia na sua identidade original até a morte; já o filho da índia, que fora gerado por um estranho na tribo, branco ou preto, teria dúvidas sobre quem era, se já não era índio nem tampouco branco ou preto; e assim, buscando uma identidade grupal reconhecível, para deixar de ser ninguém, viu-se forçado a gerar sua própria identificação.

O *brasileiro* surgiria, pois, como uma população nova, constituída basicamente de mestiços, mulatos e mamelucos.¹²² Ajudando a propagar o português como língua corrente, os mulatos e mamelucos se tornariam, logo, a maioria da população e, mesmo contra sua vontade, essa população passaria a ser vista e tida como *gente brasileira*.¹²³ Dá-se então o fato concreto e visível do surgimento do brasileiro, de uma gente nova e única que, se não era hostil, pelo menos – o autor conjectura – devia ser desconfiada de todas as outras. A incorporação de indígenas à

¹¹⁹ Ribeiro, 2012, 114-115.

¹²⁰ Ribeiro, 2012, 116.

¹²¹ Ribeiro, 2012, 117.

¹²² Ribeiro, 2012, 117.

¹²³ Ribeiro, 2012, 115.

população brasileira se faria no plano biológico, pela gestação de mamelucos, filhos do dominador com mulheres desgarradas de sua tribo; de filhos mestiços que se identificavam com o pai dominador e se somavam ao grupo paterno. Por essa via, através dos séculos, a mulher indígena foi usada em seu papel de principal geratriz étnica, para assim plasmar o povo brasileiro.¹²⁴ De modo que a população brasileira se construiu de um modo *fantasticamente contraditório*, pois, enquanto se fazia, e isso é inegável, *pela dizimação mais atroz*, a destruição das comunidades originárias produzia como resultado um novo povo miscigenado, quer dizer, a dizimação se acompanhava *pelo incremento mais prodigioso*. Através dos corpos das índias usadas como geradoras, obteve-se um *miraculoso* incremento da população mestiça.¹²⁵

Ao praticar uma “demografia hipotética”, Ribeiro calcula ser provável que, no início da invasão portuguesa, o total da população indígena no Brasil alcançasse, ou mesmo excedesse, a cinco milhões de almas.¹²⁶ Faz esse cálculo levando em conta as projeções, aliás, espantosas, com base em relatos da longa história de genocídio, guerra de extermínio, trabalho escravo, enfermidades, desmoralização pela catequese, pressão dos fazendeiros e, mesmo, do fracasso das próprias tentativas dos indígenas, durante o período da Colônia, para encontrar um lugar e um papel no mundo dos “brancos”.¹²⁷ O resultado daqueles três séculos de colonização, dos sucessivos projetos de viabilização econômica do Brasil, foi a constituição dessa população – que em 1800 seria também de, aproximadamente, cinco milhões de habitantes, ou seja, uma das mais numerosas das Américas de então –, com a simultânea *deculturação* e transfiguração étnica de suas diversas matrizes constitutivas.¹²⁸

O processo de formação do povo brasileiro, feito pelo entrelaçamento de seus contingentes índios, negros e brancos, foi,

¹²⁴ Ribeiro, 2012, 131-132.

¹²⁵ Ribeiro, 2012, 114.

¹²⁶ Ribeiro, 2012, 127.

¹²⁷ Ribeiro, 2012, 130.

¹²⁸ Ribeiro, 2012, 144.

pois, conflitivo. Ribeiro não mantém a ilusão de que nossa formação tenha sido predominantemente pacífica. Se de nosso desenvolvimento mais recente é possível dizer que nos tornamos bons de diplomacia com os estrangeiros, e que não temos apetite para entrar em guerras com os povos vizinhos, em nossa formação originária, a guerra existiu na forma de conflitos de diversas naturezas. Em primeiro lugar, sempre existiram conflitos *interétnicos* que opunham as tribos indígenas umas às outras.¹²⁹ Por outro lado, também entre os invasores houve conflitos, dos quais o autor dá o exemplo da guerra dos Cabanos. Como outro tipo de conflitos, Ribeiro lembra os enfrentamentos predominantemente raciais.¹³⁰ E uma terceira modalidade de conflitos que envolveram as populações brasileiras foi a de caráter classista, de que Canudos é exemplo.¹³¹ No começo do século XX, a situação indígena no Brasil ainda era altamente conflitiva, quando se registra a ação de Cândido Rondon (1865-1958).¹³²

Começando pelo relato da nossa identificação nacional ao longo dos séculos da colonização, e avaliando que a maior realização desse longo trajeto foi, justamente, a formação do *povo brasileiro*, Darcy Ribeiro esboça uma interpretação das novas realidades desenvolvidas no último século, do processo sociocultural pelo qual a Nação tem passado, e enumera: a urbanização caótica; as divisões de classe, em relação com o preconceito de cor; a assimilação ou segregação das diversas etnias e imigrantes. Sua análise conclui pela consideração das diversidades do Brasil que, de um lado, é uno e tende à assimilação, em torno de modos de ser comuns ao Norte e ao Sul, à cidade e ao campo; mas que, ao mesmo tempo,

¹²⁹ Ribeiro, 2012, 153.

¹³⁰ Ribeiro, 2012, 157. A Guerra dos Cabanos ocorre em vários pontos do Brasil, como em Pernambuco, também no Pará.

¹³¹ Ribeiro, 2012, 158.

¹³² Ribeiro, 2012, 132. Ele mesmo descendente de índios (Rondon descendia de índios pela linha materna – bisavós maternos, e também pela paterna – bisavó paterna), o Marechal Rondon é considerado por Darcy Ribeiro como o maior humanista brasileiro até hoje existente.

desenvolveu diversidades regionais que transcendem as diferenças de etnia, apresentando-se, no século XX, por assim dizer, diversos Brasis – o Brasil crioulo, o caboclo, o sertanejo, o caipira, e os Brasis sulinos, dos gaúchos, dos matutos e dos gringos.¹³³ Nossa divisão interna é, sem dúvida, grande quanto às diferenças regionais e de cultura, mas tem sido ainda maior quanto às situações de classe e distribuição da riqueza. Pois na formação do Brasil, como aponta Ribeiro, desde o começo entre nós coexistiu a prosperidade empresarial, que às vezes chegou a ser a maior do mundo, e a penúria generalizada da população local.

A sociedade colonial era um conglomerado de gentes etnicamente diversas – da Europa, da África e nativos da América –, postas em contato e transformadas pela intensa mestiçagem; testemunhas e cúmplices do genocídio brutal que acarretou a dizimação dos povos tribais, e do etnocídio radical que constituiu a descaracterização cultural dos indígenas e africanos.¹³⁴ Surpreendentemente, no caos original se configurou *um povo*, que, desde então, luta para tomar consciência de si mesmo e realizar suas potencialidades. A massa de mulatos e caboclos, *lusitanizados* pela língua portuguesa e pela visão de mundo, foi plasmando uma *etnia brasileira* e, simultaneamente, promovendo a sua integração. E assim, quando, nos últimos séculos, o Brasil veio a receber grandes contingentes de imigrantes europeus e japoneses, a integração estava madura, o que possibilitou ir assimilando os imigrantes na condição de *brasileiros genéricos*.¹³⁵ Apesar da multiplicidade de origens raciais e étnicas da população, em nosso país não se encontram contingentes separatistas dispostos a se organizar em quistos.¹³⁶ Ribeiro avalia que, apesar da diversidade

¹³³ Neste ponto, é preciso lembrar o livro *Os dois Brasis*, de Jacques Lambert, também escrito no meio do século, e que corresponde a essa percepção de que, apesar de sua unidade linguística, o Brasil apresenta diversidades, conforme as regiões, de cultura e de classe.

¹³⁴ Ribeiro, 2012, 404.

¹³⁵ Ribeiro, 2012, 405.

¹³⁶ Ribeiro, 2012, 406. Mesmo no Sul, onde, de tanto em tanto, o tema aflora, tem um caráter residual e tão minoritário que realmente não inspira cuidado.

de origem e da miscigenação étnica, os brasileiros se tornaram um dos povos mais homogêneos, linguística e culturalmente, e também um dos socialmente mais integrados da Terra. Em todo o território nacional se fala uma mesma língua, sem dialetos; e o País não abriga nenhum contingente reivindicativo de autonomia.¹³⁷

Ao comparar nosso país aos outros povos americanos que sofreram a mesma colonização, Ribeiro lembra que contrastamos com os *povos testemunhos*, como o México e o altiplano andino, com seus povos oriundos de altas civilizações, que vivem o drama de sua dualidade cultural e o desafio de sua fusão numa nova civilização. E, por outro lado, também contrastamos com o bloco dos *povos transplantados*, que nas Américas representam culturas e paisagens europeias, como o Canadá e os Estados Unidos, na América do Norte, e também, no Sul, a Argentina e o Uruguai. Enquanto nós somos um *povo mestiço, na carne e no espírito*. Na mestiçagem fomos feitos e continuamos nos fazendo, como *um povo até hoje em busca de seu destino*.¹³⁸

O maior mal, o efetivo fator causal do *atraso* do nosso país, portanto, o *mal* a ser combatido e solucionado pelos brasileiros, é o modo de ordenação da sociedade, estruturada contra os interesses da população, que foi sempre explorada, *sangrada*, para servir desígnios alheios e opostos aos seus. Por isso, a tarefa das novas gerações – e nesse ponto, o desejo e a utopia acompanham o orgulho do grande pesquisador brasileiro – será *tomar esse país em suas mãos* e fazer do Brasil aquilo que ele pode vir a ser: *uma das nações mais progressistas, justas e prósperas da Terra*.¹³⁹

É evidente, quem quiser aprofundar-se nas interpretações do Brasil não poderá contentar-se com o que trazemos neste capítulo, que são apenas algumas sugestões e excertos colhidos nos textos considerados fundadores. Esses destaques de livros selecionados lhe devem servir apenas como um convite para

¹³⁷ Ribeiro, 2012, 410.

¹³⁸ Ribeiro, 2012, 410.

¹³⁹ Ribeiro, 2012, 187.

continuar leituras, mas espero que a leitura dessa seleção seja um bom começo.

VIII

SOBRE A VOCAÇÃO DO BRASIL

Vocação é diferente de talento. Pode-se ter vocação e não ter talento, isto é, pode-se ser chamado e não saber como ir.
(Clarice Lispector)¹

Talvez a palavra “vocação” pareça algo deslocada no contexto de ensaios sobre política, e seja necessário explicar a razão de sua presença, sobretudo porque a palavra se imiscuiu no título geral do livro. O que diz, exatamente, a palavra “vocação”? Será apropriado falar em “vocação política”?² E em “vocação brasileira”? Quando afirmo que nós, humanos, temos a política como uma de nossas principais vocações, alguns leitores poderão julgar existir aí uma impropriedade, pelo menos de linguagem, pois talvez seja mais justo dizer, antes que vocação, dimensão, característica, aptidão, talento – sendo ainda, como vimos acima, que há quem diga que *vocação não é talento*. Vocação seria o chamado, o convite, mas pode-se não ter o talento para realizar a possibilidade prometida no chamado.

No dicionário Aurélio, lê-se que *vocação* é: *Ato de chamar. Escolha, chamamento, predestinação. Tendência, disposição, pendor. P. ext., talento, aptidão.*³ Portanto, não estaria errado se tomássemos vocação por talento ou aptidão, seria apenas a escolha, para o nosso uso, de uma acepção secundária, *por extensão*. Reconheço a conveniência de procurar esclarecer o que nesse ensaio está sendo dito por vocação, porém, ao mesmo tempo, não desejo fechar uma definição. Neste texto, o termo *vocação* será empregado de um modo aberto, em aberto, conscientemente ambíguo, não bem definido, portanto, com várias acepções e conotações. Em cada um dos pontos do texto onde aparece a expressão, pode acontecer que se ajuste melhor a um ou a outro dos sentidos

¹ De “Escrever”, in *A descoberta do mundo*, 334. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994 (1ª ed., 1984).

² Alguém que eu prezo muito levantou esta dúvida.

³ Aurélio Buarque de Holanda, edição de 1999, p. 2083.

indicados pelo dicionário e, quem sabe, assim adquira novas nuances que iluminem a compreensão.

A propósito de *vocação política*, se continuássemos utilizando o método que vem sendo adotado desde o começo deste ensaio – o de “subir nos ombros de gigantes” para resumir e comentar o que sobre os temas escolhidos disseram grandes autores –, seria coerente apresentar a seguir alguns textos sobre a questão da vocação, tal como a conferência de Max Weber sobre “política como vocação”.⁴ Na verdade, senti-me autorizada a falar em “vocação”, quando em procura de esclarecimentos sobre política, em parte por causa do título de Weber, cuja obra é das que mais marcaram os leitores das ciências sociais no século XX. A análise feita por Weber da vocação da política é fundamentada e arguta; consultá-la estaria de acordo com o nosso método de consultar textos clássicos que tratam do tema escolhido; seu resumo viria enriquecer a meditação sobre o que significa fazer política na época contemporânea, uma vez que aborda traços importantes do comportamento dos políticos profissionais na Europa (e também na América do Norte) da *belle époque*, no auge do capitalismo industrial, traços que ainda se encontram nos comportamentos do presente, também em nossos países da América Latina.⁵

Todavia, quando Weber considera a vocação da política, distinguindo-a da vocação da ciência e dos cientistas, portanto, quando se refere à vocação dos que se dedicam às questões ligadas à administração pública e ao poder, o conceito de “vocação política”, expresso naquele texto notável, é um conceito estrito, de uma atividade quase profissional, de um estilo de vida, portanto, uma vocação específica, de uma categoria de sujeitos sociais; enquanto a forma de pensar o termo que subjaz aos capítulos anteriores é bem outra, quase oposta àquela

⁴ *Ciência e Política*. Duas vocações. Martin Claret: 2ª reimpressão, 2008 (1ª ed., 2001). No original em alemão, a palavra que é traduzida por *vocação* é *Beruf*, que, no meu entender, poderia ser traduzida por *profissão*: *Ciência e Política como profissão*; mas a tradução por *vocação* está estabelecida.

⁵ O livro de Weber será visitado mais adiante, na Conclusão deste ensaio, quando a propósito da relação entre política e religião.

compreensão. Pois, embora nas sociedades contemporâneas ocorra, de fato, a afirmação de alguns sujeitos como profissionais da política, tenho antes em mente o conceito clássico da política como vocação universal, de todos os seres humanos enquanto cidadãos, quando chegam a ter acesso à cidadania.

Nossa convicção da política como vocação geral, própria a todo ser humano, talvez tenha se acentuado sob a influência do pensamento de Hannah Arendt e, por isso, haveria sentido em retornar aos seus ensaios sobre a dignidade da política; no entanto, parece-me ser tempo de deixar um pouco os ombros que me carregaram até aqui e tentar escrever, ainda que por um momento breve, embora em voz baixa, com os pés no chão. Parece-me que, se não se buscam entender as tendências próprias de nossa situação e os desafios do presente, não será possível dar resposta à questão sobre a vocação brasileira, como o título do livro promete – isto é, sobre o que podemos pensar de nós mesmos e, logo, sobre o que devemos procurar fazer, enquanto povo e enquanto país –, ainda que tenhamos passado os olhos sobre os livros que dizem da experiência histórica de nosso passado, do que fomos feitos e em que nos tornamos, enquanto sociedade e enquanto cultura. Tentarei, pois, revelar nossa vocação política a partir de um esboço das possibilidades concretas que me parecem configurar tendências históricas e compromissos práticos, tendências que se transformam em desafios.

Consideremos nossa vocação como possibilidade. Ser *o país do futuro*, o povo do *homem cordial*, os campeões na arte de driblar as dificuldades da vida e dar a volta por cima através do *jeitinho brasileiro*, sendo capazes de desenvolver a paz com todo o planeta e de fazer verdadeiras “revoluções” sem derramar muito sangue, essa imagem de nós mesmos, é claro, não é inteiramente real, no sentido de perfeitamente efetivada; mas também não é de todo destituída de realidade; é uma expectativa, uma esperança, uma *utopia concreta*, uma espécie de sonho possível, que pode continuar a atuar como inspiração coletiva. Portanto, parece-me que seja essa a nossa *vocação*, enquanto chamamento e possibilidade.

Mesmo se, de modo provisório, compreendermos a nossa vocação política a partir do que aparece como tendência histórica em *longa duração*, ainda assim devemos reconhecer que essa prospecção não será de consenso, porque lidamos com realidades que pertencem a um movimento amplo e incerto, no qual são muitas as contradições e as possibilidades de mudanças; logo, ainda se considerarmos as tendências que aparecem ao longo da nossa história como expressões de uma “vocação”, será necessário ter talento para realizá-la, ou, como diz Clarice, *saber como ir*.⁶

Da tendência nacional para a conciliação

A vocação a que somos chamados, quando se considera o que nos tornamos, parece incluir a habilidade para conciliar interesses diversos, assim como soubemos, pela travessia dos contrastes e pela miscigenação, vir a ser um povo novo, ao tomar uma forma cultural que recebeu e, em parte, superou ou transfigurou as diversidades originárias. Os dois lados de nossa herança cultural – de um lado, a violência, ancorada na desigualdade de poder, em relação com as diferenças dos povos originários e das classes socioeconômicas; e, de outro, a vontade geral de acomodar conflitos e de desenvolver, pelo empenho e pela criatividade, um modo pacífico de ser brasileiro – poderiam, por sua vez, resolver-se através da capacidade de conciliação. Seria o mais autêntico, para a nossa identidade composta, ambígua e mista, levar adiante esse modo de ser, ao mesmo tempo diverso e uno, pela construção de um Brasil democrático e igualitário – que no passado não vivemos –, de modo habilidoso, conciliador, com o *jeitinho* que se sabe desdobrar, e que recebe o apoio da população mais numerosa. Não se tenha a ilusão de que a capacidade de conciliação de conflitos seja uma realidade cabal; é talvez a idealização de nossa realidade, um lado promissor de nós mesmos, um mito particular ou uma utopia concreta; porém,

⁶ Rever a frase de Clarice Lispector que está posta como epígrafe deste capítulo.

nesse mito, ou nessa utopia, revelam-se possibilidades que constituem um chamamento, uma vocação, para cuja realização é preciso trabalhar, com dedicação e persistência, assumindo-o como um projeto próprio do País, perseguindo-o por um esforço persistente.

Nossa vocação brasileira se delineia a partir da duplicidade e da contradição. A história do Brasil, que no discurso do mito é celebrada como incruenta, fez-se com sangue, suor e lágrimas, em situações marcadas pela exploração colonial, pela perseguição e extermínio de povos indígenas; também pela escravização dos africanos, para cá trazidos a força; inclusive pelo abandono, por parte da Coroa portuguesa, dos seus súditos degredados, obrigados a tomar posse dessa parte do continente sul-americano para nela gravar a marca de Portugal; e não faltaram conflitos a agitar a própria população da Colônia. Porém, apesar de tudo, nos inventamos como brasileiros, filhos complexamente mestiços das três etnias iniciais, que se somaram às tantas outras que depois chegaram; e obtivemos, da múltipla e sofrida colheita, uma boa capacidade de conviver entre diversos, embora com problemas quanto ao *nexo moral*.⁷ Um tanto confusos a respeito das múltiplas referências culturais e religiosas, nos descobrimos, predominantemente, lusófonos e, pelo menos em nossos costumes e folclores mais antigos, predominantemente latinos e católicos; e apresentamos características que, para muitos de nossos estudiosos, compreendem-se como as de um povo afetivo e acolhedor, alegre e hospitaleiro, com tendência a “dar um jeitinho” para resolver conflitos e impasses; que tem paciência para negociar e acertar interesses desencontrados e, mesmo, para aceitar transformações importantes de modo habilidoso, pela conciliação das divergências.

Por esse caráter contraditório composto, antes de tentar descobrir a cara do Brasil como *vocação*, desejo deixar claro, como um pressuposto, que aqui nos movemos no plano das qualidades sutis e precariamente existentes, das experiências humanas históricas ao mesmo tempo subjetivas e objetivas, alvo das

⁷ Como dizia um dos nossos maiores intérpretes: Caio Prado Jr., op. cit.

observações e impressões dos visitantes e, se tanto, das ciências sociais e do espírito; logo, não se trata de nenhum fato inquestionável, rígido ou conquistado em definitivo, pois a vida humana, a coletiva como a pessoal, é sujeita à incoerência e permanentemente exposta a mudanças, algumas bem inesperadas.⁸

De todo modo, também é preciso dizer, de saída, que, em nossa herança do passado colonial, por trás de tudo, está uma condição natural privilegiada. Não há como negar a abundância que a natureza colocou à disposição dos habitantes dessa terra, mesmo se, para os olhos gananciosos dos comerciantes europeus, de início tenhamos parecido de pouco proveito, pois o ouro não brilhava nos adereços dos indígenas nas praias da costa do Atlântico com o mesmo brilho que tinha nas cidades das montanhas da cordilheira dos Andes. Porém, logo a descoberta das possibilidades de geração de riquezas, nesse chão em que *em se plantando, tudo dá*,⁹ com sua amplidão de continente, suas florestas e seus rios oceânicos, animaria a empresa exploradora e a ávida concorrência de seus rivais. Foi assim que, no jogo da exploração, em vista do lucro da metrópole, tomou-se o trágico caminho da escravidão e quase extermínio dos índios, ao lado da importação e da escravidão dos africanos e seus descendentes.

Nossa “herança maldita” foi essa exploração mercantil colonial, cujo peso ainda se faz sentir em nossa autoconsciência de povo “do Terceiro Mundo”, de país “subdesenvolvido”, com “complexo de vira-latas”,¹⁰ de “país que não é sério”,¹¹ que se

⁸ Essa observação foi escrita semanas antes das manifestações nas ruas do Brasil em junho de 2013.

⁹ Frase contida na Carta de Pero Vaz de Caminha ao rei de Portugal, D.Manuel, logo após o descobrimento do Brasil, e que se diz entre nós quase como um provérbio popular. Para esclarecimento maior, ver, por exemplo, o trabalho de Silvio Castro, *A Carta de Pero Vaz de Caminha*, 2011, p.66.

¹⁰ Expressão atribuída a Nelson Rodrigues, dramaturgo brasileiro que dispensa apresentação.

¹¹ Frase por muito tempo atribuída ao Presidente da França, general Charles De Gaulle, que a teria dito em 1962, mas que, na verdade, resultaria ser um comentário do diplomata brasileiro e embaixador do Brasil em Paris, Carlos

mostra ainda na falta de autoestima e insegurança com o próprio presente, bem como na indiferença ante a desigualdade e o desrespeito à vida e à pessoa humana, heranças da longa tradição de dominação, na familiaridade com a escravidão. Exploração e desigualdade foram regras impostas no período colonial pelo domínio europeu, aqui instalado numa sociedade de senhores e escravos, sobre as culturas destruídas ou silenciadas. Entretanto, o intercâmbio das etnias foi intenso e íntimo, e a miscigenação no Brasil, não sendo proibida nem combatida, acabou por favorecer certa acomodação dos conflitos, de modo que a população que veio a considerar-se brasileira nasceria da experiência da combinação étnica e cultural que formou uma identidade coletiva, apesar da persistência de uma sociedade de extrema desigualdade material, de liberdade e de poder.

O século XIX, que viu acontecer, embora parcial e precária, a independência em relação ao poder colonial, depois, o começo da urbanização e as primeiras experiências de organização nacional – no Império e, com a abolição da escravatura, na Primeira República –, apesar dos atrasos e entraves, viu continuar a construção da cultura e da política, da formação da população e da sociedade brasileira, como testemunha a literatura da época e como se pode encontrar nos registros históricos, assim como nos (poucos) escritos precursores das ciências sociais.

Os ensaios do século XX, publicados depois da Revolução de 1930, nos oferecem algumas coordenadas para entender a evolução da antiga colônia de Portugal no sentido de tornar-se um país independente e moderno. Em muitos daqueles textos afirmava-se que, apesar da história da violência colonial, mantida pela violência autóctone, seja para a fixação das fronteiras ou para a manutenção da dominação de classe, chegou-se a um paradoxal resultado, pois, segundo muitos dos seus melhores intérpretes, o povo brasileiro se manifestou com uma

persona conciliadora, demonstrando, enquanto povo, especial aptidão para resolver conflitos e para sobreviver sem guerras.¹²

Alguns dos ensaístas destacaram, e me parece verossímil que, apesar das situações de violência e de conflito, entre os brasileiros predomina a vontade de conciliação, que se mostra na habilidade para fazer acertos e estabelecer alianças com aliados muito diversos, portanto, alianças difíceis, com criatividade e flexibilidade. Esse fato denotaria uma tendência, tão difundida que se pode interpretar como cultural, para a prática do diálogo e a busca do acordo, bem como para a tolerância. Conforme as interpretações mais reconhecidas, a capacidade de diálogo e de acordo dos brasileiros se apoia no plano do afeto; nem sempre no sentimento de amor ou no altruísmo, contudo, mais que numa determinação consciente ou racional, numa disposição afetiva, enraizada na evidente vontade de felicidade, que acaba transbordando em torno, sendo o indivíduo brasileiro, em sua maioria, segundo a cultura predominante, muito ligado ao círculo de amizade, da família, da vizinhança, da comunidade local, e também calorosamente hospitaleiro e aberto para com os visitantes estrangeiros.¹³

O que se tem afirmado com a expressão *jeitinho brasileiro*, e que nem sempre é interpretado de modo positivo, é um traço inegável de nossa cultura, pois mesmo os que dele não se orgulham, porque o interpretam sob o seu aspecto negativo, por um viés mais crítico, reconhecem a existência desse traço da cultura nacional. A interpretação negativa do *jeitinho* tende a entendê-lo por indisciplina e transgressão, por desobediência às regras estabelecidas, quiçá com a finalidade de colocar o interesse próprio antes do interesse público e do bem comum. Concebo o *jeitinho* de modo mais benévolo e, contudo, parece-me, mais realista. O “jeitinho” é uma qualidade cultural que nós brasileiros

¹² É o que se lê, por exemplo, em Stefan Zweig. Em termos mais na moda, talvez devamos dizer que os habitantes desse país têm demonstrado, ao longo de sua história, acentuado grau de *resiliência*.

¹³ As redes de solidariedade que se formam em situações de catástrofe climática, ou de outros desastres, dão testemunho dessa disposição.

fomos desenvolvendo a partir do que herdamos dos nossos antepassados originários – indígenas, portugueses, africanos –, que nos habilita para enfrentar com habilidade situações complexas, quicá interculturais, de forma a favorecer a resolução de conflitos e a conciliação de interesses; isso podendo eventualmente incluir o movimento de suplantar a regra dura por uma “voltinha”, um “expediente”, pelo recurso a uma curva alternativa diante da burocracia dona do poder; e que, portanto, não significa por si mesmo um crime e, mais que indisciplina, denota criatividade. Se o olharmos sem preconceitos rígidos, veremos que o *jeitinho brasileiro* pode ser compreendido como talento para a articulação e a resolução de problemas por caminhos alternativos; como capacidade de adaptação e flexibilidade; como imaginação para achar saídas para impasses. Tais qualidades, mesmo cercadas dos defeitos comuns da vida nossa de cada dia, encontram-se claramente presentes entre nós, em boa parte como legado paradoxal da nossa difícil história; e, de algum modo, são reconhecidas pelo mundo estrangeiro como promessas positivas,¹⁴ como vocação para a diplomacia, para a afirmação de formas pacíficas de negociação e resolução de conflitos, e pela paciência para o diálogo e a aceitação da diversidade.¹⁵

Ao tentar resumir o que é ser brasileiro, Roberto Da Matta é especialmente expressivo quando se refere ao “jeitinho”: sei que sou brasileiro *porque diante de um pesado “não pode” burocrático*

¹⁴ Confirma minha convicção o livro de Domenico De Masi publicado no Brasil em 2014, *O futuro chegou – Modelos de vida para uma sociedade desorientada*. Nesse livro, o autor dedica um capítulo, denominado O modelo brasileiro, à descrição da cultura brasileira, apresentada como alternativa para o mundo atual.

¹⁵ Em 2013 foi escolhido para o cargo de diretor da Organização Mundial do Comércio/OMC um diplomata brasileiro, a quem a mídia internacional reconhece notável habilidade para *negociação do consenso*, qualidade que seria a razão de sua escolha. Certamente, é apenas um caso singular; no entanto, confirma o que aqui afirmamos no plano geral.

posso dar um “jeitinho”.¹⁶ Ou seja, ante um impasse causado por regras de procedimento burocrático, um brasileiro se esforçará para contornar a dificuldade, em busca do interesse de sua comunidade, de sua família ou de seus amigos; talvez venha mesmo a desobedecer à norma burocrática, se lhe parecer que é para o bem dos seus, ou se lhe parecer irracional, pouco inteligente – o que não é impossível, pois não há garantia de que toda regra, toda norma burocrática ou toda lei, seja sensata e justa.

Como pode acontecer que um povo marcado por uma sofrida história de colonização e exploração esteja há tempos buscando, paciente e tolerante, superar a situação originária de conflito e violência? O *jeitinho*, traço inegável desse povo, é quase um milagre, quando se pensa que nasceu daquela situação originária de genocídio e escravidão, e quando trabalha no sentido da convivência ordeira e do comportamento criativo – pela educação, pelo trabalho, pela participação na comunidade. De um grave defeito de situação desenvolveu-se a qualidade compensatória, tornando-se marca da cultura aqui formada, a partir de nossa base cultural predominantemente portuguesa, indígena e africana, mas com importantes aportes de todos os demais imigrantes que para cá depois vieram. Pela predisposição à convivência pacífica dos diversos, que já muitos atribuíram à nossa conformação populacional miscigenada; e pelo modo como buscamos resolver os conflitos, ousando as saídas transversas, paralelas, a população do Brasil tem demonstrado habilidade para o entendimento e a superação; para a conciliação, logo, para a boa convivência com os vizinhos – enquanto indivíduos e cidadãos, e enquanto países.

Excluir a possibilidade do *jeitinho*, instalar a predominância do seu oposto, seria confiar demasiado na regulamentação detalhista e no rigor do controle, da obediência às regras escritas, de todos os tipos e origens, o que levaria, a meu ver, a uma

¹⁶ O antropólogo descreve de modo compreensivo o *jeitinho*, em *O que faz o Brasil, Brasil?* – que, em sua edição revista, de 2014, passou a chamar-se *O que é o Brasil?* Ver especialmente a introdução, p. 7-10.

necessidade imensa de fiscalização e a uma burocratização sem fim.¹⁷ E não seria nada novo para uma organização estatal tradicionalmente ligada à dependência da metrópole e com ênfase no controle burocrático, como prova o clássico e longo estudo de Raimundo Faoro.¹⁸

Da integração dos negros e do mito da democracia racial conforme Florestan Fernandes

Para poder avaliar de modo justo nossa vocação como povo, e os eventuais avanços feitos pela sociedade brasileira no último século; para melhor compreender o sentido das tendências e políticas em processo, precisamos tomar consciência do que seja a nossa identidade, aquilo que podemos esperar daquilo que tornamos nossa realidade, o nosso projeto coletivo. Provisoriamente, deixe-se aqui suposto que a nossa *vocação*, que realizaremos se pudermos lançar mão do talento e da determinação requeridos, tem relação com a tendência à adaptabilidade e à conciliação, muitas vezes atribuída ao fato de termos nascido, como povo, da combinação de diversas etnias e culturas, e assim continuarmos nos construindo.

Em relação com o *jeitinho brasileiro* e com a nossa *cordialidade* e capacidade de conciliação, encontra-se também bastante inserida em nossa cultura, e na autoconsciência do brasileiro como povo, a crença de que, por todas as características mencionadas, não temos um grave problema entre as diversas etnias, porque, constituindo-nos numa maioria miscigenada, apesar de nosso passado escravocrata, constituímos uma “democracia racial”. Desde há algum tempo, no entanto, vem sendo posta em questão, por estudiosos da antropologia, da sociologia, da história do Brasil, bem como por humanistas militantes, críticos do preconceito, tal crença no “mito da democracia racial”. É o que se depreende das pesquisas na área

¹⁷ Algo dessa confiança na legislação e na burocracia tem sido também nosso destino, como que o avesso e a compensação do *jeitinho brasileiro*.

¹⁸ Ver *Os donos do poder*, 1958.

das ciências sociais e também do serviço social.¹⁹ Precursora de tais análises onde aparecem novos modos de ver a questão é a obra já clássica de um dos grandes mestres da sociologia brasileira, Florestan Fernandes (1920-1995) – *A integração do negro na sociedade de classes*,²⁰ apresentada como tese em concurso de professor titular de Sociologia na USP em 1964,²¹ da qual destacaremos aqui o texto intitulado, justamente, “O mito da democracia racial”.²²

Florestan reconhece ser difícil reconstruir e interpretar as disposições que orientaram as acomodações raciais no Brasil; contudo, parece-lhe que se mantiveram padrões da situação de escravidão e dominação senhorial, porque o estilo de vida do “homem branco” não foi ameaçado pela concorrência do “homem de cor”; não se estabeleceu uma situação de antagonismo consciente, entre brancos e negros e mulatos. E assim, apesar das transformações no plano jurídico, por uma espécie de inércia sociocultural, manteve-se a ideologia racial da antiga ordem, favorecendo os *círculos dirigentes das camadas dominantes*.²³ Embora os referidos círculos, depois da abolição da escravatura e da proclamação da República, se mostrassem indiferentes à situação dramática da “população de cor” da cidade, mesmo assim, sublinha Florestan, tendiam a manter, diante dessa população, atitudes *rígidas, incompreensivas e autoritárias*.²⁴ Tais círculos da elite exageravam os riscos de uma

¹⁹ Como se pode perceber, por exemplo, nos trabalhos de Sarita Amaro. Ver, de Amaro: *Negros – Identidade, exclusão e direitos no Brasil* (1997).

²⁰ Aqui utilizamos a 5ª edição, pela Editora Globo, 2008.

²¹ Mais exatamente, em 10 de abril de 1964, poucos dias depois da data de triste memória.

²² Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes*, 2008, 304-327.

²³ Fernandes, 2008, 304-306.

²⁴ Fernandes, 2009, 307. Florestan pesquisou especificamente a situação de São Paulo; porém, considerando-se a situação de São Paulo no Brasil, a liderança paulista no desenvolvimento industrial e na modernização urbana, a análise nos dá a pensar sobre os processos também em outros núcleos urbanos no Brasil, sobretudo, nas regiões Sul e Sudeste.

hipotética liberalização das garantias sociais aos “negros”, desencorajavam movimentos de afirmação social a que os “negros” ousassem aderir e opunham-se a manifestações de solidariedade para com o “negro” que escapasse ao paternalismo tradicionalista, protetor de grupos restritos, resguardando-se a superioridade e as posições do “branco”. Desse modo, desenvolveram-se atitudes de desconfiança, tanto entre os “brancos” como entre os “negros”, que tolheram a modernização de atitudes e de comportamentos, na presunção de que “*agitar certas questões*” só serviria para “*prejudicar o negro*” e “*quebrar a paz social*”.²⁵

Na realidade, tal atitude representaria uma forte e persistente exclusão dos “negros”, que, se não foram repelidos frontalmente, também não eram bem aceitos, persistindo uma disposição social ambivalente, que desfavorecia o negro e o mulato; tal ambivalência servia apenas para suavizar os *mecanismos de peneiramento competitivo*.²⁶ Quando prevaleceu o paternalismo, facilitou-se a classificação econômica e social por meio da *infiltração pessoal intermitente*,²⁷ mas disso decorria um pesado ônus, prejudicava-se a “população de cor” no seu conjunto, desfavorecendo sua preparação para a livre competição. Florestan observa que nada disso parecia ocorrer com propósito explícito, nem mesmo latente e oculto, de prejudicar o negro; mesmo porque, *na mais pura tradição brasileira, tal coisa não se elevava à esfera da consciência social*. E quando, porventura, tomava-se consciência de discriminações muito extemporâneas ou inadequadas – por exemplo, por parte dos imigrantes europeus mais recentes, que concorriam com os “negros” no novo mercado de trabalho urbano que então se instalava –, os círculos dirigentes tradicionais respondiam com categórica reprovação.²⁸

A “defesa da paz social” pretendida não impedia o “negro” da vida “normal”; a paz idealizada incluía realizar a

²⁵ Fernandes, 2008, 307.

²⁶ Fernandes, 2008, 307.

²⁷ Fernandes, 2008, 308.

²⁸ Fernandes, 2008, 308.

integração do negro e do mulato, preparando-o para seus deveres profissionais e cívicos, de modo a completar sua ascensão à condição de homem livre.²⁹ Evitando o conflito aberto de classes, imaginava-se, ao mesmo tempo, favorecer o “negro” e proteger os interesses da sociedade. Essa visão da realidade racial levaria a que se atrasasse a integração social do “negro”. Com a preocupação de garantir a paz social, a custo do prejuízo e da submissão da “população de cor”, fecharam-se as portas que poderiam colocar o negro e o mulato na área dos benefícios do processo de democratização dos direitos e garantias sociais. Nas palavras do autor: *Em nome de uma igualdade perfeita no futuro, acorrentava-se o “homem de cor” aos grilhões invisíveis de seu passado, a uma condição subhumana de existência e a uma disfarçada servidão eterna.*³⁰ Dessa orientação nasceria a ideia de que o padrão de relações entre brancos e negros estava de acordo com os fundamentos – éticos e jurídicos – do regime republicano vigente, e assim surgiria o mito da “democracia racial brasileira”.

Um mito que, o autor admite, não surgiu do nada; também não surgiu de um momento para outro; foi se gestando na longa duração. O autor supõe que, depois da abolição e da implantação da República, ao se transformarem as razões psicossociais, legais ou morais, que impediam a objetivação da ideia de democracia racial, operou-se uma racionalização que resultou na visão, *um tanto ilusória*, da cidade de São Paulo como um lugar exemplar de *democracia racial*. Certamente, a realidade não era a de uma situação de igualdade entre homens “brancos” e homens “negros”, nem em São Paulo, nem no Brasil. Porém, o mito da democracia racial não era facilmente descartável. As oportunidades de competição no mercado de trabalho subsistiam, embora apenas potencialmente abertas ao “negro”. Na época ninguém lembrou que uma filosofia racial democrática precisava incluir a ação positiva, uma política pública, no sentido de assistir à “população de cor” recém-liberta das teias do trabalho servil. E

²⁹ Ver ainda Fernandes, 2008, 308.

³⁰ Fernandes, 2008, 309.

assim, o mito da democracia racial acabaria por tornar-se “a ideologia racial brasileira”.

O mito em questão, segundo Florestan Fernandes, teve efeitos perniciosos, pois generalizou um *estado de espírito farisaico*, que atribuía à incapacidade ou à irresponsabilidade do “negro” as desigualdades de situação de que foi vítima a “população de cor”. Por outro lado, livrou o “branco” de qualquer obrigação ou responsabilidade social ou coletiva ante as consequências sociais doentias daquela transição difícil. Por fim, forjou uma consciência falsa da realidade racial brasileira.³¹ Avaliar as relações entre “negros” e “brancos” por aparências dos ajustamentos raciais concorreu para difundir a falsa consciência da realidade racial, contribuindo para manter um conjunto de *convicções etnocêntricas*.³² A persistência das racionalizações foi nociva à integração dos negros na sociedade de classes e, de modo específico, no mercado de trabalho industrial em São Paulo,³³ desobrigando as elites de desenvolver políticas sociais que deveriam ter sido implantadas no momento da saída do trabalho escravo.

³¹ Fernandes, 2008, 310.

³² Fernandes, 2008, 312. Como exemplos, o autor lista os seguintes preconceitos: que “o negro não tem problema no Brasil”; de que, pela própria índole do povo brasileiro, não existem distinções raciais entre nós; de que as oportunidades de acesso a riquezas, ao prestígio social e ao poder, foram igualmente dadas para todos, especialmente durante a expansão urbana e industrial de São Paulo; de que “o preto está satisfeito” com sua condição social e estilo de vida em São Paulo; portanto, de que não existe, nunca existiu nem existirá outro problema de justiça social com referência ao negro, além do que foi superado com a abolição e pela universalização da cidadania. Evidente que essa atitude significava pressupor que a miséria, a prostituição, a vagabundagem, a desorganização da família e outras mazelas sociais imperantes na “população de cor” seriam efeitos transitórios da libertação da escravidão e seriam superados espontaneamente.

³³ Embora o estudo de Florestan Fernandes se refira especificamente à situação dos “negros” em São Paulo, parece-me valer também para o retrato do Brasil. A consulta a outros estudos realizados sob a orientação de Florestan, por Otávio Ianni e F. H. Cardoso, respectivamente, em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul, autorizam essa interpretação.

Não obstante afirmar que a importância do mito da democracia racial – com sua crença de que no Brasil inexistia necessidade de luta pela afirmação dos “negros” nem de confronto entre “negros” e “brancos” – foi menor na cidade de São Paulo que em outras comunidades brasileiras onde as estruturas arcaicas predominaram por mais tempo, Florestan observa que, também em São Paulo, o mito ajudou a manter as relações sociais do passado e inibiu o desenvolvimento da ordem social democrática.³⁴

Por muito tempo, o mito da “democracia racial” foi manipulado no sentido dos interesses da raça dominante. Aos negros e mulatos restava apenas a via tradicional de tentar ascender individualmente, sem que se pudessem criar condições de ascensão coletiva, o que lhes teria fornecido um maior respaldo social.³⁵ Quase três gerações decorreram até que os “negros”, e também, de certo modo, “imigrantes” e outros “elementos nacionais” adventícios, pudessem entrar em cena – ou como diz o autor, *na arena* –, como concorrentes ou opositores das elites tradicionais.³⁶ As velhas elites contaram com longo tempo de domínio, como se ainda estivessem no período anterior à abolição da escravatura; somente décadas mais tarde começaram a sentir-se afetados, diretos ou indiretos, da presença de outros interesses sociais, na luta pelo poder e pelo controle ideológico das opiniões.³⁷

Florestan conclui que, no Brasil, *a democracia surgiu tímida e debilitada*, pois entre nós se estabeleceu um desequilíbrio entre a ordem racial e a ordem social.³⁸ O referido mito da democracia racial teria exercido um efeito de barreira ao progresso e autonomia do “homem de cor”, ao advento da verdadeira democracia racial no Brasil.³⁹ Apesar da crítica decidida a seu

³⁴ Fernandes, 2008, 319.

³⁵ Fernandes, 2008, 320-321.

³⁶ Fernandes, 2008, 323.

³⁷ Fernandes, 2008, 324.

³⁸ Fernandes, 2008, 326.

³⁹ Fernandes, 2008, 326-327.

efeito conservador das discriminações e injustiças, Florestan reconhece que aquele mito possa também agir como uma ideia inspiradora, embora seja inócuo para a democratização da sociedade enquanto não puder ser utilizado pelos negros e mulatos *como regulador de seus anseios de ascensão social*.

Da presença indígena no Brasil por Manuela Carneiro da Cunha

Após olharmos, com Florestan Fernandes, a questão da integração dos negros em nossa sociedade, continuaremos este capítulo chamando atenção sobre a situação atual dos índios no Brasil. No plano da integração cultural, parece-me que o maior desafio no Brasil de hoje é o da boa solução para a situação⁴⁰ dos índios – que, embora guardando diversidade de língua e de costumes entre si, são os atuais representantes e descendentes de nossos habitantes originários. Essa solução deve ser realizada através da sua inclusão socioeconômica, educacional e política, na sociedade brasileira, mas com respeito à sua peculiaridade cultural. O desafio é que a integração dos índios se realize, ao mesmo tempo, respeitosa de suas diferenças culturais e afirmativa da igualdade, da sua maturidade como cidadãos brasileiros. Não será um desafio fácil de responder de modo harmonioso, inteligente e pacífico, mas é imprescindível trabalhar intensamente na sua resposta. A lei brasileira tem dado um tratamento diferenciado à população indígena; o País dispõe de uma legislação que deseja proteger e resgatar. Mas, apesar disso, não consegue evitar a discriminação e o isolamento, quando não, ainda mais, deixa os índios expostos à violência. A integração dos índios na cultura geral brasileira requer um debate de ainda maior alcance e mantém-se como um imenso desafio de grande atualidade que é, ao mesmo tempo, o desafio mais antigo para a Nação.

⁴⁰ Para deixar bem claro o meu respeito pelas culturas indígenas ainda vivas, evito utilizar expressões como assimilação ou aculturação, embora me pareça que, em parte, esses processos de composição cultural se realizam quase inevitavelmente.

A consideração dos índios do Brasil, das tribos cuja cultura tradicional sobreviveu como cultura “exterior” à cultura geral brasileira, não compreende inteiramente o problema. Parece-me necessário repensá-la à luz da possibilidade – a meu ver, da conveniência, além da quase inevitabilidade – da inclusão dos índios que se realize, de modo harmonioso e diferenciado, na sociedade abrangente, como cidadãos adultos iguais aos outros, com os mesmos direitos e deveres que os de todos os cidadãos brasileiros; evidentemente, mantendo os direitos específicos que a Constituição lhes assegura de, segundo a sua decisão livre, conservar suas peculiaridades culturais.⁴¹

Um caminho promissor, para melhor encaminhamento da questão indígena, parece ser aquela que mantém relacionadas prática e “teoria” e, nesse plano, da reflexão sobre a questão, procura associar os estudos históricos com os antropológicos, permitindo que se combine a perspectiva diacrônica com a análise sincrônica, tornando mais completa a visão do problema.⁴² Portanto, para dar medida às nossas observações, pareceu-me importante recorrer à contribuição de uma das antropólogas de maior reconhecimento na atualidade, Manuela Carneiro da Cunha (1943-),⁴³ que é também reconhecida como ativista no sentido da busca de boas soluções práticas para a relação dos indígenas com o todo da sociedade brasileira.

Em conferência apresentada em 1993, intitulada “O futuro da questão indígena”, a referida antropóloga nos oferece sua visão da situação naquele momento, e da possível evolução da questão tal como a percebia há duas décadas, quando se começavam a afirmar as tendências que hoje se confirmam.⁴⁴A

⁴¹ De Manuela Carneiro da Cunha, ver *Índios no Brasil*. História, direitos e cidadania (2012).

⁴² Ver, de M. Regina C. de Almeida, *Os índios na História do Brasil*, 2010.

⁴³ Manuela Carneiro da Cunha é importante antropóloga luso-brasileira. Foi docente e pesquisadora na Unicamp e na USP, e tem feito carreira em nível internacional, com trabalhos na África, na França e nos EUA, onde lecionou por muitos anos.

⁴⁴ Trata-se de trabalho apresentado como a Conferência do Mês do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA-USP) em 28 de

conferência começa por referir-se ao montante da população indígena no Brasil, que, nos últimos tempos, com a conjugação da legislação de proteção aos índios e outros fatores, teve considerável aumento. A autora observava que, desde os anos 1980, a previsão do desaparecimento dos povos indígenas cedia lugar à constatação de uma retomada demográfica.⁴⁵ Estreitamente relacionada com o crescimento da população indígena, destaca a questão das terras, que até a atualidade suscita polêmica, desdobrando-se em problemas judiciais onde se expressam conflitos de interesses,⁴⁶ e sendo mal conhecida pelo restante dos brasileiros.

Manuela da Cunha considera a história e a situação legal dos direitos dos índios às suas terras, bem como aos demais bens previstos pela Constituição do País, mostrando os limites da legislação específica, que recomendaram a revisão do Estatuto do Índio de 1973 e a ratificação das convenções internacionais.⁴⁷ Em continuação, analisa o substrato de declarações da época, para finalmente apresentar alternativas, com a finalidade da defesa da *sociodiversidade*. Segundo a conferencista, o grande pomo de discórdia, afastados todos os falsos pretextos, é o tema da exploração dos recursos minerais e dos recursos hídricos em áreas indígenas.⁴⁸ A Constituição de 1988 prescreve procedimentos especiais quando se trata da exploração de recursos hídricos e minerais em terras indígenas; não há proibição

setembro de 1993. Publicado primeiro em *Estudos Avançados*, v. 8, n. 20, 1994, o texto encerra o livro *Índios no Brasil* (2012).

⁴⁵ Cunha (1993) 2012, 122.

⁴⁶ Ainda em junho de 2013, quando escrevemos, dá-se uma sucessão de eventos que incluem conflitos entre índios e produtores rurais, com manifestações de indígenas em várias partes do País, e com exercício de violência contra os índios, com morte e feridos.

⁴⁷ Em 2012, o Brasil ainda não havia resolvido a questão da revisão do Estatuto do Índio em torno do qual tramitam vários projetos no Congresso; por outro lado, em 2002, o Congresso ratificou a Convenção 169 da OIT; e, em 2007, o Brasil votou pela aprovação da Declaração dos Povos Indígenas na Comissão dos Direitos Humanos da ONU.

⁴⁸ Cunha (1993), 2012, 132 -138.

de explorá-los, mas existem salvaguardas especiais, como a necessidade de autorização prévia do Congresso Nacional, caso a caso, ouvidas as comunidades afetadas.

A antropóloga alerta para a falta de compreensão do ponto central do problema, que é o da conservação da biodiversidade das áreas secularmente habitadas pelos índios, como na região amazônica; e associa a preocupação com a *biodiversidade* com a do respeito à *sociodiversidade*, pois o modo de viver dos povos indígenas e, em consequência, o seu modo de se relacionar com a natureza, é ecológico por tradição, portanto, trabalha no sentido da conservação ambiental. A *sociodiversidade* é uma questão crucial. As culturas constituem para a humanidade um patrimônio de diversidade, no sentido de apresentarem soluções de organização do pensamento e de exploração de um meio que, ao mesmo tempo, é natural e social. A posição da autora, crítica ao fato de o progresso da sociedade ocidental e industrial ser visto como único critério de avanço, não deixa dúvida quanto à consideração do movimento e da mudança, que afirma também atingir as culturas tradicionais – pois, conforme diz: *quando se fala do valor da sociodiversidade, não se está falando de traços, mas de processos.*

Para manter tais processos em andamento, é preciso garantir a sobrevivência das sociedades que os produzem. E assim, em sua conclusão, a conferência acaba voltando a uma das suas primeiras afirmações, quando relativizara a manutenção da forma cultural, lembrando que os índios podem mudar e, na realidade, mudam; portanto, a posição das populações indígenas dependerá de suas próprias escolhas tanto quanto das políticas gerais do País e, de algum modo, também da comunidade internacional. Serão decisões a tomar em parceria.

Para ver melhor o que significa colocar no centro da vida social e política brasileira o propósito de manutenção da diversidade cultural, ao mesmo tempo em que se tenta evoluir no sentido de maior liberdade política e de maior igualdade social e econômica, urge difundir-se mais informação e formação a respeito, incluindo-se nos programas escolares os estudos sobre as especificidades e as características da situação dos brasileiros

indígenas, assim como também se procuram desenvolver pesquisas e esforços educacionais no sentido de manter ou resgatar os legados culturais dos brasileiros de origem africana. Porém, não deixa de ser importante o procedimento oposto, que trata de compreender o quanto já se transformaram as culturas indígenas desde que tiveram o encontro com os europeus, e como o processo de mútua influência tem acontecido. Quando Manuela da Cunha alerta que tais realidades, em torno da diversidade cultural, não são estáticas, mas constituem processos em que há mudança, sugere que se tenha mais atenção sobre observações e interpretações do domínio da antropologia em relação com a história, e de como a história dos índios, há quatro séculos em relação com a de outros brasileiros, tem trazido à luz combinações complexas, numa mescla de permanências e mudanças.⁴⁹

Por isso me parece interessante acompanhar também a autora em outra ocasião, no seu texto “Política indigenista no

⁴⁹ No sentido de registrar como a história dos índios apresentou mudanças no decorrer de seu contato com a cultura europeia, o antropólogo Carlos Fausto oferece uma contribuição muito interessante, quando apresenta a tese da ligação do conteúdo da fé cristã com transformações na religião guarani, desenvolvendo a hipótese de que o contato com o cristianismo missionário e a experiência colonial tenha conduzido os Guarani a uma transformação dos costumes religiosos ancestrais, em direção da crescente negação do canibalismo, processo que o autor denomina *desjaguarificação*. A análise sugere que o “esquecimento” do canibalismo abriu espaço para outra ideia-chave, a do *amor*, com raízes na própria cultura guarani, que adquiriu novos sentidos no contato com a ação dos missionários cristãos.⁴⁹ O universo religioso guarani estaria repleto de símbolos, rotinas rituais e personagens de origem católica, pelo menos que apresentam simetria ou analogia com símbolos, rituais e personagens cultuados na cultura católica. Vários autores já se dedicaram a identificar tais elementos.⁴⁹ Seria possível apontar motivos cristãos que tiveram particular produtividade através do contato com a religião guarani, como é o caso do *amor*. Os xamãs contemporâneos têm fundado sua ação e autoridade no amor (*mborayhu*). O autor chama atenção para o fato de que, desse processo – no qual, certamente, houve *apropriações e reapropriações, traduções e retraduações, interpretações e reinterpretaciones*, não surgiram inúmeras cosmologias; de modo que hoje se poderia falar de *uma cosmologia guarani contemporânea* e, na variação, reconhecer versões de uma estrutura em transformação.

século XIX”,⁵⁰ quando fornece um panorama de como o Brasil tratou a questão naquele século, em que o País conheceu três regimes políticos, passando da situação de Colônia, e sede do Reino de Portugal, para o período do Império, até a situação de República. Com a vinda da corte de D. João VI para o Brasil, em 1808, estreitou-se a arena em que seria discutida e decidida a política indigenista. Embora a questão indígena fosse então, basicamente, uma questão de terras, deram-se discussões cruciais sobre a relação com os índios menos submissos, os “índios bravos”, por oposição aos “índios mansos” ou domesticados, debate que, apesar de suas óbvias consequências práticas, muitas vezes se travou no plano teórico.⁵¹

Nesse debate, pela primeira vez no Brasil foi questionada a humanidade dos índios, um grande paradoxo, pois mesmo no século XVI, no início das relações entre europeus e indígenas, jamais se havia duvidado que fossem homens e mulheres, sendo declarado já na bula papal de 1532 que tinham alma, como qualquer outro ser humano. Mas o cientificismo do século XIX, preocupado em demarcar as fronteiras da evolução, em registrar os pontos da passagem dos antropoides para os humanos, instalou paradoxais controvérsias. O critério de humanidade da primeira metade do século, tão próximo do Iluminismo, era o da perfectibilidade. *O homem é aquele animal que se autodomestica e se alça acima de sua própria natureza.*⁵² Com tal critério, a discussão sobre os índios apresentava uma clivagem entre os analistas estrangeiros e os brasileiros, estes opinando pela perfectibilidade dos índios, e os estrangeiros, pela posição contrária; porém, mesmo entre os brasileiros registravam-se os piores preconceitos. No entanto, Manuela da Cunha recomenda que não se entendam esses debates apenas como instrumento de extermínio, o que seria uma simplificação grosseira; a propósito, lembra os positivistas que, apesar de seu evolucionismo intrínseco, advogaram uma política indigenista *das mais respeitadas que o Brasil conheceu*, conforme se

⁵⁰ In: Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, 2006, 133-146.

⁵¹ Carneiro da Cunha, 2006, 133-134.

⁵² Nesse ponto, a autora refere um trabalho seu anterior, de 1986.

pode constatar pelo primeiro artigo do Projeto de Constituição Positivista, publicado em janeiro de 1890, onde se dava aos povos indígenas um tratamento peculiar, como substanciais na ordem brasileira.⁵³

Ao longo do século XIX, dividiram-se os adeptos do tratamento brando com os adeptos da violência em relação aos índios não domesticados. Entre os adeptos do tratamento com violência, deve-se contar D. João VI, que, ao chegar ao Brasil, desencadeou verdadeira guerra contra os índios.⁵⁴ Com José Bonifácio, a questão indígena foi pensada dentro de um projeto político mais amplo, com a finalidade de *chamar os índios à sociedade civil, amalgamá-los assim à população livre e incorporá-los a um povo que se desejava criar*.⁵⁵ Conforme a autora, acabou vigorando um compromisso: nas rotas ou regiões de que se queria afastar os índios – por exemplo, no rio Doce no início do século, e, a partir da metade do século, na rota do Tocantins e do Araguaia –, estabeleceram-se *presídios*, ou seja, praças-fortes com destacamentos militares, que se pretendiam tornar núcleos de futuras povoações; que combateriam os índios que resistissem, e instalavam os índios que conseguiam atrair *em aldeamentos, como uma reserva de remeiros, de agricultores e, mais tarde, de fornecedores de lenha para os vapores*.⁵⁶

Manuela Cunha registra que o projeto modernizante de D. Pedro I e José Bonifácio acabou derrotado pelas oligarquias locais e, sobretudo na primeira metade do século XIX, a legislação indigenista se conservaria *flutuante, pontual e(...) subsidiária de uma política de terras*.⁵⁷ Aquele século via crescer no Brasil o interesse na questão de terras; as fronteiras do Império ainda estavam em expansão; tratava-se de *alargar os espaços transitáveis e*

⁵³ Ver o referido Projeto, citado por Carneiro da Cunha, 2006, 135-136.

⁵⁴ Contra os assim, genericamente, chamados “Botocudos”, Carneiro da Cunha, 2006, 136.

⁵⁵ Carneiro da Cunha, 2006, 136-137.

⁵⁶ Carneiro da Cunha, 2006, 137.

⁵⁷ Carneiro da Cunha, 2006, 138.

apropriáveis.⁵⁸ Nesse processo da questão das terras, a posição dos índios é muito singular. Há uma pretensão ao aumento das terras de posse do novo Estado brasileiro, pelo que se buscam formas de *legalmente, senão legitimamente*, retirar aos índios terras que sempre lhes tinham sido reconhecidas. Por um lado, estava claramente expresso o reconhecimento da primazia dos índios sobre as terras que ocupam; por outro, buscava-se onde instalá-los em aldeamentos; e havia terras consideradas devolutas que se considerava terem sido conquistadas aos índios por meio de *guerra justa*.⁵⁹ Todo tipo de argumentos, toda espécie de *subterfúgios* foi usado para resolver essa questão, que inclui uma contradição aparentemente insuperável. Alegava-se, por exemplo, *que os índios são errantes, que não se apegam ao território, que não têm noção de propriedade, não distinguindo o “teu” do “meu”*. No entanto, errantes ou não, recorda a autora, os índios conservam a memória e o apego aos seus territórios tradicionais, o que se vê bem por um evento particular ocorrido em 1878, quando, no Paraná, os índios de Garapuava, para espanto do governo central, recusaram-se a aceitar as terras que o governo lhes queria dar, pois pretendiam recuperar as que consideravam suas, então ocupadas por duas fazendas.⁶⁰

Aldear os índios, reuni-los e torná-los sedentários, sob o governo missionário ou leigo, era uma prática antiga, de que já se havia lançado mão no século XVI; no século XIX, a política de deportação e concentração de grupos indígenas continuou. Variavam as dimensões das terras que se continuava a atribuir às aldeias e instalava-se o processo de expropriação das terras das aldeias. Em 1832, pela primeira vez se legislou sobre a transferência de aldeias para novos estabelecimentos e sobre a venda das terras de aldeia indígena.⁶¹ No entanto, a negação das terras indígenas continuou, forte e rapidamente, de modo que, em 1854, quando o governo central exigiu o arrolamento dos índios e

⁵⁸ Carneiro da Cunha, 2006, 141.

⁵⁹ Carneiro da Cunha, 2006, 141.

⁶⁰ Carneiro da Cunha, 2006, 142.

⁶¹ Carneiro da Cunha, 2006, 143-144-145.

do patrimônio das aldeias, já estava em pleno curso o processo de sua extinção. A disputa sobre as terras das aldeias extintas arrastou-se por décadas. A controvérsia relativa aos direitos sobre as terras das aldeias extintas excluiu os índios e acabou por travar-se entre municípios, províncias e Império. Durante algum tempo, prevaleceu o entendimento de que se tratava de terras devolutas do Império; aos poucos, porém, o poder local ganhou terreno, e, em 1887, as terras das aldeias extintas reverteram ao domínio das províncias. Ao ser proclamada a República, a Constituição de 1891 ratificou o estado de coisas daquele momento e atribuiu aos Estados terras que eram das províncias. Tratava-se especificamente das terras das aldeias extintas, não das terras das aldeias em geral, que jamais foram declaradas devolutas.

Como diz a autora, quando se olha a ordem de sucessão dos acontecimentos, o processo de espoliação se torna transparente: o começo é a concentração dos índios em aldeamentos, deixando livres vastas áreas que originariamente eram suas, trocando-as por limitadas áreas de terras de aldeias – praticando-se, pois, “reduções”. Ao mesmo tempo, ao estabelecer a redução do espaço ocupado pela população indígena, estimula-se a ocupação da sua vizinhança por população estranha. Concedem-se às aldeias terras inalienáveis, mas logo, toma-se parte delas; deportam-se aldeias e concentram-se grupos distintos; extinguem-se aldeias, a pretexto de o que os índios se acham “confundidos com a massa da população”; desrespeita-se a lei que atribui aos índios a propriedade da terra das aldeias extintas; a seguir, atribuem-lhes apenas lotes dentro das aldeias; enfim, reverterem-se as áreas restantes ao Império e, depois, às províncias, que as repassam aos municípios, para que as vendam ou utilizem para a criação de novos centros de população.⁶²

Como comenta Manuela, com propriedade: *Cada passo é uma pequena burla, e o produto final, resultante desses passos mesquinhos, é uma expropriação total.*⁶³ Além da questão das terras, do processo de expropriação dos índios de suas terras, a análise da antropóloga

⁶² Carneiro da Cunha, 2006, 146.

⁶³ Carneiro da Cunha, 2006, 146.

abrange a igualmente importante questão do trabalho, que traz consigo a da escravidão; aqui nos limitaremos ao apontado sobre a questão das terras dos índios, que, infelizmente, encontra-se no centro dos conflitos que envolvem a população indígena brasileira ainda neste começo do século XXI.

Dos contraditórios avanços da república brasileira

Suponho que a história crítica da evolução da sociedade, da economia e da política brasileira no século XX está sendo escrita, com rigor científico, sob os mais diversos aspectos e pontos de vista, por competentes estudiosos que trabalharão com todo o cuidado metodológico, abrangendo detalhes ausentes neste trecho de capítulo de ensaio. Suponho também que será incomum um texto que procure apenas a síntese e, assim fazendo, procure destacar os avanços, abandonando a preocupação de análise crítica para iluminar os lados construtivos da história do País que demonstram possibilidades para o futuro, olhando com respeito as peripécias vividas nestes últimos tempos. Pois é isso que me proponho a fazer neste breve resumo.

O que surgiu de novo na realidade política brasileira no último século? O que surgiu de novo na vida brasileira quanto à liberdade e quanto à igualdade? O que tem sido realizado no sentido da inclusão dos grupos tradicionalmente excluídos? O que se pode esperar? O que ainda é preciso mudar? O que seria bom manter? E em que a experiência brasileira pode contribuir para a reinvenção da democracia no planeta? Não sabemos responder bem a essas perguntas, porque não temos noção exata de onde estamos nem para onde vamos, porque não lembramos mais de onde viemos. Julgamos a nós mesmos enquanto povo – em geral, aos outros, nossos concidadãos – com estranha má vontade para reconhecer e valorizar o esforço realizado e o progresso feito. Carregamos uma espécie de ansiedade coletiva sobre a nossa sociedade que, enquanto democracia, é tão recente, e continuamos inseguros sobre o nosso ser de brasileiros. Nossa autocrítica, de um lado, é impiedosa, e, de outro, demonstra grande pretensão, pois nos comparamos com os países do

“Primeiro Mundo” – por exemplo, com os europeus – como se tivéssemos a obrigação de alcançá-los, ou mesmo de ultrapassá-los, de preferência, em tudo, sem lembrar que eles trazem consigo um lastro longo de história de exploração dos recursos dos outros; sem levar em conta que eles tiveram outras condições, e bem mais tempo do que nós, para desenvolver suas instituições políticas e urbanas modernas, e que, mesmo assim, nem sempre andaram no bom caminho da paz e em boa convivência.

Embora sem ufanismos nem viseiras, precisamos reconhecer que avançamos. Em todo o último século, com mais progressos que recuos, conseguimos dar passos relevantes no sentido de uma sociedade mais livre e mais justa, mais de acordo com os anseios da maioria, e muitas vezes conseguimos dar *a volta por cima*, mesmo dentro de circunstâncias adversas e sem fazer todas as reformas necessárias. Quanto aos aspectos econômicos, parecem evidentes os imensos avanços realizados pelo País. Em todo o século, e nem sempre de modo planejado, com mais ou menos independência diante dos parceiros mais fortes, contando êxitos e sofrendo fracassos, construímos uma inserção mais autônoma no comércio entre as nações, embora tenhamos permanecido dentro de um sistema que alguns sonhamos superar e, sobretudo, na função de grandes fornecedores de matérias-primas; mas aos poucos demonstramos também outras produções e capacidades.

Historiadores e jornalistas, economistas ou cientistas sociais e políticos saberão contar, em detalhes comprovados, os episódios heroicos e os grotescos, apontando os erros e as dificuldades que favoreceram ou frearam o aperfeiçoamento da democracia, do bem-estar e da riqueza social no Brasil, na luta das forças e influências, internas e externas, durante esse quase um século que nos separa da Primeira República – ou, como se diz muitas vezes, da República Velha – que era um regime oligárquico, em que ainda era forte a marca do regime escravocrata recém-abolido. Apesar de tudo, neste século de tantas contradições, parece-me que o lema de nossa bandeira não se demonstrou absurdo nem foi em vão, pois em cada um dos períodos atravessados, na luz e na sombra, conquistamos alguns

progressos, e avançamos, apesar das muitas dificuldades e das forças contrárias em ação. Por isso, parece-me que, assim como se pode contar a história do século ao acentuar as mazelas da vida nacional, onde ainda se salientam grandes desigualdades de renda e o costumeiro quase banal desrespeito aos direitos humanos, também é possível, com olhar mais esperançoso, ver naquela mesma história as sobras positivas que conquistamos, que até hoje são degraus que subimos, no caminho da independência, da modernização e das reformas que a justiça social exige.

Na República Nova, no período do governo, ao mesmo tempo autoritário e populista, de Getúlio Vargas (1930-1945), caminhou o Brasil no comércio internacional, e nessa integração se conta a – hesitante, quase involuntária, pontual – participação na guerra de 1939-1945, enquanto, internamente, a par da repressão antidemocrática e anticomunista,⁶⁴ aconteciam aquisições institucionais de sentido social e político. É o que se pode reconhecer no desenvolvimento das universidades na década de 1930;⁶⁵ na conquista legal do voto feminino em 1932;⁶⁶ na regulamentação do trabalho operário pela CLT, em 1943;⁶⁷ finalmente, como um sinal ainda por ser bem interpretado, na presença do Brasil na fundação da ONU, em 1946,⁶⁸ que são conquistas em si mesmas, mas também sinais de um processo que continua.

⁶⁴ Para fazer uma ideia aproximada da repressão havida naquele período, basta ler *Memórias do cárcere*, do grande escritor alagoano Graciliano Ramos.

⁶⁵ Sobre a história das universidades brasileiras, ver, por exemplo, o trabalho de Maria de Lourdes de Albuquerque Fávero, *A Universidade no Brasil: das origens à Reforma Universitária de 1968*.

⁶⁶ Nome que se destaca no movimento que levou à conquista do voto feminino é o da bióloga Bertha Lutz (1894-1976), uma das mais ilustres feministas brasileiras.

⁶⁷ A CLT – Consolidação das Leis Trabalhistas, criada por Decreto-Lei e sancionada por Getúlio Vargas (1882-1954) em 1º de maio de 1943, com emendas e correções, até hoje está em vigor.

⁶⁸ Para a participação do Brasil na ONU, ver *O Brasil nas Nações Unidas, 1946-2006*, organizado por Luiz Felipe de Seixas Corrêa (Brasília, 2007).

A partir dos anos 30, e ainda mais a partir do meio do século, realizou-se um grande esforço de desenvolvimento da economia e da indústria nacional que, se chegou tarde para nos tornar um país predominantemente industrial – o que ainda não somos e talvez nunca sejamos –, foi determinante para provocar uma grande transformação da distribuição demográfica, mudando o pêndulo entre Brasil rural e Brasil urbano, o que, por sua vez, acarretou grandes transformações sociais e políticas. Apesar do esforço de industrialização, ou de “substituição das importações”, ter-se desenvolvido dentro do sistema capitalista e, predominantemente, em clima político autoritário, não democrático, ainda assim, um olhar atento verá acontecerem inovações importantes, continuando o caminho do povo brasileiro em direção de uma democracia, de uma sociedade mais livre e mais igualitária, onde sua grande vontade de felicidade possa encontrar melhor realização.

No período de 1946 a 1964, após a Segunda Guerra Mundial e o fim do Estado Novo, aconteceu um impulso de democratização, uma nova fase da organização e exercício dos partidos políticos. Se as bases estruturais da desigualdade se mantiveram implacáveis; se a polícia continuou a mostrar seus vícios, herdados do passado remoto e recente; se o Partido Comunista não conseguiu manter-se fora da clandestinidade; e se, por outro lado, no período de 1950 a 1954, no retorno de Getúlio Vargas dentro do jogo democrático das eleições, o governo sensibilizado pela situação e os interesses dos trabalhadores teve um fim trágico; contudo, por outro lado, abriu-se a porta para um período de emergência de novas aspirações modernas, sociais e políticas.⁶⁹

De 1955 a 1960, durante o governo Juscelino Kubitschek, que, embora enfrentando forte oposição, promoveu grande dinamismo na economia, sobretudo com a – questionada e

⁶⁹ Naquele momento, não é possível deixar de registrar a conquista, até hoje motivo de esperança para o desenvolvimento brasileiro, da lei que, em 1953, criou a Petrobras como empresa estatal. A esse respeito, é justo homenagear o autor J. B. R. Monteiro Lobato (1882-1948), que teve presença marcante na campanha em torno do lema “o petróleo é nosso”.

criticada, ao final, aceita e louvada – construção de Brasília, deu-se um intenso crescimento da indústria nacional, mesmo se à custa da abertura para o capital estrangeiro e as empresas multinacionais. Os “cinquenta anos em cinco” de desenvolvimento, lema proclamado como meta do governo JK, por outro lado, teve o efeito tremendo de empurrar multidões de brasileiros para as periferias das cidades, despreparadas para recebê-los, que incharam em favelas e vilas de migrantes, com todos os problemas e sofrimentos correspondentes às “vilas miséria” dos demais países do continente.

O clamor das massas oriundas daquele imenso êxodo rural – mal recebidas nas cidades afluentes, no entanto, fundamentais para mover a máquina urbana de produção que desejava inserção mais completa no capitalismo industrial –, e o sofrimento e a injustiça que suportavam, ecoaria nas classes médias que também cresceram nas novas metrópoles, onde se dividiram a esquerda e a direita, as pretensões modernas de liberdade e de igualdade animando partidos e associações de caráter diverso, tendo ao fundo o cenário mundial da Guerra Fria, quando se confrontavam o mundo capitalista e o projeto socialista internacionalizado, que então buscava ter na América Latina uma presença marcante, simbolizada pela revolução em Cuba.

De 1961 a 1964, período que cobre os governos de Jânio Quadros e João Goulart, confrontavam-se pelo menos duas maneiras de imaginar a solução daquela difícil situação social, surgida da industrialização capitalista e da urbanização acelerada, sem o desenvolvimento concomitante de condições urbanas para a vida digna da maioria da população nas cidades. Parecia ser de consenso que uma grande reforma era necessária. As elites e classes médias urbanas que, pela nova situação, passavam a sobrepor-se politicamente às oligarquias tradicionais rurais, imaginavam um futuro brasileiro “desenvolvido”, mais rico e mais livre, menos injusto e mais feliz, mas dividiam-se no modo de conceber o modelo e o caminho da reforma necessária do que se chamou, às vezes, com bastante licença de aceção e significado, de “revolução brasileira” – expressão entendida pela

maioria, mesmo à esquerda do espectro político, como um processo reformista democrático.⁷⁰

De um lado, a passagem para o “desenvolvimento” era compreendida como progresso dentro do capitalismo, e difundia-se a ideologia do modelo norte-americano, como uma espécie de *american way of life* adaptada aos trópicos. De outro lado, alimentava-se o sonho de ultrapassar as mazelas do desenvolvimento industrial capitalista por uma nova conjugação de forças sociais e um conjunto articulado de *reformas de base*, agrárias e urbanas, em direção de maior justiça social, projeto que reunia aos movimentos operários os mais diversos grupos, sobretudo entre intelectuais e estudantes – desde socialistas, comunistas, socialdemocratas, de diversos matizes de coloração ideológica e opção partidária, inclusive católicos de esquerda.⁷¹

As *reformas de base* de que se tratava no período do governo João Goulart, que contavam com o apoio dos trabalhadores e sindicalistas das grandes cidades, bem como das classes médias sensíveis à necessidade da reforma social, ecoavam como uma expressão forte até, do modo mais improvável, nos

⁷⁰ Quem lembra aquele período do ponto de vista do Sul, recorda, em destaque, o evento chamado de “Legalidade” quando, em agosto de 1961, após a renúncia de Jânio, o exército quis adiantar um golpe para impedir João Goulart de assumir a Presidência, e o governador do Rio Grande (correligionário e parente do então vice-presidente) recebeu amplo apoio de estudantes, trabalhadores, classes médias e, em geral, do povo gaúcho, para defender a bandeira da Legalidade, que significava a posse de Jango. Ver a respeito, por exemplo, *Vozes da Legalidade*, de Juremir Machado da Silva.

⁷¹ No movimento estudantil dos primeiros anos da década de 1960, trabalhavam juntos pela Reforma Universitária, visando a uma universidade engajada na transformação brasileira por uma sociedade mais igualitária e justa, movimentos jovens dos diversos partidos, fazendo-se presentes também movimentos confessionais de leigos, como a Juventude Universitária Católica, de que já se tem várias análises – por exemplo, de Luiz Alberto G. de Sousa, *A JUC: os estudantes católicos e a política* (1985), e de José Oscar Beozzo, *Cristãos na universidade e na política* (1984), ou ainda, sob outro prisma, *Masculino e feminino no imaginário católico*, de Zaira Ary (2000). Porém, a divisão político-ideológica atingia também a Igreja Católica brasileira, que não se encontrava toda do lado reformista, sendo forte presença do lado conservador da política que antecedeu e apoiou o Golpe de 1964.

movimentos à direita que, em 1964, assumiriam eles mesmos o termo “revolução”; pois os militares brasileiros formados pela Escola Superior de Guerra, entre os quais alguns haviam realizado cursos nos Estados Unidos – ou seja, os grupos que efetivaram o golpe de direita, quebrando a legalidade institucional da vida política e submetendo o povo brasileiro a longo domínio autoritário a fim de impedir o projeto trabalhista de encaminhar reformas com objetivos populares –, de modo contraditório mas expressivo do momento histórico, não tiveram pejo de apresentar-se como uma “revolução”.

O período de regime autoritário, iniciado pelo golpe militar em abril de 1964, duraria até 1985. Cerceamento das liberdades políticas e sociais; instalação do controle ideológico e da censura; articulação de um grande aparato de violência estatal que praticou terríveis crimes contra os direitos humanos, desde ameaças a opositores, prisões ilegais, até sequestros, torturas infames, assassinatos e ocultação de cadáveres pelas forças do Estado⁷²– dos quais a forma mais leve era o expurgo, a perseguição psicológica, a censura e a difamação –, essas são dívidas imensas que os governos militares têm com o povo brasileiro; e não são as únicas, mesmo desconsiderando a dívida econômica, pois a repressão das lutas por direitos e por reformas, em busca da liberdade política e da justiça social, acarretou outros sacrifícios e sofrimentos no plano da opressão social, daquilo que se pode chamar de *violência estrutural*.⁷³ A força da violência policial, ou seja, o tamanho do aparato de repressão enfraqueceu a oposição política. Os grupos que se organizaram com a disposição heroica para a oposição armada foram poucos, pequenos e frágeis ante a potência, desproporcional, da repressão instalada. A pressão geral era, portanto, para o silêncio e para o

⁷² Em maio de 2013, a Comissão Nacional da Verdade apresenta à opinião pública o resultado de seu primeiro ano de trabalho e das suas averiguações desse passado, ficando comprovada, pelos testemunhos e documentos ainda existentes, a violência como prática do aparelho de Estado durante a ditadura.

⁷³ Encontra-se esse conceito bem explicitado em Peter Eichhorn: *Gewalt und Friedensicherung*, 1973.

imobilismo, com repressão sem piedade a tudo que parecesse incluir crítica e propor mudança.

Contudo, o dinamismo de nossa população (naquele período, predominantemente jovem) não permitiu que simplesmente se parasse de aprender, de evoluir, de experimentar, de conscientizar-se e de buscar a melhoria de vida. Por isso, apesar do prejuízo que significava o governo militar, parece-me que algumas conquistas sociais ocorreram no Brasil durante os anos da ditadura, e que, apesar da repressão política, paradoxalmente, houve algum progresso da liberdade e da igualdade –, por exemplo, no plano da mudança de costumes, e mesmo no plano das mudanças legais, cujo sentido só agora se pode medir em toda a sua consequência. O que desejo registrar de nenhum modo deve ser entendido como tolerância a qualquer dos crimes dos governos militares, pois é algo que aconteceu *apesar deles*, apesar do cinturão de ferro sobre a opinião pública e apesar dos cruéis porões da repressão. De todo modo, parece-me poder-se dizer que, apesar da repressão e das injustiças evidentes, o Brasil não ficou imóvel durante aqueles 21 anos; que a sociedade brasileira continuou a andar alguns passos importantes no sentido de sua evolução – econômica, cultural, educacional, talvez mesmo política –, no sentido de sua modernização e em direção de uma sociedade com mais liberdade e igualdade. Os jovens, os trabalhadores, os intelectuais, os artistas, enfim, o povo brasileiro aproveitou as brechas do regime, que nem todas se conseguiam fechar num país gigantesco como o nosso, para continuar elaborando o projeto alternativo da modernização, para alimentar a consciência crítica e aprender com o negativo, amadurecendo o modelo de democracia brasileira.

Um fato cujo sentido me parece ainda aberto para reinterpretção é o da implantação, em 1968, da Reforma Universitária. A Reforma das universidades foi implantada no Brasil conforme um modelo muito influenciado pelo sistema de ensino superior norte-americano, sob a ação direta do acordo MEC-USAID; quando antes, nas reivindicações dos movimentos estudantis do início da década de 1960, apresentava outras influências, inclusive de experiências latino-americanas, como do

movimento histórico de 1918, pela participação dos estudantes na gestão da Universidade de Córdoba, na Argentina.⁷⁴ Todavia, algumas das reivindicações dos estudantes, do movimento de Reforma Universitária de antes de 1964, acabaram sendo atendidas pela Reforma de 1968, como é o caso da extinção das cátedras vitalícias e da exigência de concursos para os docentes, o que significava instituir o esforço de qualificação e de contínua atualização dos professores, condição que se tornou importante para a construção e o incremento da qualidade do ensino e da pesquisa nas universidades brasileiras do presente.⁷⁵ Outro fato que dá a pensar é o da invenção, em 1964, do Fundo de Garantia por Tempo de Serviço, o FGTS, cuja criação, é razoável supor, tinha como principal objetivo o interesse do mercado e dos empregadores, pois terminava com a estabilidade no emprego; mas que foi integrado às relações de trabalho, não se percebendo hoje o questionamento do Fundo, que aparece como uma aquisição dos trabalhadores quando novas categorias passam a adotá-lo.

Também me parece haver algo a dizer sobre a sobrevivência da expressão nas artes e na imprensa, naqueles tempos da cultura do silêncio e da experiência da censura. Não que se imagine que a censura exerceu um efeito estimulante, nem sobre o jornalismo e as publicações nem sobre as artes, mas é

⁷⁴ O movimento por *um terço* dos votos nos conselhos e colegiados universitários mobilizou os estudantes universitários brasileiros em 1962.

⁷⁵ É claro, 1968, para a história das universidades no Brasil, não significa apenas a Reforma Universitária. Pelo mundo andava solto o espírito de rebelião dos estudantes. Na Europa, sobretudo na França, era um espírito que questionava as amarras tradicionais dos costumes burgueses. Nos Estados Unidos, misturavam-se as reivindicações libertárias, em relação ao corpo, ao sexo e às drogas, com a luta pelos direitos humanos e o racismo, e pelo fim da guerra do Vietnam. No Brasil, quando vivíamos as vésperas do endurecimento do regime ditatorial, quando havíamos silenciado o movimento de estudantes – tão ativo de 1960 a 1963 –, viu-se em 1968 um ressurgimento da política estudantil com caráter de oposição à ditadura, com enfrentamento à repressão policial, havendo manifestações de rua com grande apoio da população, como no Rio de Janeiro, em torno da morte do estudante secundarista Édson Luis de Lima Souto.

inegável que provocava um esforço extraordinário, para desenvolver linguagens alternativas que dissimulassem a crítica e conseguissem enganar o censor, pelo que se desenvolvia a arte de dizer e de ler nas entrelinhas. Tal necessidade provocava a sofisticação das linguagens cifradas, de duplos sentidos ou de sentidos complexos, tanto no jornalismo como na arte, nas canções como no teatro. Foi, por assim dizer, uma evolução por contraste, mas, ainda assim, uma evolução.

Deveria ter sido diferente, seria mais justo e teria sido muito mais feliz se o Brasil houvesse priorizado, desde então, diminuir as desigualdades, compensar e superar a pobreza da grande maioria; que se houvessem criado condições mais favoráveis para as crianças brasileiras sobreviverem com saúde e permanecerem dentro das escolas, e aprenderem, conforme toda a sua capacidade – naqueles tempos em que os jovens eram a maioria dos brasileiros. No entanto, durante as décadas de 1960 a 1980, mesmo dentro das circunstâncias difíceis do regime autoritário, um grande esforço educativo foi realizado, através dos professores e gestores, nos sistemas educacionais públicos ou particulares; o analfabetismo continuou a diminuir e as crianças brasileiras continuaram a aumentar o seu tempo de escolarização. Por sacrifício e amor das “professorinhas”, por dedicação dos educadores, por apoio das comunidades, por influência das igrejas, por esforço das mães e dos pais, por ação das ideias dos teóricos da educação – como Paulo Freire e seus discípulos –, apesar dos pesares daquele tempo, de modo mais difícil e mais lento, continuou a ocorrer o aumento numérico da escolarização e o avanço na educação.⁷⁶

⁷⁶ Uma história que ainda precisa ser contada é a da tentativa, em 1972, da Reforma do II Grau pela Lei 5.692, que instituía o ensino profissionalizante no nível do ensino médio. Muitas associações de pais e mestres, preocupadas com a preparação dos jovens de classe média para o vestibular e para a continuação de estudos no ensino superior, fizeram-lhe forte oposição e a lei não conseguiu ser implantada. No entanto, apesar do erro de sua tentativa de implantação por meios autoritários, parecia-me haver ali uma iniciativa interessante, sobretudo para os alunos das classes populares. Associo a lei de 1972 às realizações de hoje, com a multiplicação de escolas técnicas e o Pronatec. O contexto e as circunstâncias mudaram o sentido da experiência.

Em relação com a educação, naqueles “anos de chumbo” e apesar deles, no Brasil aconteceu uma importante mudança de consciência das mulheres, mais integradas ao mundo do trabalho, mais informadas do que acontecia pelo mundo, que não deixava de chegar às casas brasileiras pelos novos meios de comunicação, então sobretudo pela TV, em franco desenvolvimento apesar da censura. A transformação da consciência das mulheres brasileiras nos anos 1960 e 1970, relacionada com sua maior inserção no mercado de trabalho urbano que se desenvolvera, também tinha a ver com a expansão da sua escolaridade.⁷⁷ Pois naqueles anos, apesar do ambiente político de falta de liberdade, houve um amadurecimento de consciência de uma geração de estudantes e profissionais que se tornaram leitoras e que, se não tinham acesso a livros científicos ou a literatura erudita, contudo, consumiam revistas femininas; e, sobretudo, assistiam com olhos abertos a programas de televisão, trocando opiniões com suas colegas e vizinhas sobre a vida e as situações mostradas nas novelas de costumes, quase sempre ligadas a relações de classe, de família e de gênero.⁷⁸ De modo que algumas conquistas não esperaram pelo final do período ditatorial para acontecer, como foi o caso, em 1977, da Lei do Divórcio.

Quando chega ao final a década de 1970, os cidadãos e as cidadãs na sociedade brasileira tomavam consciência e aprendiam, tomavam coragem e expressavam sua não conformidade com os abusos de poder e com a ausência do estado de direito; com a proibição de associar-se e de manifestar e defender suas ideias; com os limites estreitos para eleger seus representantes, para organizar-se para defesa de seus direitos, pela melhoria de suas

⁷⁷ Difícil saber se houve alguma influência, se teria funcionado como encorajamento, a instituição do Ano Internacional da Mulher pela ONU, em 1975.

⁷⁸ Para mais informações sobre as mudanças que então aconteciam quanto ao aspecto da sexualidade, ver, de Rose Marie Muraro: *A sexualidade da mulher brasileira* (1983). Quanto à escolarização das mulheres brasileiras e seu acesso ao ensino superior naquele período histórico, ver os relatórios de estudos de Carmem Barroso e Guiomar Namó de Mello, em *Cadernos de Pesquisa da Fundação Carlos Chagas*, por exemplo, n. 15, 1975.

condições de trabalho e de vida. Os tiranos também dependem de um mínimo apoio popular, e o grupo no poder não conseguia mais esse apoio. Nessa fase de transição política, da situação autoritária, de liberdade de ação e expressão muito restritas, para um recomeço democrático, a sociedade civil toma coragem e as associações de diversas categorias profissionais desenvolvem o debate. A imprensa no exterior veicula os casos de violação de direitos humanos, e cada vez mais se enfraquece a situação política do governo militar. Os mais diversos grupos e categorias de trabalhadores pressionam, e as mais diversas associações de profissionais se manifestam.

Entre 1978 e 1984, os movimentos sociais começavam a reorganizar-se, como o dos operários metalúrgicos do ABC paulista, que mostravam a nova cara da classe operária, silenciada desde o começo do período autoritário. Em 1980, começa também a organizar-se o movimento de camponeses ou trabalhadores rurais, que originaria o Movimento dos Trabalhadores rurais sem Terra – o MST.⁷⁹ Reavivavam-se associações profissionais de classe média – como as dos advogados,⁸⁰ dos professores, dos arquitetos, dos bancários –, onde se viam surgir novas lideranças, com coragem para erguer a voz e enfrentar o poder político, com apoios entre as lideranças que se mantinham dentro dos partidos aglomerados na oposição tolerada, ou mesmo em lideranças religiosas e nas comunidades de base das igrejas.⁸¹ Grupos de estudo e discussão surgiam dentro das escolas ou sindicatos, em espaços externos aos partidos e às universidades; entre outros, associações ou grupos autônomos de mulheres discutiam sobre as questões gerais e a sua situação

⁷⁹ O MST foi presença marcante na vida social e política, exercendo pressão no sentido da justiça no campo, da criação de assentamentos rurais e da reforma agrária.

⁸⁰ Na Ordem dos Advogados do Brasil, no Rio Grande do Sul, era intensa a programação de debates para reflexão, por exemplo, sobre a questão feminina.

⁸¹ As igrejas se faziam presentes contra o regime, sobretudo nas comunidades de base, em bairros populares e junto às populações rurais; também estiveram presentes pela ação de líderes urbanos engajados em defesa dos direitos humanos.

específica;⁸² seu trabalho reflexivo se materializaria, mais tarde, em sugestões que foram objeto dos trabalhos dos deputados da Assembleia Constituinte e exerceram sua influência sobre a nova Constituição.

A pressão da sociedade civil e popular, “de baixo para cima”, encontrou uma reação menos rígida da força “de cima para baixo” e circunstâncias mais favoráveis “de fora para dentro”;⁸³ de modo que, como se por uma manobra do *jeitinho* brasileiro, a ditadura começou a ceder. Em 1978, inicia-se a chamada “abertura política” e, a seguir, articula-se o movimento pela Anistia, que desembocaria na Lei de Anistia, em 1979, pela qual os exilados políticos puderam retornar ao Brasil, para o convívio de suas famílias e de seus amigos, mas também para reintegrar a política nacional. Assim, ao mesmo tempo em que se dá a retomada dos movimentos sociais, reestrutura-se a vida partidária. Concomitante com o intenso movimento na sociedade civil, de 1980 a 1985, quando muitos movimentos sociais chegaram ao auge – associações de moradores de bairros, sindicatos de trabalhadores na indústria, sindicatos de trabalhadores dos serviços e de funcionários públicos –, também as associações propriamente políticas, partidárias, foram refeitas ou refundadas, sendo que, em algumas circunstâncias, foi possível notar certa tensão entre os nexos da ação de caráter propriamente partidário e os da ação específica dos movimentos sociais.

A opinião pública, ou seja, as forças democráticas e entidades da sociedade civil, exerciam pressão sobre a ordem

⁸² Em Porto Alegre, de 1979 a 1984, existiram diversos grupos autônomos de feministas, com presença em espaços de debate público. Lembro o Costela de Adão, grupo de reflexão formado por mulheres profissionais; o MML/ Movimento de Mulheres pela Libertação, que daria lugar à Ação da Mulher Trabalhista, ligada ao PDT, e ao Grupo Ação Mulher – ao qual pertenci, e que desenvolveu subgrupos de estudo sobre temas específicos; e o Liberta, formado por jovens estudantes universitárias.

⁸³ Na América Latina, onde a influência dos americanos do Norte é tão importante, deve ter tido influência sobre a disposição dos militares brasileiros a mudança do governo norte-americano, então (1977-1980) com Jimmy Carter no poder.

estabelecida no sentido do término do regime militar. Todas essas forças se reuniram, em 1983 e 1984, no movimento por eleições diretas que se chamou “Campanha das Diretas”, ou simplesmente “Diretas-Já!”, que se tornou o lema do momento. Com comícios por todo o Brasil e com notável repercussão nas capitais estaduais, juntaram-se multidões de centenas de milhares de pessoas – até mais de um milhão no Rio de Janeiro – para pressionar o regime e o Congresso Nacional a aprovarem a emenda apresentada pelo deputado federal Dante de Oliveira, presente no palanque do Comício das Diretas em Porto Alegre, em 13 de abril de 1984, onde se encontravam unidos, lado a lado, muitos dos líderes políticos que haviam mantido a chama da política no Brasil durante a ditadura militar – de Ulysses Guimarães a Luiz Inácio Lula da Silva; que então já representavam novos partidos que começavam sua jornada pela democracia, portanto, começavam a se separar. A volta das eleições diretas, assim como a possibilidade de realizar um governo no sentido de maior liberdade e mais igualdade, esperaria ainda um pouco mais.

Em palestra proferida na Associação dos Sociólogos de Brasília, em maio de 1983, o sociólogo, então senador, Fernando Henrique Cardoso, futuro presidente da República,⁸⁴ abria uma discussão sobre as incertezas daquele período de transição para uma democracia, da saída do regime autoritário que imperara no Brasil desde 1964. Pois, se a questão era a *democracia necessária*, quase de consenso necessária, havia no ar do tempo uma multiplicidade de modelos, e não se sabia bem como seria, nem exatamente como se queria que fosse a democracia necessária no Brasil. Em “*Transição para onde?*”,⁸⁵ o palestrante trazia alguns pontos para reflexão que me pareceram interessantes resumir aqui, neste momento histórico em que as situações político-partidárias mostram um perfil de alianças e de conflitos já bem distinto e evoluído.

⁸⁴ Apesar da distância de posição política que atualmente nos separa, mantenho essa referência à palestra de FHC sobre democracia em 1983, como registro expressivo daquele tempo de democratização.

⁸⁵ Cardoso, F. H. *A democracia necessária*, 1985, 9-45.

O palestrante FHC avaliava naquele momento – 1983 – que não havia mais desculpa para a inação, pois a liberdade, embora ainda dentro do regime autoritário, encontrava-se ampliada, o que se podia medir de modo empírico, pelas reações colhidas às manifestações críticas que se ousavam fazer. De 1977 a 1983, afirmara-se um processo de liberalização da palavra, de abertura para a manifestação da opinião e da crítica.⁸⁶ No entanto, a abertura se fazia “lenta, gradual e segura”, como estabelecera o governo militar, portanto, efetivava-se como uma transição controlada pelos próprios “donos do poder”. O momento decisivo fora o ano de 1978, quando o grupo no poder previu o que podia vir a acontecer e, para evitar ser simplesmente levado pelo processo, definiu a agenda política da abertura, que se mostrara exitosa.

A reação do regime aos movimentos que pressionavam pela democratização possibilitara o controle da transição pelo próprio regime militar, fazendo-se a transição sob o controle do grupo no poder, cujas decisões acabaram prevalecendo na forma da Anistia como na imposição da reforma partidária. O sociólogo constatava uma transição controlada pelo governo autoritário, “transição à espanhola”,⁸⁷ no sentido de que se parecia mais ao acontecido na Espanha do que às saídas dos regimes autoritários havidas em Portugal, em 1974, ou em outros países do sul da Europa. Não poderia ter sido uma transição mais rápida nem mais radical, porque as vanguardas eram minoritárias, os novos partidos também, de modo que para sair do autoritarismo fora necessária a “tática conservadora”.⁸⁸

Embora nem todos tivessem consciência, o Brasil que tentava superar o autoritarismo, em 1983, contava com uma grande maioria de pessoas deixadas fora da vida moderna – regiões inteiras, cidades inteiras, bolsões de exclusão dentro das cidades mais modernas –; excluídas da maioria dos serviços, das instituições educativas, dos empregos modernos, e também

⁸⁶ Cardoso, 1985, 10-11.

⁸⁷ Cardoso, 1985, 13-14.

⁸⁸ Cardoso, 1985, 16.

excluídas da vida política brasileira. A miséria do Brasil pobre havia sido escondida nos anos de repressão e censura, era uma “miséria soterrada” que, dizia FHC, assustava *aos sociólogos, aos políticos que têm consciência social, mas não preocupa os donos do poder, apesar de ser um dado real*.⁸⁹

Nas condições daquele momento, quando a crise econômica começava a castigar, podiam-se perceber as raízes da sociedade; começavam a aparecer os frágeis alicerces da construção que tinham estado escondidos, soterrados; podia-se notar que a sociedade andava mal; e a crise econômico-social não poderia deixar de atingir a vida política. O conferencista alertava que era incerta a consequência política da crise econômica, mas as transformações econômicas eram inelutáveis, pois o mundo se encontrava em plena transformação tecnológica, comparável às grandes transformações da primeira e da segunda revolução industrial, passando pela terceira, da cibernética, *da informática, da microeletrônica, da engenharia genética*.⁹⁰ Estava sendo gerada uma nova fase de transformação, e, diante de evento mundial de tal monta, o Brasil apresentava um atraso, não só técnico e tecnológico, mas econômico e social, o que se tornara um grande desafio político.

A partir do desenho da abertura do regime autoritário e da possibilidade de transição para a democracia, o então senador se perguntava: qual democracia? O que estava em germe naquele momento histórico? Quais eram as forças? Seria possível avançar pelo menos na definição da agenda, e colocar em pauta certas questões que não podiam ser solucionadas à moda dos donos do regime? Ou estaria o regime de tal maneira enraizado politicamente, não mais como regime autoritário excludente, mas como regime forte, de uma democracia conservadora que inclui a oposição?⁹¹ Qual seria o jogo? Naquele momento, o jogo de avanços que se estava conseguindo desenvolver parecia ser o das *transformações limitadas*. Era possível lutar dentro do jogo posto, mas os donos do poder concediam alguns avanços e impediam

⁸⁹ Cardoso, 1985, 21.

⁹⁰ Cardoso, 1985, 22.

⁹¹ Cardoso, 1985, 23.

outros. Havia a chance da luta pelas eleições diretas. A luta pelas Diretas parecia uma luta factível e necessária que era preciso tentar, assim como se lutara pela Anistia, que alguns achavam que seria impossível e não foi; assim como, uma a uma, as liberdades políticas vinham sendo, pouco a pouco, reconquistadas; talvez não exatamente na forma desejada, por causa do controle ainda exercido pelo grupo no poder; contudo, avançávamos, e era possível avançar mais. A oposição conquistara alguns governos estaduais; e os novos partidos se experimentavam para saber exatamente qual o seu poder de ação.

A tradição brasileira era de partidos muito apoiados nas estruturas burocráticas de governo e do Estado e, pela primeira vez na história do País, existiam partidos fora da estrutura estatal.⁹²O Brasil precisava decidir o modelo de estrutura partidária que desejava criar. Diante de nós ofereciam-se diversos modelos, exemplos muito diferentes de como entender e viver a vida partidária. O conferencista se referia à inspiração nos partidos mais ideológicos, tradicionais, ao estilo europeu, a que não correspondem bem e provavelmente nunca tenham correspondido os partidos brasileiros; também, ao modelo de organização partidária do México, dependente das estruturas de governo, que determina uma vida política muito burocratizada; e, embora, de passagem, também lembre o caso da Índia e o do Chile de Allende, chama especial atenção para a forma norteamericana de partidos, que incluem em seu interior uma grande diversidade de políticos e de orientações, mantendo a forma partidária do que se pode chamar de “partidos-ônibus”. Os “partidos-ônibus”, como os dos EUA, juntam interesses contraditórios, e as diferenças de posições individuais levam a uma complexa diversidade interna no partido, que apresenta grande variedade também conforme as regiões, as lideranças e as causas assumidas.

Segundo aquela análise, o peso ideológico parece ser maior nos partidos brasileiros do que nos americanos do Norte; nossos partidos mantinham parecenças com os partidos ao estilo

⁹² Como era o caso do PT, que na época governava apenas um município.

européu, pois entre nós existiriam núcleos ideológicos que influenciavam na forma e na atuação dos partidos.⁹³ Porém, no Brasil – aliás, é bom lembrar, como em todos os aspectos de nossa vida social e cultural –, o conferencista percebia um *mix* de influências, de modo que nossos partidos políticos apresentavam algumas características dos modelos da Europa e outras dos EUA, e mesmo do México. Em 1983, o Brasil se encontrava ante o dilema da forma de partido a ser adotado na democratização, sendo que existiam entre nós organizações mais ao modo europeu, e outras mais ao modo norte-americano, ou mesmo ao estilo mexicano. De certo modo, essa influência múltipla se manteve até hoje. Os partidos brasileiros refletiam – e ainda refletem – a fragmentação social do povo brasileiro. Mas apesar da confusão de modelos, e da representação “fraturada”, era possível avançar; o avanço democrático parecia depender que se conseguisse uma união de forças, para *contrapontuar a agenda oficial com uma agenda paralela*.⁹⁴ Essa outra agenda política, que fugisse, pelo menos parcialmente, do controle da agenda oficial dos “donos do poder”, naquele período final do governo militar, e das estruturas tradicionais sedimentadas, significava o enfrentamento das questões sociais, o que exigia abrir *a brecha para as questões sociais*.⁹⁵

O sociólogo recomendava à sociedade civil manter-se atenta e ativa, pois havia demandas que permaneciam na fronteira do social e não se politizavam, e isso não por causa dos partidos, mas pela forma como atuavam as organizações da sociedade civil.⁹⁶ Como exemplo de movimentos sociais que hesitavam em politizar-se, lembrava os grupos de ação feminista, que traziam à discussão as questões específicas da condição das mulheres e, no entanto, muitas vezes preferiam permanecer como “grupos autônomos”, à margem das estruturas partidárias. Referia-se também ao movimento negro, quando as experiências nos

⁹³ Cardoso, 1985, 33.

⁹⁴ Cardoso, 1985, 35.

⁹⁵ Cardoso, 1985, 34.

⁹⁶ Cardoso, 1985, 38-39.

partidos da época mostravam que os cidadãos de cor não haviam conseguido integrar-se bem nas organizações políticas, pelo menos só se elegiam em pequeno número. Também se referia aos jovens, entre os quais muitos não pareciam interessados na vida partidária.⁹⁷ No entanto, nas discussões da sociedade brasileira que naquele momento se emancipava do jugo autoritário, aparecia o desejo, a pretensão coletiva à participação.⁹⁸ A saída para a democracia necessária, que ainda não se sabia bem como formar nem realizar, devia, pois, manter-se alerta e praticar o exercício da crítica, no equilíbrio entre a lucidez e a paixão.⁹⁹ O que não se sabia bem como seria, em 1983, é o que temos aprendido a praticar, de então até o presente, em nossa experiência atual de democracia em andamento.

Ignoro se somos poucos ou muitos os que compreendemos a história brasileira mais recente, a partir daquele momento de transição em torno de 1985 até o presente - em 2013, como um caminho progressivo que apresenta certa unidade e, no qual, em todo o período, constatam-se avanços inegáveis no sentido da construção democrática. Parece-me provável que as diferenças partidárias, mesmo as tendências internas aos partidos, transformem a percepção dos diversos períodos governamentais; e que, assim, esses tomem destaque, no reconhecimento ou na crítica, conforme a coloração ideológica e a simpatia partidária do observador. Por sua vez, a opinião pública, influenciada pelo costume de criticar os políticos e a política em geral, sujeita a preconceitos alimentados, bastante sistematicamente, pelas mídias dominantes, repercute uma avaliação parcial. Nesse relato resumido, usarei a regra da moderação – não digo de objetividade, mas de combate a entusiasmos e preferências

⁹⁷ FHC relata, então, que, quando anda pelo interior do Brasil e apresenta uma palestra como sociólogo, tem mais facilidade de ver a sala cheia do que quando se apresenta como político. Evidentemente, essa era a situação naquele ano, antes de sua carreira política chegar ao topo, mas essa me parece ser uma tendência que ainda persiste.

⁹⁸ Cardoso, 1985, 41-43.

⁹⁹ Cardoso, 1985, 44-45.

subjetivas, para realizar o propósito exposto acima, que é o de apontar, em cada período, em cada um dos governos, fosse qual fosse o partido no poder, aquilo que trouxe, ou permitiu que o impulso autônomo da sociedade civil e dos movimentos sociais trouxesse, para a construção da democracia brasileira.¹⁰⁰

Após o desencanto com o resultado negativo da campanha pelas eleições diretas, em 1984, e dado o episódio da morte, antes de assumir, do presidente civil eleito pelo Congresso, Tancredo Neves, em 1985, o povo brasileiro conformou-se com um governo de transição, chefiado por José Sarney de Araújo Costa (1930-).¹⁰¹ De 1985 a 1989, o político maranhense desempenhou o papel político que lhe fora entregue, de presidir a transição da ditadura para a democracia, respeitando a crítica e recebendo as pressões da opinião pública. O governo Sarney não foi uma passagem só de acertos, contudo, no que se refere ao seu objetivo principal, de abrir as liberdades políticas e de instaurar o processo de uma Constituinte, com vistas a dar ao Brasil uma nova Constituição – um Estado de Direito –, a meu ver realizou a sua tarefa. Naquele primeiro governo depois da ditadura militar, com todos os seus percalços como os fracassos dos planos econômicos, no âmbito político encaminhou-se a reorganização formal do convívio democrático e o funcionamento das instituições civis, com a suspensão da censura e a legalização de partidos que ainda se encontravam na

¹⁰⁰ Uma análise da evolução dos partidos no Brasil da Nova República, anos 1980 e 1990, passa pela consideração do Partido dos Trabalhadores, que é o fenômeno mais novo na configuração partidária do período. Já por sua denominação, situado à esquerda – se consideramos a definição de Norberto Bobbio, sem dúvida o PT é um partido de esquerda, por ser nele central a reivindicação igualitária –, todavia, entre os simpatizantes ou militantes petistas, desde o começo houve bastante diversidade de orientações ideológicas, convivendo tendências mais radicais e outras mais moderadas. Vale ver, a respeito, André Singer: *O PT* (2001).

¹⁰¹ Sarney tinha um passado dentro das circunstâncias do regime militar, havendo pertencido ao partido da situação, o qual dirigia no momento da abertura; mesmo assim, trazia reputação de homem de letras e de político moderado, capaz de dialogar, como a reconstrução democrática exigia.

ilegalidade.¹⁰² Sobretudo, fica para a história a instalação, conforme exigia a vontade popular e a sociedade civil mais ativa, da Assembleia Nacional Constituinte, em 1987, com a consequente promulgação da Nova Constituição Brasileira, em 1988 – na expressão de Ulysses Guimarães, a “Constituição cidadã” –, a que se seguiu a convocação das primeiras eleições diretas para presidente da República depois do período ditatorial, em 1989. Na Constituição estavam embutidas muitas normas, medidas e instituições que, evidentemente, transcendiam o governo, com sugestões vindas dos partidos e dos movimentos sociais, que representaram um avanço legal, dando condições novas para um real aperfeiçoamento político e social.¹⁰³ A Constituição de 1988 foi criada no embate de posições diversas e, possivelmente, não agradava inteiramente às próprias forças políticas atuantes na Assembleia Constituinte; mas foi o acordo possível entre representantes das diversas categorias populares, sendo, portanto, bem expressiva de nossa sociedade, portanto, da democracia. E, embora ainda hoje se manifestem críticas a algumas características da Constituição brasileira, por exemplo, à sua extensão, ela foi sem dúvida um grande avanço para a vida política brasileira.¹⁰⁴

Por sua parte, o primeiro presidente eleito depois do período ditatorial, levado à Presidência pelas históricas eleições de

¹⁰² Em 1985, foram legalizados os partidos políticos até então clandestinos, assegurada a liberdade sindical, extinta a censura prévia, e realizadas as primeiras eleições diretas para prefeito das capitais em vinte anos; em 1986, realizaram-se as eleições para a Assembleia Nacional Constituinte.

¹⁰³ Destaque-se o Sistema Único de Saúde – SUS, que, embora ainda não funcione plenamente com todas as suas possibilidades, deu ao País a possibilidade de desenvolver um sistema de saúde pública que hoje, em nível mundial, é tido por modelo.

¹⁰⁴ Após um quarto de século, a Constituição de 1988 não é exatamente a mesma assinada em 1988, pois tem sofrido emendas, sobre as quais se dividem as opiniões. Há quem a compare à Constituição norte-americana, e considere-a extensa, julgando que as emendas acentuam esse defeito; há quem a compreenda entre as Constituições latino-americanas, que tendem a ser mais extensas e julgam ser virtude a abertura para emendas, que possibilitam a adaptação à mudança histórica.

1989,¹⁰⁵ ou seja, o controvertido político alagoano Fernando Affonso Collor de Melo (1949-), que governou o País de 1990 a 1992, embora tenha interrompido o seu mandato por exigência do parlamento, sob a pressão de parte expressiva da população, não interrompeu o avanço na direção do convívio democrático. Collor teve o mérito de respeitar a decisão do Congresso Nacional, de curvar-se à decisão do seu *impeachment* pelo Poder Legislativo, de modo que o episódio do seu afastamento pelo parlamento contribuiu para a consolidação do respeito à democracia e ao funcionamento formal dos três poderes. Na realidade, o episódio político do impedimento do presidente Collor foi um teste drástico para a nossa democracia iniciante. Sob a pressão dos inexperientes “caras pintadas” que saíram às ruas portando as mesmas bandeiras que haviam dado apoio a Collor candidato – muito embora o ato extremo possa ter resultado antes da falta de apoios partidários do governante que de reais crimes do governo –, o parlamento votou o impedimento do presidente. Expondo a divisão própria da democracia e a vulnerabilidade do Poder Executivo, a grande polêmica era uma

¹⁰⁵ As históricas eleições de 1989 para a Presidência da República tiveram como concorrentes não menos que 22 candidatos, entre os quais: Ulysses Guimarães, pelo PMDB, representando a velha guarda dos democratas que fizeram a “resistência oficial” ao regime militar, lutando pela consolidação da abertura, pelas eleições diretas, pela assembleia constituinte; Leonel Brizola, pelo PDT, representando a tradição trabalhista de antes de 1964 e a classe política de centro-esquerda brasileira que estivera exilada; Mário Covas, pelo PSDB, representando a nova oposição de classe média e setores da elite; Paulo Maluf, pelo PDS, representando interesses burgueses, sobretudo dos homens de negócio paulistas; Aureliano Chaves, pelo PFL, representando a ala mais liberal dos políticos que haviam convivido com o regime autoritário; Luiz Inácio Lula da Silva, pelo PT, PSB e PC do B, representando as novas forças populares, um partido que crescera muito em oito anos de organização de base e que buscava levar ao poder uma representação da classe operária, com apoio da classe média universitária, de artistas e intelectuais; e Collor de Melo, apoiado por diversos pequenos partidos sem estrutura em nível nacional, promovido fortemente pela grande mídia, em torno de *slogans* demagógicos como o da *caça aos marajás*. No segundo turno, concorreram os dois últimos; sendo ainda forte o preconceito e o receio da elite dominante e das classes médias de eleger presidente um metalúrgico, venceu Collor.

façanha arriscada, naqueles primeiros anos de governo civil após o domínio militar. Daquele episódio, a classe política aprendeu várias lições importantes, como a da volubilidade dos meios de comunicação de massa; a do tamanho da sua influência sobre a opinião pública; a do poder da opinião pública sobre o parlamento; e a incapacidade de um governante se manter no poder sem uma estrutura partidária ampla, enraizada nas comunidades concretas locais, com uma rede de alianças disseminada pelo País.

Apesar da falta de apoio partidário, ainda assim o governo Collor tomou algumas iniciativas que favoreceram a evolução dos processos brasileiros. A primeira realização a ser lembrada com respeito, parece-me, é a que se refere ao que hoje se chama de *sustentabilidade*, ao tratamento e à legislação ambiental. A Conferência das Nações Unidas pelo Meio Ambiente, realizada no Rio de Janeiro em 1992 – a *Rio 92* ou *Eco 92* –, foi um encontro de cúpula importante para o planeta; dela o Brasil saiu afirmado diante do mundo e transformado diante de si mesmo, ao conquistar uma regulação pioneira de proteção ao meio ambiente.¹⁰⁶ Outra lei assinada durante o governo Collor, em 1990, e que foi uma conquista importante, é o Estatuto da Criança e do Adolescente, fruto de longa pressão de muitos sujeitos da sociedade civil – educadores, trabalhadores sociais, igrejas, o Ministério Público – por maior atenção e proteção à infância e à adolescência brasileira, cujo abandono fora gritante. Ainda não conseguimos resolver inteiramente essa questão, e muito se tem discutido e polemizado sobre o Estatuto, sobretudo quando se reage ante a criminalidade praticada por menores; porém, parece-me inegável que, através do E.C.A., criou-se um importante apoio legal, uma referência-base para os serviços sociais, realizados pelo setor público ou pelas organizações não governamentais, para melhorar a situação e a proteção das crianças e dos adolescentes brasileiros – o que se reflete no conjunto da sociedade.

¹⁰⁶ Cabe lembrar, nesse item, José Lutzenberger (1926-2002), biólogo e ecologista sul-rio-grandense que, de 1990 a 1992, dirigiu a Secretaria do Meio Ambiente no governo de Fernando Collor.

O sucessor de Collor de Melo, elevado ao poder por seu impedimento, baiano por nascimento e político mineiro, Itamar Franco (1930-2011), teve sua breve passagem na Presidência, de 1992 a 1994, marcada para a história econômica do Brasil, pois foi mérito do seu governo, com auxílio de uma ousada equipe de economistas, haver idealizado e começado a pôr em prática um plano econômico – o Plano Real –, implantado em 1994 e que, se de início inspirou descrédito por parte de uma classe média traumatizada pelo fracasso das tentativas anteriores, logo se mostraria efetivo, levando a economia brasileira a domar o chamado “dragão da inflação”, que atingia então seus efeitos máximos, corroendo os salários dos trabalhadores e o equilíbrio das empresas, prejudicando a grande maioria da população brasileira. O sucesso do Plano Real, em frear a inflação e trazer a economia para um nível de estabilidade, trouxe também a política para um novo patamar de credibilidade, garantindo a eleição em primeiro turno de Fernando Henrique Cardoso (1931-), um dos fundadores do PSDB. Intelectual de renome, ao mesmo tempo carioca e paulista, bem relacionado no meio acadêmico como nos meios políticos onde fizera carreira no MDB nos anos 1980, FHC seria o primeiro governante eleito da Nova República com um currículo de oposição ao regime autoritário. Um sociólogo – que acima referimos e ouvimos diagnosticar a possibilidade de transição para a democracia, um professor na Presidência da República do Brasil depois de longo período de ditadura militar, essa era uma novidade histórica na direção da democracia brasileira.¹⁰⁷

Fernando Henrique governou o Brasil de 1995 a 2002. Apesar das crises enfrentadas, sua equipe soube tornar sólida a conquista econômica do Plano Real; e, no plano político, o governo tucano respeitou as liberdades democráticas, o que permitiu dar continuidade aos avanços político-partidários, como

¹⁰⁷ FHC era também o primeiro presidente eleito que havia tido problemas com o regime militar; que havia sido atingido, em 1968, pelo AI5, quando foram expurgados professores das universidades; precisara exilar-se, e havia estado ao lado dos movimentos sociais e políticos de oposição durante o período da abertura democrática.

o crescimento das forças de oposição e a melhoria da representação popular, que, no ambiente de liberdade de expressão, de organização e de associação, continuaram a afirmar-se e a expandir-se pelas diversas regiões do País. A democracia brasileira continuou a aperfeiçoar o seu funcionamento formal, com bom convívio entre os três poderes, o que, num país em que a experiência democrática fora tão curta, era uma verdadeira conquista.

O governo FHC parecia querer alinhar-se com a chamada Terceira Via,¹⁰⁸ mas algumas medidas de redução das estruturas do Estado, inspiradas na moda neoliberal que era então tendência mundial, limitaram sua capacidade de ação para desenvolver políticas sociais em favor da população mais pobre. Ainda assim, embora permanecendo muito aquém do que a imensa desigualdade social brasileira exigia, naquele período foram ideados alguns programas sociais interessantes, como o que se chamou Comunidade Solidária – que visava o combate à exclusão social e à pobreza, sob a direção da primeira-dama, a antropóloga Ruth Cardoso (1931-2008) –, e, em 2001, o programa Bolsa Escola, que seria reformulado e expandido no governo seguinte, através do programa Bolsa Família, que se tornaria um instrumento de inclusão social em dimensões muito maiores, mais de acordo com o tamanho e o problema do Brasil. Por outra parte, o desenvolvimento do ensino universitário, no sentido de expansão de possibilidades e do crescimento de vagas para estudantes e docentes nas universidades públicas, no governo FHC ficou muito aquém do que a comunidade acadêmica esperava da atuação do colega de academia.

E assim, em 2002, concorrendo pela quarta vez à Presidência do Brasil, foi eleito o carismático líder sindical, operário metalúrgico, pernambucano de nascimento e político paulista, Luiz Inácio Lula da Silva (1945-), candidato do PT e de seus aliados. A transição de FHC para Lula, dentro da liberdade

¹⁰⁸ A Terceira Via se apresenta como um novo caminho da socialdemocracia que deseja superar, ao mesmo tempo, as injustiças do capitalismo e o peso estatal do socialismo; a propósito, tem-se, de Anthony Giddens: *A terceira via – reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da socialdemocracia*, Record, 2000.

institucional e da colaboração, que o povo brasileiro teve a oportunidade de assistir pela TV, foi um dos momentos de recuperação da autoestima coletiva, para um país que, por décadas, havia visto a política proibida, coibida e reduzida. Chegando à Presidência graças a uma sutil guinada para o centro, a fim de sintonizar com a maioria do eleitorado brasileiro, Lula assumiu o poder num momento de turbulência, provocado pelo movimento dos investidores assustados, pelo temor das classes tradicionais e do capital estrangeiro, ante a perspectiva do PT na Presidência do Brasil. Para garantir a governabilidade, mantendo a estabilidade econômica e a estabilidade política, de modo a tornar possível colocar em ação novas políticas de enfrentamento das grandes carências sociais, assim como o governo socialdemocrata fizera aliança com os liberais conservadores do PFL, o petista Luiz Inácio, eleito por uma frente de partidos de esquerda cuja soma de representantes naquele momento era minoria no Congresso, fez aliança com o PMDB, herdeiro da oposição tolerada à ditadura e presença robusta na política regional e municipal. O tempo das utopias permanecia como inspiração, como força de unidade e tradição; mas diante do desafio concreto de, representando os trabalhadores e os mais pobres, realizar um governo para servir a todos, mas especialmente à maioria da base da pirâmide socioeconômica; e para poder realizar a parte principal do seu programa, Lula e o PT precisaram crescer em tolerância, desenvolver o senso de realidade e adotar um novo pragmatismo.

Sem poder fazer milagres nem reformas radicais, pois era preciso governar e conviver na comunidade internacional contemporânea dentro dos nexos globais do capitalismo; enfrentando incompreensões e críticas, oriundas também de dentro da “base aliada” e, mesmo, internas ao partido,¹⁰⁹ Lula começou o seu governo com anúncios imediatos de programas sociais de caráter fortemente assistencial, que se têm mostrado

¹⁰⁹ Desiludidos com a proposta do governo, mais realista e moderada, alguns petistas abandonam o partido; em 2004, por exemplo, após a Reforma da Previdência, petistas descontentes fundam o PSOL.

eficazes como medidas emergenciais, para preparar o fortalecimento e a autonomia das categorias mais frágeis da população e elevar a situação dos cidadãos situados na base da pirâmide social; para permitir que as crianças da classe mais pobre tenham condições de ir à escola; favorecer a que passem, logo mais, a outro patamar de participação na economia; e que acessem a melhor preparação para o trabalho, a melhor condição de emprego, a mais educação e mais saúde.

Em andamento a estabilidade política a que o Brasil começara a acostumar-se desde o fim da ditadura; em andamento a estabilidade econômica que se começara a conquistar desde o Plano Real; coube ao governo do PT acentuar a reforma que era urgente realizar: lançar todas as fichas nos programas e políticas sociais, para combater a extrema pobreza e reduzir as desigualdades, estimulando os avanços no emprego, na educação, na saúde, ou seja, trabalhando pela inclusão social e a diminuição das desigualdades, na direção da justiça social e da equidade, em benefício das classes populares. É assim que, depois de alguns anos, as estatísticas mostram milhões de pessoas deixando a situação de miséria e de pobreza, progredindo na sua inclusão na renda e no mercado de trabalho, formando uma nova categoria social que os observadores começaram a chamar de *nova classe média* e que os sociólogos preferem denominar de *nova classe trabalhadora*.

Os programas de cunho social, com o objetivo de combate à pobreza e de inclusão econômica, na produção e no consumo, e da inclusão social e educacional – tais como Fome Zero, Bolsa Família, Bolsa Educação, Minha Casa Minha Vida, Luz para Todos, mais os diversos projetos do PAC, cada um em particular e todos em seu conjunto, não obtêm facilmente aplausos, nem dos velhos companheiros de partido ou aliados – que, muitos, mantêm uma posição de esquerda tradicional, fortemente crítica em relação a políticas marcadamente de assistência social, que são identificadas com ações de beneficência e conservadorismo – e, é claro, tampouco dos opositores, cujas críticas partem, às vezes, quando não do interesse partidário, do ponto de vista dos interesses e das estratégias dominantes da

economia capitalista. Embora alvo das críticas incansáveis da oposição, como é normal numa democracia, os programas sociais do governo Lula que ajudaram a manter o País em situação de pleno emprego dentro de uma crise econômica mundial, contam com a compreensão e o apoio de muitos, não só dos que por eles são diretamente favorecidos, mas também dos que interpretam positivamente e aprovam as prioridades governamentais que trabalham no sentido da diminuição da pobreza e da justiça social. De tal modo que o sucesso dos programas governamentais, atingindo grande número da população brasileira, contribuiu para que o presidente Lula obtivesse sua reeleição em 2006, mesmo sob o fogo das acusações de irregularidades que atingiram alguns de seus colaboradores.¹¹⁰

Um projeto de reforma dentro da ordem – conforme a expressão de André Singer, uma *reforma gradual e pacto conservador*¹¹¹ – quer dizer a busca do progresso com inclusão, é evidente. Mesmo para os que desejam a mudança do grupo no poder e, portanto, procuram apontar falhas, com certeza são visíveis os avanços no plano econômico e social, com o crescimento do emprego formal, a distribuição da renda; a diminuição das desigualdades, entre as classes e entre as regiões; com avanços nos índices de desenvolvimento humano; e, no plano político, com a ampliação da preocupação e do foco nos problemas das classes populares, nos projetos e nas metas das instituições públicas.

No âmbito da educação, por exemplo, houve uma acentuada expansão quantitativa, notada em todas as regiões e em todos os níveis do ensino, com efetivo aumento do número de vagas e matrículas também no ensino superior e no ensino médio, com a criação de novas universidades públicas, de institutos

¹¹⁰ O mesmo processo que a mídia convencionou chamar de *mensalão*, relativo às denúncias de Roberto Jefferson em 2005, posteriormente, em 2012, em sua fase no STF, também não atingiria substancialmente os resultados das eleições para governadores e prefeitos.

¹¹¹ Ver Singer: *Os sentidos do lulismo*. Reforma gradual e pacto conservador (2012).

federais de ensino superior e de numerosas escolas técnicas.¹¹² A busca da inclusão dos grupos tradicionalmente excluídos, com difícil acesso aos ensinos médio e superior, tomou grande visibilidade na polêmica em torno da adoção, pelas universidades, do sistema de reserva de quotas étnicas e para as escolas públicas – reserva cuja avaliação, após dez anos, está sendo favorável. O crescimento do número de vagas tem-se acompanhado da preocupação com a qualidade do ensino, cujo controle tem sido providenciado por meio de exames de avaliação em âmbito nacional, como o Enade¹¹³ e o Enem.¹¹⁴ E quanto à situação das mulheres, uma vez que as beneficiárias principais do programa Bolsa Família, e de outros projetos sociais governamentais que visam atender às famílias e às crianças, são predominantemente mulheres, sua situação tem sido atingida e melhorada pelas políticas sociais estatais, o que vem criar novas condições mais favoráveis para sua autonomia e para a sua realização como pessoas, para a superação da miséria e da dependência.¹¹⁵

Então, quando, depois de trabalhar nos bastidores discretos dos oito anos do governo de Luiz Inácio Lula da Silva, este a indica – e o PT a aprova – como candidata para a sua sucessão, a economista mineira com experiência política no Rio Grande do Sul, Dilma Vana Rousseff (1947), convence o eleitorado e ganha a eleição de 2010. E assim como Fernando Henrique Cardoso fora o primeiro opositor do regime militar,

¹¹² O crescimento das vagas nas instituições federais é complementado pelo programa Prouni, criado em 2004, pelo que os estudantes que tenham necessidade podem acessar bolsas de estudos em instituições particulares.

¹¹³ O Enade busca avaliar a qualidade dos cursos, aplicando uma prova por amostragem a estudantes iniciantes e concluintes nas instituições particulares.

¹¹⁴ O Enem, criado em 1998, vem sendo aplicado anualmente a cargo do Inep; a partir de 2009, passa a substituir em grande parte os exames vestibulares.

¹¹⁵ Com frequência, as mulheres de hoje, que aspiram a mais independência e igualdade, tornam-se alvos de violência, sobretudo doméstica. A Lei Maria da Penha, de 2006, embora não vença a violência doméstica, trouxe uma ferramenta legal importante para a proteção das mulheres brasileiras. A lei que regula os trabalhadores domésticos, cuja maioria é constituída por mulheres, também busca equacionar e dar formas mais dignas à sua situação.

primeiro sociólogo a se tornar presidente da República; assim como Luiz Inácio Lula da Silva fora o primeiro trabalhador de origem humilde, o primeiro operário e líder sindicalista a vir a ocupar a Presidência do Brasil; assim também Dilma Rousseff representa uma grande novidade histórica, sendo a primeira mulher¹¹⁶ a chegar à Presidência do País. As mulheres brasileiras, em sua maioria, souberam avaliar o ganho simbólico que representou a sua eleição.¹¹⁷

Sobretudo considerando-se o período conturbado que se seguiu, ainda não é possível avaliar o legado do primeiro mandato de Dilma Rousseff, mas algumas constatações são inegáveis. Nos primeiros anos do seu governo, na área da educação, notaram-se esforços especiais para o desenvolvimento do atendimento à educação infantil, ao cuidado e desenvolvimento das crianças já antes da idade escolar, através de medidas de incentivo e recursos para o crescimento da rede de creches públicas. Em 2011, foi criado o Pronatec – Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego, com repercussão na área de qualificação para o trabalho. E diante da possibilidade aberta para o futuro do País dos imensos recursos das reservas profundas de petróleo, do Pré-Sal, o atual governo defendeu, havendo obtido momentaneamente a reserva de parte importante dos recursos em expansão, para aplicação na área da educação e da saúde, pelo que se afirmava a compreensão de educação e saúde como prioridades de um povo desenvolvido, essenciais para o desenvolvimento humano, como também para a competitividade da economia e o aperfeiçoamento da democracia no Brasil. E coerente com essa perspectiva, desenvolveu-se o programa Ciência Sem Fronteiras.

Com a perspectiva da destinação de grande parte dos recursos da área de petróleo para educação e saúde, projetou-se

¹¹⁶ Primeira mulher e a primeira ex-prisioneira política do período da ditadura militar.

¹¹⁷ Um dos momentos mais marcantes dessa tomada de espaço por uma mulher e das mulheres no Brasil foi a ocasião do discurso de Dilma Rousseff na abertura da Conferência das Nações Unidas, em 2011.

para o futuro, como centro do projeto do governo Dilma Rousseff, o investimento nas capacidades das pessoas – das crianças, dos jovens, das mulheres, dos cidadãos brasileiros, demonstrando o reconhecimento da educação como o lugar das nossas maiores carências e de nossas grandes potencialidades. E nesse sentido, do desenvolvimento humano e do resgate das dívidas históricas, com seus aspectos além de econômicos, sociais e culturais, nesse tempo da democracia brasileira foram encorajados projetos e programas estimulantes das pesquisas e políticas públicas para inclusão social dos negros ou afrodescendentes, bem como para o enfrentamento da questão originária, ainda não bem resolvida, da inclusão respeitosa dos índios no Brasil. Ao lado dos esforços pela superação da extrema pobreza e do desenvolvimento da educação, especialmente para os grupos tradicionalmente discriminados, o governo petista continuou o seu trabalho em favor da universalização do serviço à saúde da população em todas as regiões, nas cidades como nas zonas rurais; e apesar da oposição aberta das corporações dos médicos e da incompreensão, real ou afetada, por parte da mídia, a rede de atendimento à saúde foi objeto de medidas corajosas, como as do programa Mais Médicos, implantado em 2013, cuja orientação humanitária foi compreendida pela maioria da população.

Se o governo do Brasil no primeiro mandato Dilma Rousseff continuou a priorizar a manutenção dos programas sociais e a educação, também não houve descuido dos aspectos propriamente econômicos e financeiros, como o controle da inflação, a diminuição de impostos e juros, ao mesmo tempo em que se buscou uma administração com mais transparência, que respondesse às pressões da opinião pública por maior lisura nos procedimentos administrativos. Pois se priorizou, em seus esforços, o avanço social e educativo, por outro lado, não esqueceu a importância do bom funcionamento da base econômica; não deixou de estimular o consumo e a produção; não deixou de prever as questões da inovação no plano da energia e dos transportes; não deixou de fazer novos investimentos, onde se revelam reivindicações e pressões dos diversos sujeitos ativos

na sociedade brasileira; e, para tanto, trabalhou para aprovar o marco regulatório para questões cruciais, cujas leis têm urgência de serem atualizadas, como é o caso que concerne à proteção do meio ambiente ou à modernização dos portos. As avaliações da evolução do Índice de Desenvolvimento Humano, bem como da diminuição da desigualdade econômica, sinalizaram que o País caminhava na boa direção. Muitas das avaliações críticas da situação econômica e social feitas ao final do primeiro mandato, se fazem a partir de pontos de vista divergentes das prioridades do projeto em andamento, que é o da inclusão das classes populares no acesso a bens e serviços,¹¹⁸ processo de transformação difícil de realizar-se em curto prazo, mas que, apesar das forças e condições contrárias, continuou a ser coerentemente perseguido, através dos sólidos instrumentos constituídos pelo trabalho e o emprego, para melhoria de renda, educação e saúde.

É prematuro dizer hoje quais as medidas do governo Dilma Rousseff que, no futuro, serão consideradas como as principais da sua contribuição, uma vez que seu segundo mandato estava em seu início quando sofreu o ataque implacável das forças opostas ao projeto em andamento. Estas páginas começaram a ser escritas em 2011; sua primeira versão foi terminada em 2013, revista em 2014, publicada em forma eletrônica em 2015. Após um período de extrema tensão e dificuldade política que se refletiu também na economia, em 2016 abateu-se sobre o governo Dilma Rousseff um verdadeiro golpe de Estado, se não militar como o de 1964, um golpe parlamentar, violento em sua ausência de respeito para com a verdade e a lei; desrespeitoso em relação às instituições da democracia recentemente conquistada e à constituição de 1988; com apoio maciço da mídia dominante que se comportou como partido de oposição; com a traição de

¹¹⁸ As queixas veiculadas na mídia em relação ao funcionamento dos serviços de educação e de saúde, por exemplo, costumam esquecer o processo em andamento de inclusão de muitos milhões de usuários nesses serviços, aliada a mudanças de comportamento e mudanças demográficas, como veremos no próximo capítulo.

supostos aliados; com a cumplicidade de grande parte do poder judiciário e demais forças da ordem.

Podemos apenas apostar que, no futuro, os historiadores reconhecerão e destacarão os esforços de Dilma Rousseff para manter a estabilidade econômica e política respeitando as leis e os demais poderes da República; para levar adiante políticas públicas inovadoras, focadas na inclusão social e na diminuição da desigualdade, com respeito às regras do jogo democrático; traída pelos seus ditos aliados, em condições politicamente muito adversas, ainda assim dar continuidade aos programas sociais, para erradicação da pobreza extrema e pela inclusão social; para continuar e aperfeiçoar os programas iniciados no período anterior, bem como a legislação que garantisse recursos para a educação, a saúde, à cultura, à pesquisa científica; para continuar a dar destaque às áreas sociais, aos programas relativos à educação e à saúde; para avançar nesse caminho sem descuidar outros aspectos técnicos como conclusão das obras para o equilíbrio e desenvolvimento da economia do País.

A oposição conservadora ao governo petista, embora minoritária, multiplicou-se pelo apoio da grande imprensa, que - aliás, como o fez também durante governos anteriores, sendo essa talvez a tradição mais comum dos períodos de liberdade democrática no Brasil -, pela intensa campanha reacionária, sem escrúpulos de calúnia e difamação, dedicou-se a potencializar escândalos e a construir o ceticismo e o ódio contra os novos programas, o PT e o governo petista, sobretudo através de acusações seletivas de supostos casos de corrupção.¹¹⁹ E se no

¹¹⁹ Emblemático é o caso da Ação Penal 470, no Supremo Tribunal Federal, apelidada pela imprensa como julgamento do *mensalão*, e que tem sido apresentada à opinião pública como “o maior caso de corrupção jamais havido na história do País”, para a qual, no entanto, existe outra versão igualmente radical, de que se trata de um grande erro judicial baseado sobre uma tendenciosa interpretação dos fatos. Essa segunda versão se encontra nas peças de defesa produzidas pelos advogados dos acusados, mas também aparece, por exemplo, nas matérias publicadas pela revista *Retrato do Brasil*, ao longo de todo o ano de 2013. De tal modo que, a bem da justiça e do esclarecimento dos fatos, parece justo que se proceda a uma reavaliação do julgamento.

início do segundo mandato de Dilma ainda, apesar de tudo, a democracia brasileira parecia resistir pelo convívio aparentemente razoável entre os três poderes, assim como entre os diversos partidos e demais agentes da sociedade, com manutenção das liberdades em busca de mais igualdade, em 2016 efetivou-se um nítido golpe parlamentar e judiciário que levou ao afastamento da presidenta eleita e à instalação de um governo ilegítimo, representante do retrocesso que hoje atinge violentamente nossa jovem democracia.

Evidentemente, o atual e mais longo período de experiência democrática não nos tornou um país sem vícios nem a utopia da sociedade perfeita realizada; continuamos a ser desafiados por defeitos estruturais e de tradição cultural, além de toda a fragilidade *humana demasiado humana* que nos define. Sobre tais desafios versará o próximo capítulo.

Da ilusão americana segundo Eduardo Prado

Permita-me o leitor ainda apenas um adendo que termine este capítulo por um breve relato, em torno de uma pequena obra literária do final do século XIX, envolvida num episódio que revela algo importante sobre a nossa cultura ou vocação política brasileira, e que mostra a resistência existente em nossa própria realidade para que se possa agir de modo outro.

Eis o episódio: em 4 de dezembro de 1893, portanto, há pouco mais de 120 anos – e o que são cem anos se os projetamos na longa história, milenar, do projeto humano de uma digna vida política? –, o escritor e jornalista paulistano Eduardo Prado (1860-1901) publicava o seu livro *A ilusão americana*. Duas horas após seu lançamento nas livrarias de São Paulo, tendo sido vendidos todos os exemplares prontos naquele dia, o livro foi proibido pela polícia e apreendido na gráfica, como se relata no Apêndice da quarta edição revista.¹²⁰

Tais fatos configuravam um escândalo, uma vez que o livro fora proibido apenas duas horas após sua publicação, o que

¹²⁰ Referimo-nos à edição de 1917: São Paulo, Liv. Magalhães, p. 257-264.

indicava claramente que a proibição se fazia mesmo antes de sua leitura pelas autoridades. Escândalo também porque o livro fora publicado legalmente, apoiado num decreto então recentemente publicado, pelo qual o vice-presidente da República e o seu ministro do Interior assinavam uma lei de liberdade de imprensa, cujo artigo 1º declarava: *É livre a manifestação do pensamento pela imprensa, sendo garantida a propaganda de qualquer doutrina política.*¹²¹

Diante desse duplo escândalo, o jornalista Gomes Cardim, do jornal *Platéia*, foi entrevistar o autor e inquiri-lo a respeito da publicação do livro e de sua proibição. Ao final daquela entrevista, Eduardo Prado assim se expressou: *Escrevo um livro sustentando a doutrina política de que o Brasil deve ser livre e autônomo perante o estrangeiro, e adoto o aforismo de Montesquieu, de que as repúblicas devem ter como fundamento a virtude. O governo é contrário a essas opiniões, e está no seu direito. Manda, porém, proibir o livro! Onde está a palavra do governo, dada solenemente num decreto, em que diz garantir a propaganda de qualquer doutrina política? A sabedoria popular diz: "Palavra de rei não volta atrás". O povo terá de inventar outro provérbio para a palavra do vice-presidente da República.*¹²²

O que, indiretamente, está posto nesse episódio, é um problema até hoje crucial, relevante e atual para a vida política brasileira, que não pode ser considerado nem resolvido nem à beira de ser superado, portanto, é mesmo de perguntarmos se não faz parte permanente de nossa existência, como um lastro que influencia todas as outras camadas da realidade. Pois no episódio narrado não se trata apenas da liberdade de imprensa, de poder publicar suas ideias e opiniões livremente, o que me parece que temos bastante garantido em nosso Brasil presente. Por baixo do evento, encontra-se outro fenômeno, que é o fato de habitar o continente sul-americano e de viver abaixo do Equador num mundo onde a América do Norte aparece como o modelo de desenvolvimento e o exemplo de democracia; onde ousar dizer que é ilusão ter o irmão do Norte como modelo a ser copiado

¹²¹ Art. 1º do Decreto 1.565 de 13 de outubro de 1893, que regulava o estado de sítio.

¹²² Prado, 1917, 262-263.

pode retirar os livros das estantes das livrarias e das vendas de jornais.

A análise cuidadosa da história do País confirmará o que esse breve relato deixa entrever: hoje como sempre, talvez hoje mais que nunca, a influência norte-americana se faz intensa sobre a América Latina,¹²³ desde a presença econômica até a força imaginária cultural, evidente em nosso dia a dia, através dos meios de comunicação como nos produtos culturais que consumimos – no cinema, nas ciências e nas técnicas, na música e na literatura. Nos últimos anos, no entanto, ao mesmo tempo em que entramos todos numa nova etapa da globalização, da interpenetração de culturas e da produção de saberes, conquistamos um pouco mais de autonomia, no plano econômico e no plano político. Nossos laços com os demais países da América Latina se estreitaram, apesar das dificuldades e eventuais diferenças de interesses. Nossos laços com outros países, de outras partes do planeta, também se fortaleceram, possibilitando maior independência.

Contudo, é bom manter a consciência de que nossa relativa autonomia é conquista recente e frágil, dependente de nossas relações com o resto do mundo, especialmente da união panamericana, latinoamericana, e de muita lucidez e criatividade nas relações internacionais. É o que nossa diplomacia, da qual temos motivos para nos orgulhar, deverá saber continuar a desdobrar, construindo uma ampla e refinada rede de mútuo respeito e solidariedade, mantendo inclusive a liberdade de ser diferente, sobretudo de resolver nossos conflitos de outro modo. Ou seja, no que tange ao modelo de democracia, que muitas vezes nos leva a olhar no espelho do grande irmão do Norte, em que pese nossos elos estratégicos permanentes e nossas múltiplas afinidades, parece inegável que temos uma grande diferença. Pois nós, brasileiros, não nos compreendemos como guerreiros, ou seja, sentimos nossa vocação como a de ser um país pacífico, que

¹²³ A influência e o controle sobre a América Latina, como sobre outras partes do mundo, exerce-se hoje também através da rede da internet.

prefere carregar seus problemas e limitações com abertura para a negociação, evitando mergulhar em guerras.

Mesmo assim, nossa vocação enquanto brasileiros ainda não está clara, nem na consciência do nosso povo nem neste capítulo, quando procurei tocar na superfície de questões essenciais para a nossa nacionalidade, como a da integração dos negros ou da presença indígena, da nossa tendência para a conciliação e a composição, de nossa recente dedicação à convivência democrática, de nossa evidente vocação pacífica. E tenho consciência de que tampouco ficará esclarecida depois dos próximos capítulos que continuarão a persegui-la, pois não é algo sobre o qual se possa ter inteira clareza, nem que se possa definir ou determinar de uma vez por todas. Apenas buscamos ouvir aquela voz, mais insinuada que declarada, que nos chama na direção em que podemos ir, e buscamos dentro do coração o talento para respondê-la. Mas, nesse limiar, tateamos.

VIII

DESAFIOS DO TEMPO PRESENTE

Se a partir das análises sobre a cultura brasileira, encontradas nos “livros que inventaram o Brasil”, e das percepções sobre o que o Brasil tem procurado ser no último século e nas últimas décadas, ainda não conseguimos deduzir claramente qual seja a nossa *vocação*, quero crer que, ao delinear os maiores desafios postos na atualidade, para o País e para a sociedade brasileira, tornaremos aquele chamado mais nítido. E mesmo se mantivermos o juízo de termos vocação para ser um país alegre e um povo *cordial*, de sermos uma nação constituída por pessoas e populações que carregam muitas e diversas heranças culturais combinadas, e que, através dessa evolução peculiar, pelas exigências das dificuldades, tornaram-se especialmente abertas e criativas, levando *jeito* para resolver e acertar conflitos e diferenças de modos de ser e de crer, opiniões e interesses, só realizaremos o *chamado* se também tivermos o *talento* e o treinarmos na realidade, para o que é necessário enfrentar, com coragem e lucidez, os desafios que o tempo atual apresenta.

A passagem da sociedade industrial para a pós-industrial

Ainda que este ensaio não aspire a apresentar conhecimentos propriamente científicos, com comprovações precisas no plano da economia ou da sociologia, posso apontar, sem dúvida, como primeiro grande desafio das sociedades atuais, o da passagem – que se desejaria harmoniosa, pelo menos, consciente e criativa – da situação de sociedade predominantemente industrial para a de sociedade pós-industrial, ou tecnológica. A produção industrial – que, é claro, prossegue -, na maioria dos países, passa a ser realizada com tão alto nível de automação que não é mais na indústria onde se ocupa a maior parte da população. A maioria das pessoas, nas sociedades do presente, não vive mais a situação de operários industriários, o que torna a sociedade diferente, não mais a sociedade do trabalho

fabril tal como foi conhecida e analisada pelos sociólogos e economistas do século passado.

Há quem denomine a nova sociedade, que emerge após a era da centralidade do trabalho industrial, simplesmente como “sociedade pós-industrial”, sem definir sua característica principal; mas também há quem procure denominá-la de modo mais definido, tentando determinar o seu eixo principal. É assim que se fala em “sociedade tecnológica”, “sociedade de consumo”, “sociedade de serviços”, ou “sociedade do conhecimento”, “sociedade da informação”,¹ “sociedade da comunicação” ou, mesmo, “sociedade de espetáculo”, o que corresponde, indubitavelmente, a aspecto muito evidente das sociedades do presente, onde os meios de comunicação transformam domínios de todas as artes, jogos, festas e guerras, assim como os rituais da religião, da justiça e da política, em verdadeiros espetáculos.²

Cada um desses termos acentua um dos aspectos importantes que caracterizam a nova sociedade emergente nesse tempo, quando as máquinas muito automatizadas cada vez mais substituem os homens na linha de montagem da produção. Estamos diante de um grande desenvolvimento do setor dos serviços e dos lazeres, ao mesmo tempo em que, de modo surpreendente e imprevisível, crescem as redes de comunicação, com tudo o que a elas se refere – conhecimento, informação, cultura, espetáculo, perda de privacidade e, não por último, novas oportunidades de atuação política.

Estes são, pois, dois evidentes desafios gerais do presente: a humanização do desenvolvimento dos serviços e a boa utilização das redes de comunicação. Dentro dessa moldura geral, há outros desafios igualmente relevantes, todos relacionados entre si, que se combinarão, nos diversos momentos, como figuras de um caleidoscópio, que perceberemos conforme o movimento que presenciamos. Pensando mais especificamente na

¹ A propósito, ver Armand Mattelart: *História da sociedade da informação* (2002).

² Com senso antecipatório, Guy Debord (1931-1994) publicou *A sociedade do espetáculo* já em 1967, mas a expressão se aplica ainda mais evidentemente ao tipo de sociedade em que hoje vivemos.

situação brasileira, destaco aqui alguns dos desafios do tempo presente que me parecem ser centrais para o Brasil, que o são também por toda a herança do nosso passado, e deverão concentrar atenções e esforços pelas próximas décadas.

Sustentabilidade

Talvez o maior desafio material contido nesse tempo da passagem da sociedade industrial à pós-industrial, do ponto de vista da economia e da manutenção material, ao mesmo tempo das grandes massas de habitantes e da base natural do planeta, seja a necessidade de remodelação ecológica das formas de produção e de sobrevivência, pela adoção de atitudes e estratégias de desenvolvimento *sustentável*, incluindo a exploração de energias limpas, a reciclagem dos resíduos e a proteção ao meio ambiente, incluindo fauna e flora dos cinco continentes e dos oceanos, que os ambientalistas e cientistas veem sob a ameaça de poluição, da degradação e do aquecimento global.

O crescimento econômico desse tempo, que atinge os seus limites nos países centrais mais avançados³mas ainda se faz necessário nos países em desenvolvimento, para superar as lacunas materiais e possibilitar um nível de qualidade de vida de acordo com as aspirações de consumo e a consciência moderna da dignidade humana, requer uma nova base material e energética compatível com a saúde humana e com a boa conservação dos recursos naturais, condição que se passou a chamar de *sustentabilidade*. Um grande desafio intelectual e construtivo está posto aí, para a habilidade e a ousadia de engenheiros e cientistas, que deverão utilizar toda a sua capacidade de conhecimento e de inventividade, em busca de criar as bases para evitar as piores consequências do abuso dos recursos e, para tanto, desenvolver novas tecnologias de aproveitamento de energias limpas, respeitosas dos nexos e ritmos próprios da natureza. Os recursos ainda não inteiramente explorados e suscetíveis de fornecer novas

³ A respeito, ver as obras de Serge Latouche, por ex., *o Pequeno tratado do decrescimento sereno* (São Paulo, 2009).

fontes limpas de energia, como a água, o Sol, os ventos, e os que a eles se acrescentam, como os resíduos das cidades e das indústrias, encontram-se à disposição dos inventores conscientes; e a ciência e a técnica do nosso tempo terão capacidade para encontrar novas soluções, com a colaboração mundial que possibilite a sua realização.

Mais uma vez, a natureza foi pródiga com o nosso país, onde temos condições favoráveis de colher farta energia da água, do Sol, do vento; contudo, a falta de planejamento do crescimento urbano ocorrido no último século, com a ameaça aos diversos biomas das regiões brasileiras, desafia a pôr em ação soluções inovadoras, que passam pela reconstrução e a dinamização das redes de transporte no interior do território,⁴ bem como pela reestruturação dos transportes coletivos urbanos.⁵ Não só a ciência e a engenharia, mas também a imaginação e a utopia devem concorrer para o encontro das soluções, que possibilitem a qualidade de vida almejada pelas populações das cidades modernas.

Aos poucos, chega às novas gerações a consciência das necessidades de mudança no estilo de vida, que a conservação do meio ambiente planetário exige, e as políticas governamentais precisam ser combinadas com mudanças de comportamento das populações, de modo a evitar-se a decadência natural, em nível global e em cada pedaço do planeta. As consequências da manutenção irresponsável do estilo de vida, de alto consumo de energias e recursos naturais, são imprevisíveis; sabem-se as soluções; falta apenas o encontro da consciência individual e da responsabilidade pública para que os novos caminhos sejam postos em prática.

⁴ Pelo território nacional, além da conservação e da modernização dos aeroportos e da malha rodoviária, precisamos retomar o desenvolvimento das ferrovias e melhor explorar as muitas possibilidades do transporte por via fluvial; nas grandes cidades, soluções corajosas para o transporte coletivo hão de ser implementadas e inventadas.

⁵ Quando escrevi esse parágrafo, não sabia que as manifestações ocorridas durante o mês de junho de 2013, começariam como movimento pelo *passe livre* no transporte urbano.

Inclusão

A prioridade a enfrentar, o grande desafio no plano humano que nos foi deixado como herança negativa do nosso passado é o fato de sermos uma sociedade de grandes desigualdades econômicas e sociais e, portanto, de carregarmos, sobre os nossos ombros, a obrigação de diminuir tais desigualdades, de modo a possibilitar o acesso a uma vida digna para todos os cidadãos brasileiros. Nos últimos anos, nas vidas das famílias, nas escolas, em todos os lugares de trabalho e da vida social, a consciência da igualdade de direitos passou a expressar-se na expectativa e na cobrança de maior igualdade de condições concretas, portanto, a exigência de equidade vem trabalhando no sentido da evolução social. Como dizia Tocqueville ante a democracia norte-americana no século XIX,⁶ percebe-se em nosso tempo a inexorável progressão em direção da igualdade;⁷ e no Brasil que se experimenta como democracia, especialmente nas últimas décadas, a igualdade avança. Mas essa evolução é mais um desafio do que um avanço garantido, porque os interesses contrários permanecem fortes.

No sentido da igualdade de direitos, estreitamente relacionada com a base econômica, temos em nosso tempo um desafio colateral, que se refere às mudanças demográficas pelas quais passa a humanidade em nível global. Quando nossa geração atingiu a idade adulta, a proporção de crianças e jovens no País era de maioria expressiva, de preponderância marcante sobre a população economicamente ativa.⁸ As modificações demográficas

⁶ Conferir no capítulo IV deste ensaio.

⁷ Infelizmente, notícias veiculadas pela imprensa, sobre a evolução da crise econômica iniciada em 2008, referem-se a pesquisas que indicariam aumento das desigualdades nas sociedades de desenvolvimento industrial mais antigo, sobretudo na Europa.

⁸ Esse ensaio não se caracteriza pela apresentação de dados numéricos e estatísticos; ainda assim, parece-me poder afirmar que, em 1960, cerca de dez por cento da população brasileira adulta, em idade produtiva, era responsável pelos restantes 90% constituídos de crianças, jovens, idosos e dependentes, e

que aconteceram de lá para cá, não só na distribuição da população entre as zonas rurais e urbanas, mas também quanto ao aspecto das faixas etárias, desafiam as políticas públicas e o planejamento quanto à educação, à saúde, à assistência e à previdência social. Tais mudanças demográficas se refletem na eficiência ou na insuficiência dos serviços, e como vivemos numa sociedade em que as pessoas se ocupam mais nos serviços que na produção, atingem o cerne da vida econômica e social.

Uma das polêmicas que mais sensibilizam a opinião pública é a que concerne ao atendimento à saúde da população e à eventual falta de assistência especializada, *in loco* e a tempo, como é desejável e a lei prevê. E a democratização dos serviços vem acompanhada da modificação do desenho etário da população, o que nem sempre está claro nas interpretações dos fatos pelos meios de comunicação. Progressos da medicina e das tecnologias auxiliares, melhorias no atendimento médico, desenvolvimento das redes de postos de saúde e hospitais, controle dos seguros particulares de saúde e estímulo ao desenvolvimento de programas públicos, como o SUS, estão presentes nas preocupações de uma população que envelhece e conhece suas carências e direitos, ao mesmo tempo em que se torna mais consciente, portanto, mais exigente. O nosso serviço público de saúde é uma conquista que nos desafia a persistir em sua defesa, pois também não é aquisição definitiva, e os interesses privatistas trabalham no sentido contrário.

As sociedades contemporâneas estão sendo fortemente desafiadas pela modificação populacional. Há cinquenta anos, temia-se a “explosão demográfica”, porque se previa um crescimento excessivo do número de habitantes do planeta; hoje, nos países desenvolvidos – e o mesmo começa a sugerir-se nos emergentes –, enfrenta-se o fenômeno oposto, em sociedades que, no seu todo, no seu desenho demográfico, envelhecem. No

isso, mesmo se as estatísticas da época não incluíam bem as mulheres nos cálculos da população trabalhadora; a situação atual é muito diferente; provavelmente metade da população seja ativa, diante de metade considerada dependente, na qual aumentou consideravelmente a proporção dos idosos e diminuiu a das crianças.

Brasil não sentimos ainda a urgência de resolver esse problema,⁹ como acontece, por exemplo, em países europeus; mas, à medida que os processos atuais tenham continuidade, a mudança também nos atingirá. Portanto, é um desafio do presente reconhecer esse fenômeno e levá-lo em conta, no planejamento e na legislação que rege o trabalho, a previdência social e o exercício da medicina, como na prevenção e na pesquisa de tratamento das doenças que atingem as diversas etapas da vida humana.

Porém, os desafios com os quais as sociedades atuais se confrontam não são apenas os relativos à sobrevivência e à equidade material. Um dos mais complexos e provocativos, talvez, mesmo, o mais típico desafio da atualidade em âmbito mundial, é o da diversidade cultural e do convívio intercultural. A globalização da economia, acompanhada de migrações e transplantes de populações, aliadas à intensificação das tecnologias de comunicação, coloca no centro das preocupações a possibilidade do *choque de civilizações*, pelo mal-estar existente entre as diversas tradições e pela dificuldade de convívio respeitoso entre as diversas culturas distribuídas pelo planeta, às vezes recolhidas dentro de um mesmo país ou, mesmo, dentro da mesma cidade.

As soluções tentadas – a do *multiculturalismo*, como foi imaginado em países do continente europeu, ou a do *interculturalismo*, como é entendido no Canadá –, não parecem dar conta da experiência brasileira. Entre nós, em grande parte, com a miscigenação étnica e a intimidade socioeconômica, tem havido uma composição cultural, mais que um convívio intercultural. E se, no seio da população brasileira, a situação dos negros, ou afrodescendentes, continua a apresentar pontos problemáticos, carecendo ainda ser debatida, repensada, corrigida e

⁹ Há quem fale em “janela demográfica”, um momento de oportunidade; porque passamos por uma etapa em que, já não sendo preponderante o número dos menores dependentes, ainda não são tão numerosos os idosos dependentes, como o serão dentro de algumas décadas; assim, agora atravessamos um período de transição, que oferece oportunidade de equacionar os diversos aspectos da evolução demográfica.

aperfeiçoada,¹⁰ assim como se repensa e reconstrói o lugar da cultura indígena na sociedade atual, por outro lado, é inegável o processo de fusão cultural que tem acompanhado nossa evolução, com forte tendência para a combinação da herança cultural africana e da cultura indígena com a de origem europeia. A combinação cultural brasileira tem-se dado pela língua portuguesa, cheia de vocábulos de origem indígena ou africana; pela religião, que se forma com importações de rituais, crenças, mitos e lendas indígenas ou africanos, sobre o terreno da fé cristã, no legado cultural lusitano e no batismo do catolicismo ibérico, que mais tarde se associa também a outras igrejas evangélicas; e pelas artes, que adotam e combinam elementos das diversas culturas.¹¹

E além dos nativos, portugueses e africanos, desde há muito somos formados também por influências originárias e de imigração de árabes e judeus; por holandeses no Nordeste; por alemães, italianos, poloneses e russos, no Sul; por sírios, libaneses e japoneses, sobretudo em São Paulo; no Rio, e um pouco por toda parte, também franceses, suíços, e não por último, espanhóis e, ultimamente, chineses, palestinos, e muitos outros, certamente;¹² sem acentuar a grande influência da cultura anglossaxã que se espalha pelo País como pelo mundo, hoje

¹⁰ A respeito, ver, por ex., *Rediscutindo a mestiçagem brasileira*, de Kabengele Munanga, e *Negros. Identidade, exclusão e direitos no Brasil*, de Sarita Amaro, 1997.

¹¹ O fraseado lírico ou lânguido da melodia que evoca o universo lusitano se acrescenta aos sons de toda cultura mediterrânica, de Oriente e Ocidente, de uma a outra margem do mar, unindo-os aos tons agudos dos cantos guaranis, como de outros cantos indígenas da floresta amazônica, aos ritmos das danças africanas, juntando-se a tudo isso tintas e temperos dos muitos outros imigrantes, europeus e asiáticos.

¹² Basta passar os olhos sobre os nomes dos políticos brasileiros atualmente ativos nos órgãos públicos dos três poderes, nos diversos estados da União e nas diversas esferas da vida política brasileira, para encontrarmos exemplos expressivos de nossa diversidade de origem étnica e cultural; a propósito, vale salientar os casos específicos de nossa atual presidenta da República, Dilma Rousseff, cujo sobrenome indica a origem da família do pai, imigrante vindo da Bulgária; e da nossa mais famosa escritora brasileira, Clarice Lispector, cuja família veio da Ucrânia nos anos 20 do século XX.

combinada com a ação das igrejas cristãs reformadas. Até agora, depois de algum tempo de aculturação, quase todos os novos imigrantes no Brasil superaram os problemas de adaptação básica, pelo domínio da língua nacional e pela integração à cultura geral envolvente; de modo que me parece possível afirmar que, mais que o acento nas diferenças, a combinação e a interpenetração das culturas diversas têm sido a forma própria da cultura brasileira, ou o modo de solução à brasileira, da convivência multicultural.¹³

As políticas sociais governamentais que foram desenvolvidas nos últimos anos para dar combate à miséria e à pobreza, perseguindo a redução da desigualdade, priorizando a inclusão socioeconômica dentro da ordem estabelecida, mesmo se não fizeram mágicas nem milagres, enfrentaram aquele desafio secular. Uma das maneiras de enfrentar a desigualdade, em busca de equidade, significa estar atento e acompanhar o encaminhamento da melhoria das condições de vida e de qualificação dos grupos sociais tradicionalmente discriminados, os mais fracos e os mais pobres – que no Brasil se identificaram, por muito tempo, com os descendentes de africanos e também, muito especialmente, com os índios brasileiros.

Por isso, a elaboração de soluções justas, para inclusão e composição cultural com os grupos historicamente oprimidos e discriminados no Brasil, é condição imprescindível para atender à exigência de igualdade no plano econômico e social. Buscam-se resgatar traços tradicionais das culturas africanas, mergulhados no processo de integração cultural dos negros na sociedade brasileira; assim como se fazem também presentes, em festas e outros traços da arte popular e do folclore, sinais das outras diversas culturas de imigrantes. E esses não são processos acabados, são

¹³ Se, há meio século, em algumas colônias alemãs no Rio Grande do Sul ainda só se falava alemão, e recém a partir dos anos 1940, durante a Segunda Guerra Mundial, as escolas das comunidades nas regiões de imigração alemã viram-se obrigadas a ensinar português, hoje, mesmo nas cidades onde se conserva parte da cultura do país dos seus antepassados, o dialeto germanizado é cada vez mais um saber só dos mais velhos, e as novas gerações se tornaram francamente lusófonas.

desafios, tarefas dadas para o País, no qual ainda nem sempre foi encontrada a melhor solução. Nesse sentido, sem dúvida, das mais urgentes tarefas a serem encaminhadas – e, ao mesmo tempo, a mais antiga responsabilidade – é a que concerne ao reconhecimento e à inclusão, com igualdade e respeito por sua cultura, dos *índios* na sociedade brasileira.¹⁴

Violência¹⁵

A sustentabilidade que se propõe, para evitar a destruição do *habitat* dos homens, assim como a inclusão, na sociedade em que nos encontramos, dos grupos tradicionalmente explorados e desfavorecidos, para estabelecer mais justiça e mais igualdade entre os brasileiros, não são processos que se realizem sem esforço e luta; e embora tenha sido salientado, por alguns retratistas do Brasil,¹⁶ que nossas transformações tendem a fazer-se de modo *cordial*, e que apresentamos, coletivamente, a tendência para as soluções conciliatórias; porém, entre nós temos sido testemunhas de lamentável e renitente violência.¹⁷ Apesar do nosso desejo, e do relato idealizado que se possa fazer da nossa

¹⁴ Peço desculpas a meus amigos *mbyà-guarani* que, porventura, um dia leiam essas páginas, por me referir assim, com esse substantivo genérico – *índios* –, a uma população que inclui tanta variedade de tribos e etnias, portanto, diversidade cultural - de língua, costumes e crenças.

¹⁵ Em *Violência ou não violência* – um estudo em torno de Ernst Bloch (Edunisc, 2000), adaptação da tese de doutorado – *Ética, utopia e violência*. Elementos para uma revisão da ideia de violência pelo Bem, através de um estudo de Ernst Bloch, defendida na UFMG em 1997 –, na primeira parte, apresentei um resumo de teorias que interpretam a violência, indo dos domínios das ciências sociais e da filosofia política até a filosofia da história e as fronteiras da teologia. Do estudo do assunto deduz-se que a busca de reduzir os processos violentos, e de superá-los, equivale a recomendar o desenvolvimento dos meios de diálogo e de acordo.

¹⁶ Lembro especialmente o livro de Stefan Zweig (1941), que abordamos no capítulo VI.

¹⁷ Basta ver *Os Sertões* de Euclides da Cunha, onde se relata um desses momentos de grande violência, desproporcionada, por parte do braço armado do Estado brasileiro.

história de revoluções incruentas, o drama da violência se apresenta como um traço marcante da vida do povo brasileiro, ainda aqui e agora, como em todo o nosso passado.

Por isso, um dos maiores desafios postos para toda a sociedade brasileira como para os seus governantes – em nível municipal, estadual e federal –, refere-se à violência, pois as estatísticas e os meios de comunicação não nos deixam esquecer que, em nosso dia a dia, convivemos com um índice muito alto, intolerável, de eventos violentos, nos quais se incluem lesões e mortes por acidentes no trânsito, somados aos homicídios ou latrocínios; sendo que, entre nós, cada vez mais fortemente se expressa uma aspiração a reduzir a violência, dos acidentes e dos crimes, e o desejo mais geral parece ser o de diminuir essa doença social com a qual convivemos mesmo em nossos tempos de paz.

A violência, é evidente, faz parte do drama humano, em qualquer lugar e em qualquer época, desde tempos imemoriais. O ímpeto do *jaguar*¹⁸ tem mantido o seu lugar perene nos subterrâneos da vida mais “civilizada”, regrada por sofisticadas normas morais, jurídicas e políticas. Vencer as formas de ação violentas, pela aprendizagem civilizatória, é um desafio que toca um fenômeno muito doloroso, com vítimas inocentes e culpados crônicos, e isso não só do lado da transgressão individual, mas dos vícios de comportamento das forças de manutenção da ordem. E hoje, mais do que nunca, deseja-se, e impõe-se como uma meta difícil, a contenção da violência. Por outro lado, parece não ter fundamento considerar nossa época mais violenta que as do passado.¹⁹

¹⁸ Refiro-me a conceito próprio da cultura indígena brasileira, que opõe ao sujeito submetido ao ímpeto de *jaguar*, o ser humano que aprendeu a conviver com seus semelhantes de modo amistoso. Ver artigo de Carlos Fausto: “Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani(séculos XVI-XX)”. Revista *Mana* 11(2), 2005, 385-418.

¹⁹ Infelizmente, não é possível resumir o livro de Steven Pinker *Os anjos bons da nossa natureza*. Por que a violência diminuiu (2011). O volumoso trabalho tem o grande mérito de, na contramão dos preconceitos de senso comum, afirmar que *a violência vem diminuindo desde o passado distante, e hoje podemos estar vivendo na era mais pacífica que nossa espécie já atravessou* (Pinker, trad. brasileira, 2013, 19).

É verdade, como apontou Hannah Arendt, que em nosso tempo houve uma *potencialização tecnológica* dos instrumentos de violência, pelo que a violência se torna ainda mais atemorizante; pela potência desenvolvida tecnologicamente, as armas de hoje se tornaram efetivamente mais ameaçadoras.²⁰ O poder de uma bomba atômica ou nuclear, por exemplo, ameaça a humanidade em sua sobrevivência, assim como ameaçava, no período da chamada Guerra Fria, o imaginário da humanidade que testemunhara Hiroshima. E a resposta de um batalhão de choque da polícia a um evento de loucura individual, ou a uma manifestação coletiva de cunho pacífico, utiliza, às vezes, armas capazes de vencer uma batalha contra um exército invasor, ou contra um grupo treinado de organização terrorista, tornando aquele evento muito mais destrutivo do que seria por seu dado inicial.

Contudo, que a violência cotidiana de hoje, mesmo por acidente ou por arma branca, pareça caracterizar um tempo mais violento que os do passado, em grande parte se deve a que nossas percepções e nossos conceitos do que seja violência se transformaram; porque estamos mais sensíveis e porque nos indignamos ante o ato agressivo, ou seja, porque nos tornamos mais conscientes e mais críticos da violência; porque julgamos a violência com olhos mais críticos, com um desejo novo de superá-la; e porque vivemos na sociedade de informação, quando os meios de comunicação de massas nos obrigam a conviver com os atos de violência que acontecem pelo planeta inteiro, o que, no passado, podíamos ignorar.

As formas de violência se transformam e também se transforma a sua percepção por parte dos indivíduos e das populações. A percepção do que se considera como violência é uma variante social, cultural e histórica; varia conforme a época e a sociedade onde acontece, portanto, é um fenômeno que se pode julgar como de psicologia social. Ao contrário do que o

²⁰ Na Parte I do trabalho referido na nota anterior, entre outros, resumi o modo de Hannah Arendt compreender o fenômeno da violência, o que se acha, sobretudo, no ensaio *Sobre a violência* (Rio de Janeiro, 1994).

senso comum tende a afirmar, hoje é mais forte a percepção da violência, porque mais sensível o limiar do que se vivencia como violência, logo, maior é a pressão da exigência pelo seu controle e pela sua superação. O limiar para considerar um evento como violência se distingue conforme as culturas e as épocas, pelo que são diversos os conceitos de crime, conforme as constituições, diferenciando-se também conforme as diversas realidades nacionais.²¹ Os códigos jurídicos refletem tais diversidades, com inflexões que denotam a pertença religiosa, a classe social, a cultura regional e o grupo de gênero.

No Brasil, por exemplo, a lei avançou bastante quanto à caracterização e à determinação de punição da violência em relação às mulheres, bem como quanto à proibição e à punição do uso da violência em relação às crianças. A Lei Maria da Penha é uma conquista importante. Mas da lei à realidade vivida pelos indivíduos há um intervalo grande e difícil de atravessar, que talvez jamais se chegue a superar inteiramente, permanecendo como um desafio. Pois aparentemente, segundo os dados estatísticos atuais, constata-se hoje mesmo aumento da violência doméstica contra as mulheres, com o crescimento do número de homicídios de mulheres dentro da família; a não ser que os números sofram influência do fato de as mulheres terem hoje mais coragem para denunciar.

No coração do problema da violência e da sua contenção, um imenso dever, uma enorme responsabilidade é a que temos em relação às prisões brasileiras e aos procedimentos que levam para a prisão os sujeitos delinquentes, sobre os quais pesam transgressões e crimes de grau e natureza tão diversos. O problema é de tal monta que se pode mesmo falar de uma tragédia prisional no Brasil.²² Não ousou utilizar aqui estatísticas

²¹ As análises de Yves Michaud tratam desse caráter social da noção de violência. Ver, por exemplo, *La violence*, col. *Que sais-je?* (1986).

²² Uma das tarefas mais desafiantes que desempenhei como professora universitária, quando trabalhava junto ao Departamento de Ciências Humanas da Universidade de Santa Cruz do Sul na primeira década deste milênio, foi desenvolver a disciplina de Ética e Direitos Humanos num curso especial de Segurança Prisional, que buscava oferecer formação para agentes

porque as sei de valor passageiro e também de interpretação complexa. Mas há fatos evidentes e que se deixam provar pelos depoimentos dos estudiosos.²³

Nessa tragédia se revela a presença fortíssima das diferenças de classes sociais, sendo muito mais numerosa a população carcerária de origem nas classes socialmente mais vulneráveis; esse fato se associa à tradicional situação mais frágil da população de origem negra, pardos ou mestiços. E se, com a passagem da ditadura para a democracia, houve um progresso no que se refere ao tratamento de prisioneiros políticos, contudo, em outra proporção, a tradicional violência policial contra o prisioneiro comum, mesmo contra o apenas suspeito, continua a ocorrer, o que as novas condições de controle e transparência apenas têm permitido denunciar e combater.

Os órgãos e organizações de defesa dos direitos humanos têm uma imensa tarefa a desenvolver. Defender o respeito aos direitos humanos numa cultura onde o crime com frequência desperta o clamor por vingança e suscita um estado de espírito que parece autorizar a violência policial; onde não se tem longa tradição de respeito às normas do Direito, pois há pouco mais de um século éramos uma sociedade escravocrata – e, pouco antes, colonial –, é realmente um grande desafio, uma convocação, para nos superarmos e para buscarmos atingir, coletivamente, um mais alto nível de conduta. Nossa tradição é a do recurso à força repressora, mais que a da defesa dos direitos individuais. Quando

penitenciários em atividade nos presídios do Rio Grande do Sul. Nosso ponto de partida foi o medo e o respeito – receio e respeito de mim por eles, por seu trabalho difícil, e porque encontravam força para tomar distância de um ofício tão exigente, dispondo-se, depois do esforço semanal, a dialogar com professores de filosofia e de ciências humanas; e respeito e receio deles por mim, que representava uma orientação de saber por eles temida, como ameaçadora de sua boa reputação. Aprendi muito com aquela experiência e espero que aqueles profissionais do sistema penitenciário também a guardem na lembrança, como uma aprendizagem que lhes tenha servido para melhor desempenhar suas tarefas.

²³ Ver, por exemplo, as matérias, em especial a entrevista com Luiz Eduardo Soares, contidas no número especial da revista Caros Amigos, Ano XIX, n.84, São Paulo, dezembro 2016, com o título geral “Violências”.

um crime acontece, a maioria das pessoas tende a reclamar mais força – mais polícia, mais rigidez da lei, mais punição, mais pena –, em vez de pedir vigilância para prevenir o crime, pelo estímulo do respeito à civilidade e ao Direito; em vez de exigir mais cuidado para aperfeiçoamento da comunidade, para melhor condução dos comportamentos em relação com a obediência à lei e a aplicação da lei; em vez de propor políticas de reeducação, restauração e reintegração social, que podem ajudar a diminuir o grau de violência de uma sociedade, reclama-se punição e imagina-se uma impunidade que não corresponde a uma realidade em que os presídios estão superlotados.

O respeito aos direitos humanos, com a superação dos maus costumes na repressão por parte das forças da ordem, é um dos desafios mais difíceis que tem nosso país, onde a escravidão é ainda um fantasma de ontem – pois o que são cem anos na caminhada de um povo? O desrespeito aos direitos humanos não é uma característica exclusiva de nosso país. Infelizmente, os maus tratos de suspeitos e prisioneiros têm sido praticados também em países mais avançados do ponto de vista econômico, e mesmo nos mais desenvolvidos do ponto de vista educacional e científico. Esse é um dos paradoxos do nosso tempo, quando nunca foi tão notável a organização e a disseminação das associações que lutam pela defesa dos direitos humanos – como, por exemplo, a *Amnesty International* –, e outras organizações afins, assim como igrejas e organismos internacionais. No entanto, continuam a ser praticados métodos bárbaros e cruéis de tortura; a serem sacrificados civis na guerra em supostas missões de paz; a ferirem-se inocentes e suspeitos, em casos em que os procedimentos legais são desrespeitados. A violência policial, praticada por parte das forças do Estado na repressão a manifestações de protesto, por exemplo, demonstra o contrário do respeito aos direitos humanos que o nosso tempo reivindica.

A redução da violência não se faz apenas com o combate à pobreza, pois as pesquisas comprovam que os delitos não têm relação direta com a situação de carência econômica dos delinquentes. O problema certamente também não se resolve apenas com o aumento da força policial, nem com o

endurecimento das penas previstas nas leis de repressão ao crime, podendo a repressão tornar-se fonte da violência, do mesmo modo condenável e ainda mais difícil de debelar, que é a das próprias forças da ordem. Por todos esses motivos, percebe-se que a diminuição e a contenção da violência não são apenas uma questão técnica de segurança e polícia, pois envolve um esforço coletivo de aperfeiçoamento moral e de educação.

Da emancipação das crianças, por Alain Renaut

Nesse ponto de nossa peregrinação, ao considerar os desafios que nos apresenta o tempo presente; depois de aludir ao drama da violência que assombra os espíritos contemporâneos e nos remete à sua relação com o aperfeiçoamento moral, portanto, que nos reaviva a consciência da necessidade da educação; voltando ao método utilizado na maior parte do percurso desse ensaio, de resumir e comentar ao pé de um texto escolhido;²⁴ convido o leitor para considerar de perto o conteúdo do livro do filósofo francês Alain Renaut (1948-), *La libération des enfants*, que não é a primeira vez que apresento.²⁵ A questão destacada naquela pesquisa é um grande desafio para os homens e mulheres contemporâneos, pelo menos no universo da cultura ocidental que nos cerca, quando as crianças são o (sujeito) objeto principal dos estudos e da prática dos educadores e, por outro lado, parecem constituir-se hoje, mundialmente, em novo grupo em transformação, ou seja, situam-se no *front* da mudança, do movimento pela emancipação social.

²⁴ A base desse trecho é “Educação e emancipação: a libertação das crianças sob o olhar da filosofia política,” comunicação oral apresentada em Itajaí, no Encontro da ANPED-Sul em junho de 2008, publicada como capítulo na coletânea organizada por Luiz Henrique Sommer: *Pesquisa, educação e inserção social* (2008).

²⁵ A pesquisa se chama, em português, *A libertação das crianças. Contribuição filosófica a uma história da infância*. Alain Renaut é autor de obras de filosofia, entre as quais se destacam *A era do indivíduo* (1989) e *História da Filosofia Política* (1989), esta organizada em parceria com Luc Ferry.

A libertação das crianças, incluindo a sua atual reivindicação de maior autonomia – ou, dito às avessas, a sua pouca disposição para a obediência –, pode parecer um lugar-comum na reflexão pedagógica contemporânea e, assim, pode entender-se como uma queixa de caráter geral, sem cientificidade, dos responsáveis pela educação, na escola como na família. Para superar as reflexões ingênuas e observações simplificadoras sobre o fenômeno, que desperta a atenção da opinião pública e provoca a manifestação de pessoas com os mais diversos pontos de vista, parece-me interessante considerá-lo como o faz Renaut, à luz de pesquisas que se valem da erudição filosófica bem como das ciências sociais e, especialmente, da historiografia. A interpretação do referido autor movimenta-se no âmbito da filosofia política, e, como base para suas considerações, recorre à história das ideias políticas, além da pesquisa historiográfica sobre a infância.²⁶

Os estudos de história, mesmo na modernidade, até o século XIX, detinham-se quase exclusivamente nos eventos da vida política em sentido estrito, consistindo em relatos das ações, decisões e façanhas dos homens de governo, reis e príncipes, expedições, guerras e revoluções. Foi somente no século XX, com a pesquisa do grupo de historiadores ligados à chamada Escola dos Anais, ou da *Nouvelle Histoire*, na França, quando a lente do pesquisador se voltou sobre o âmbito, até então quase invisível para a memória dos povos, da vida privada, dos eventos do cotidiano, dos costumes e experiências de *longa duração*. Situados no interior do espaço doméstico, da vida das famílias, no interior da economia em seu detalhe mais próximo da experiência individual, o esforço pedagógico, assim como a representação social das crianças e a sua história real, recém no último século se tornaria objeto de pesquisa sistemática, com a capacidade de fazer revisar preconceitos e crenças que costumam idealizar o passado em detrimento do presente.

Levando em consideração as muitas e variadas pesquisas que, nos últimos tempos, têm-se realizado sobre a história da

²⁶ A pesquisa historiográfica sobre a infância, que tem sido fecunda no domínio da disciplina inaugurada por Phillipe Ariès (1914-1984).

infância e sobre as representações sobre a infância,²⁷ Renaut oferece uma instigante interpretação da atual crise da educação, convidando a considerar as mudanças operadas nas relações entre adultos e crianças, no contexto das famílias transformadas do presente, assim como também nas demais instituições educacionais e nas escolas, como um *progresso irresistível*, embora de decorrências ainda imprevisíveis, que deveria compreender-se como parte da afirmação dos ideais políticos modernos de liberdade e de igualdade.

A epígrafe que introduz o livro é uma citação, ainda hoje pertinente, do filósofo político francês do século XIX, Alexis Tocqueville, a que nos referimos no capítulo IV deste ensaio:

Ao mesmo tempo em que o poder escapa à aristocracia, vê-se desaparecer o que havia de austero, de convencional e de legal no poder paternal, e uma espécie de igualdade se estabelece no lar doméstico. Não sei se, tudo considerado, a sociedade perde com esta mudança, mas sou levado a crer que o indivíduo ganha com isto. Penso que, à medida que os costumes e as leis são mais democráticos, as relações de pai e filho se tornam mais íntimas e mais doces; a regra e a autoridade diminuem; a confiança e a afeição frequentemente são maiores e parece que o elo natural se fortifica, enquanto o laço social se distende.²⁸

Aberta com tal epígrafe, a obra remete a pesquisas históricas de detalhe sobre a história da exclusão das crianças, especialmente sobre a longa tradição do abandono dos filhos, dos antigos aos modernos; faz uma revisão do humanismo educativo, iniciando pelos pensadores renascentistas; considera o abalo das autoridades tradicionais, que na modernidade atingiram a educação, na família e na escola; reflete sobre as questões atuais do Direito relacionado com as crianças e os adolescentes, e

⁶⁸² Desde a publicação dos primeiros trabalhos de Ariès sobre o tema, principalmente em seu livro de 1960: *A criança e a vida familiar sob o Antigo Regime*, antecipado pelo ensaio *A criança na família*, de 1948, in: *História das populações francesas e de suas atitudes diante da vida depois do séc. XVII*.

²⁸ *A democracia na América*, III, 8, apud. Renaut; ver o capítulo IV deste ensaio.

encerra-se com a proposta de uma ética da solícitude e do apoio moral. Através da exploração das pesquisas historiográficas das últimas décadas, o autor realiza uma análise própria, sobre a construção histórica do sentimento paternal e a compreensão da infância, sobre as percepções novas do seu comportamento e do seu lugar social, num universo em que a autoridade se dilui, os valores democráticos de igualdade e liberdade se afirmam, e as famílias se transformam substancialmente, também sob a influência dos novos meios de comunicação de massa.

Renaut se refere ao célebre ensaio de Hannah Arendt sobre a crise da educação,²⁹ no qual detecta a marca de certa idealização do passado, quando a filósofa afirmava que, em nossa época contemporânea,³⁰ quando as crianças parecem ter obtido mais autonomia e, dentro das escolas e das famílias, a sua repressão e punição estariam mais controladas pela lei; por causa da crise da autoridade e, em consequência, da crise da proteção paterna, a situação das crianças seria “pior que antes”. O autor não se identifica nem com a clássica interpretação de Ariès da história da infância, baseada na convicção de que o reconhecimento da peculiaridade da infância seja fenômeno surgido nos tempos modernos; nem com a compreensão de Michel Foucault, que via na atuação da modernidade um falso reconhecimento da infância, por sua integração repressiva dentro do sistema; mas tampouco se espelha no ensaio de Arendt, sobre o qual julga ver a sombra do saudosismo, de uma “melhor época perdida”, cuja existência as pesquisas não conseguem comprovar.

A história da infância pode ser compreendida na linha das interpretações próximas à de Foucault, como história de uma exclusão; todavia, também pode ser interpretada como história da liberdade, como inserida na história da afirmação dos ideais de liberdade e de igualdade próprios da era moderna. Seguindo essa segunda linha de interpretação, Renaut faz uma apresentação original da história das crianças sob o olhar da filosofia política;

²⁹“A crise da educação”, in: *Crises da república*, São Paulo: Perspectiva, 1973.

³⁰ O momento histórico que faz o cenário do ensaio de Arendt, evidentemente, não é mais presente; trata-se dos meados do século XX.

reflete sobre a história da infância em sua perspectiva longa, da Antiguidade até o final da Idade Média e do começo dos tempos modernos até o presente. A partir do Renascimento, avança pelos séculos modernos, compreendendo a história da infância como ligada à da afirmação dos ideais políticos de liberdade e de igualdade; e assim, apresenta a história da infância como parte paradoxal e problemática do *progresso irresistível* dos ideais democráticos modernos.

Foi longo o caminho desde quando, na Antiguidade, o pátrio poder do chefe de família dava ao pai o direito de decidir da vida e da morte de seus filhos, bem como dos escravos e das mulheres. Por outro lado, os costumes determinavam, mais ou menos rigidamente, o lugar do indivíduo em sua cidade e em seu povo; pelo que a educação tinha importância limitada, pois devia apenas preparar para o lugar social próprio. Porém, também na história moderna o poder da autoridade paterna, aliás, da autoridade em geral, apoiava-se em fonte transcendente, sendo muito difícil questionar as tradições, domésticas ou públicas, quanto ao modo de tratar os “menores”.

Uma das tradições mais tristes, que impede manter ilusões sobre a situação da infância no passado, foi, ao longo dos séculos, a prática do abandono de crianças. Sendo integrado nos costumes e mesmo legal na Antiguidade, o abandono de crianças persistiu na modernidade, como prática frequente e tolerada e, de certo modo, socialmente aceita, até bem recentemente. Renaut refere números expressivos, de pesquisas baseadas em registros do século XVIII, que causam espanto, ao mostrar a sobrevivência da prática de abandono das crianças na França no tempo do Iluminismo.³¹ Ainda no século XIX, não foram totalmente afastadas as práticas de abandono dos filhos. O autor aponta que mesmo na segunda metade do século XX podem ser encontrados

³¹ Documentos de 1786 registram que, em 1700, em Paris, teriam sido recolhidas 1.738 crianças; em 1750, na mesma cidade, haviam sido recolhidas 3.789; enquanto em 1772 foram recolhidas 7.676; dado de pesquisa de John Boswell, 1987, referida por Renaut, 2002, 142. Não são dados de exatidão comprovada, porém, ainda que em números aproximativos, tais resultados são espantosos.

dados dolorosos sobre o abandono de crianças, por exemplo, na China, onde, sobretudo, meninas foram abandonadas pelas famílias e entregues a instituições que vieram a constituir-se em verdadeiros “morredouros”, pois só a minoria dos bebês sobreviveu.

Ao revisar a história moderna da educação e do pensamento sobre a infância, Alain Renaut identifica várias crises da educação na história moderna. Uma primeira crise da educação tradicional encontra-se no nascimento da modernidade; crise motivada pelas mudanças de visão do mundo, pelo rompimento dos limites da visão eurocêntrica, mesmo *terrocêntrica*. Associado a grande criatividade nas artes e descobertas geográficas e científicas, em relação com as descobertas da astronomia e com o desenvolvimento das navegações, na época do Renascimento aconteceu, como já tivemos ocasião de lembrar antes, um notável movimento de ideias e de mudança de valores, marcados pelo questionamento da autoridade e da hierarquia. Nesse período da emergência e afirmação do humanismo moderno, da rebeldia ante a autoridade que predominara durante o milênio medieval, surgem pensadores com nova percepção sobre a natureza do homem, portanto, com novas concepções e sugestões para a educação, com a afirmação de um humanismo pedagógico. Entre os trabalhos que no período renascentista influenciariam as ideias sobre educação e sobre a infância, Renaut destaca Pico de la Mirandola e Erasmo de Rotterdam,³² em cujo pensamento emerge a modernização moderna da educação.

Na continuidade da crise da educação inaugurada pelos humanistas da Renascença, o caminho da afirmação da infância, e da liberdade das crianças, continuou a evoluir, na proporção do enfraquecimento e do abalo da autoridade tradicional. Esse processo teve causas complexas e diversas, mas Renaut o interpreta como correlato da evolução dos ideais políticos, tal

³² Apud Renaut: Erasmo de Rotterdam: *Da educação das crianças*, 1529; ou “Sobre a necessidade de instruir as crianças o mais cedo possível e de modo liberal”; em latim: *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, às vezes referido apenas como *De pueris*. No Brasil, tem-se a publicação pela editora Escala: *De Pueris*, São Paulo, 2008.

como se pode ver no que aparece nos pensadores políticos modernos.³³

Assim, na Inglaterra do século XVII, Thomas Hobbes, que em geral é compreendido como conservador nas questões da autoridade e da liberdade, contudo, no que tange à maneira de considerar a infância, exerceu influência no sentido do enfraquecimento da autoridade; pois Hobbes compreendia a autoridade paterna como convencional; não como decorrência natural das situações familiares ou da relação entre as idades da vida, mas como convenção. Ao considerar a autoridade paterna como convenção, embora a defendesse, Hobbes atingia a convicção tradicional que, desde Aristóteles e os seus seguidores através da Idade Média, tinha sido a de ser natural a autoridade do pai sobre os filhos, sendo, além disso, que a autoridade doméstica era vista como modelo para a autoridade política.

Na mesma Inglaterra de Hobbes, no século XVIII, destaca-se o pensamento de John Locke – como vimos no capítulo III –, outro dos filósofos contratualistas fundadores da filosofia política moderna, também central no processo de transformação da concepção da autoridade paterna, pois suas reflexões tiveram influência direta sobre a evolução das ideias sobre a educação, especialmente quanto à educação da liberdade.³⁴ Para Locke, a educação, assim como a política, é necessária por causa do pecado e da queda, como consequência do pecado e para correção da natureza decaída; por motivo da decadência da natureza humana, fruto do pecado, torna-se necessário o esforço educativo, assim como a organização do Estado e da sociedade civil. Locke continuou a afirmar a autoridade dos adultos sobre as crianças; contudo, em vez do direito paterno, ressaltou o direito dos pais – pai e mãe –, o que era bem novo na história das ideias sobre tais relações. Educar é

³³ No capítulo III deste livro, a propósito da evolução da ideia de liberdade, nos referimos aos autores modernos que Renaut nomeia.

³⁴ Ver Locke: *Pensamentos sobre a educação*. Apud Renaut, 2002, 227 e ss. No capítulo III deste nosso Ensaio incluímos Locke como o representante mais autêntico do liberalismo filosófico, e como um dos contratualistas, fundadores da Filosofia Política moderna.

formar um ser livre; assim como foi livre antes do pecado, o homem deve reencontrar, pela educação, a sua liberdade própria; logo, deve-se educar para a liberdade; e se o sentido da educação é formar um ser livre, convém educar pela liberdade.

Alain Renaut indica uma segunda crise da educação tradicional, aberta pelo escândalo que representou, em seu tempo, o pensamento de Jean-Jacques Rousseau, sobretudo com a publicação do livro *Emílio ou Da educação* (1762). Rousseau foi um divisor de águas na história das ideias, tanto sobre os fundamentos do governo e da democracia como quanto às ideias sobre a educação das crianças, sobre o tratamento das crianças pelos adultos e sobre a parte de liberdade e a de destino na experiência dos homens imaturos. O autor interpreta que o mais escandaloso, na concepção de natureza humana contida no pensamento do autor do *Emílio*, tenha sido a afirmação da *perfectibilidade* do homem, o que dava um novo peso de responsabilidade à tarefa pedagógica e educativa, no que se refere ao indivíduo como no que se refere ao povo. Para Rousseau, o caráter da espécie humana não é ser racional ou ser político, mas ser *perfectível*. O caráter específico da humanidade é a capacidade e a necessidade de receber uma educação, para aperfeiçoar-se, conforme os fins que o próprio homem escolhe, portanto, conforme a liberdade humana.³⁵

Rousseau apresentou muitos avanços, mas também retrocessos com relação às posições de Locke, quanto à natureza humana e à liberdade das crianças. De todo modo, após Rousseau, tal como o vê Renaut, na história das humanidades, no horizonte ocidental se constata uma evolução paradoxal que pode, simultaneamente, ser dita como um grande desenvolvimento das ciências sociais e como decadência ou esquecimento da filosofia política.³⁶ Nesse movimento

³⁵ Essa ideia me parece ter afinidade com a do *homem como ser em possibilidade* contida na antropologia filosófica de Ernst Bloch, que também concebe o estado de indeterminação – de possibilidade, ou de liberdade – como o traço próprio do ser humano.

³⁶ Essa mesma avaliação pode ser encontrada em Hannah Arendt e Claude Lefort, entre outros.

contraditório, no bojo de conflitos que fariam o eixo político da era contemporânea, continuaria a marcha da afirmação dos ideais de igualdade e de liberdade. E assim, no século XIX, século de Alexis Tocqueville e de Karl Marx,³⁷ a filosofia política cederia espaço à ciência social e à economia, bem como à filosofia da história, ligada aos movimentos sociais. Desde o momento romântico e utópico do século XIX, avançando pelo XX, e apesar das vicissitudes da evolução política e do pensamento social, das ideologias e dos eventos trágicos dos totalitarismos, continuou seu caminho o *progresso*, descontínuo e incerto, mas *irresistível*, dos ideais de liberdade e de igualdade. É nesse tempo, paradoxal e violento, quando se registram conquistas legais e efetivas dos movimentos pela afirmação política de grupos oprimidos – das classes sociais trabalhadoras, das etnias escravizadas, dos povos colonizados, das mulheres.

Nesse caminho da evolução da sociedade mundial no sentido da liberdade e da igualdade, Renaut vê emergir uma terceira crise da educação no centro do século passado, que começa em torno de 1950 e continua até o presente. Após a Segunda Guerra Mundial, durante as décadas de grande desenvolvimento científico e tecnológico da segunda metade do século XX, provavelmente em relação com o próprio progresso científico e tecnológico, o mundo continuou a desenvolver-se na direção de ainda maior queda da autoridade e da hierarquia – na sociedade em geral, nas organizações particulares e nas relações intersubjetivas, portanto, também nas relações com a juventude e com a infância, entre adultos e crianças, na escola e na família.

O avanço da liberdade e da igualdade nos últimos cinquenta anos pode ser questionado como um processo insuficiente, incompleto, defeituoso, de um fenômeno mal distribuído, às vezes, desviado, mascarado, perverso, contudo, não pode ser negado como algo irreal ou inexistente. O avanço se dá com a afirmação do sistema democrático de organização política, mesmo em regiões do mundo onde não existia ou não era tradição. Também na América Latina, embora interrompido

³⁷ Ver capítulo IV deste ensaio.

por décadas de reação em forma de ditaduras, constata-se o avanço dos ideais democráticos, e um amplo processo – embora irregular, imperfeito, nem sempre linear – de avanço da liberdade e da igualdade. As classes populares e os grupos oprimidos em geral, como as minorias étnicas historicamente discriminadas ou como as mulheres, encontram atualmente, também na América Latina, um caminho de afirmação e reconhecimento, num movimento em busca de igualdade econômica e social, além de política e cultural; e assim, em nosso tempo começa a afirmar-se uma variada e inovadora legislação que interfere no doméstico, para proibir e coibir a repressão e a violência, contra as mulheres e contra as crianças, na família e na escola.

A reivindicação coletiva, histórica, das mulheres, de maior liberdade e igualdade jurídica, efetivou-se em grande parte por uma maior igualdade econômica e social, com variações, conforme as regiões do planeta e os grupos determinados; embora parcialmente, realizaram-se muitas das suas reivindicações pela conquista de direitos iguais à participação, à propriedade, ao estudo, ao trabalho, às condições de dignidade. Continua a luta contra a discriminação, as dificuldades específicas, o preconceito, a violência doméstica, mas nessa luta, hoje, em muitos países as mulheres estão mais amparadas pela lei, pelas instituições jurídicas, e pela compreensão mais difundida na comunidade e na opinião pública; de modo que recém agora parecem estar criando elos com a política, experimentando exercer maior poder, em suas cidades ou em seus países. É nesse contexto, do avanço paulatino dos ideais e das práticas de igualdade e liberdade que começam a interferir no domínio doméstico, no âmbito privado onde tradicionalmente viveram as mulheres, onde se situa a atual reivindicação e problemática dos direitos das crianças e dos adolescentes, ou seja, dos menores a que se dedica especialmente a educação.

Após tais mudanças evidentes, depois da perda da situação tradicional, estariam as crianças “pior que antes”, como pensou Hannah Arendt?³⁸ A filósofa questionava se, em nossa

³⁸ Ver “A crise da educação”, in *Crises da república*, 1973.

época contemporânea, quando parecem ter obtido mais autonomia, e quando estaria mais controlada a repressão e a punição dentro das escolas e das famílias, por causa da crise da autoridade e da proteção paterna, a situação para as crianças seria pior do que antes. Alain Renaut julga que, nesse ponto, a pensadora se deixou levar por uma idealização do passado, pois quando se olha para trás, no tempo, vê-se um imenso sofrimento, registrado pela história da infância na época antiga e medieval, mas também no período moderno; e, para comprová-lo, basta lembrar a prática do abandono, o direito paterno à punição dos filhos e o direito do professor à punição do aluno.

No século XX, ocorrem as primeiras declarações internacionais dos direitos das crianças. Dois séculos depois do Iluminismo, que deu origem às declarações dos direitos do homem, começam a ser reconhecidos – pelo menos, formalmente – os direitos da criança, como de um “pequeno homem”. Nas primeiras declarações oficiais, como a da Sociedade das Nações, em 1924, e a da ONU, de 1959, o objetivo evidente era promover a proteção das crianças, que haviam sido expostas a tantos perigos e sofrimentos no período da primeira metade do século, desde o começo da Primeira Guerra Mundial até o final da segunda.

Por outro lado, a declaração da ONU de 1989, muito mais longa e explícita, registra uma transformação substancial de intenções e disposição, e reconhece aos menores direitos ligados a liberdades. Nessa Declaração, misturam-se e confundem-se duas tradições de conquistas de direitos, em duas espécies de direitos:³⁹ os “direitos créditos” ou, digamos, “direitos sociais” – à vida, à saúde, à proteção –, e os “direitos liberdades,” ou direitos políticos, se é que se pode falar assim ao nos referirmos a crianças. Nas declarações dos direitos do homem adulto também se confundiram essas duas ordens de direitos: uma foi influenciada pelo avanço das ideias modernas, oriundas do liberalismo; a outra é resultado das lutas democráticas mais ligadas ao socialismo e à militância sindicalista. E não só acontece

³⁹ Ver Norberto Bobbio, *A era dos direitos*, Rio de Janeiro: Campus, 1992.

certa confusão, numas como noutras declarações de direitos, como, além disso, dá-se claramente uma inversão, o que fica evidente quando se comparam as *Declarações dos direitos do homem* referentes aos adultos com as *Declarações dos direitos das crianças*. Há uma inversão de avaliação do que, no presente, parece ser um direito certo e inquestionável, e o que se apresenta como um direito polêmico, duvidoso, ainda sujeito a discussão. O que é tido como inquestionável para os homens adultos, ou seja, os direitos à liberdade – de crença, de pensamento, de opinião, de expressão, de reunião –, são exatamente os direitos questionados quando se trata das crianças; e o que é tido como inquestionável para as crianças, como o direito à proteção, à educação, à saúde etc., é posto em dúvida em relação aos adultos. O direito ao trabalho, por exemplo, que é reconhecido quase como um dever para os adultos, para as crianças é negado, compreendido como um crime, de modo que, de fato, em alguns países, o trabalho infantil é proibido por lei, como é o caso no Brasil atual.

O inquestionável é que, de um modo ou de outro, avança o reconhecimento dos direitos humanos das crianças, como *homens* em todo o seu sentido, embora ainda não plenamente desenvolvidos e maduros, e isso mesmo se, ante a moderna evolução do reconhecimento dos direitos infantis, algumas perguntas permanecem sem resposta. A primeira pergunta que causa dúvida e discussão é se é possível pensar a criança como um cidadão.⁴⁰ Pode-se constatar como correto a criança ser considerada pela lei como cidadã, enquanto é um cidadão em desenvolvimento; mas em que medida e a que momento desse desenvolvimento se lhe deve dar o direito e a responsabilidade de participar, com sua vontade, voz e voto, na política de seu país? Em que momento deveria ser considerado um cidadão *a parte inteira*?

Por outro lado, convém manter consciência dos riscos de uma formalização jurídica das relações entre pais e filhos, adultos

⁴⁰ Pense-se no personagem de Gavroche, no episódio do levante popular em Paris, no clássico romance de Victor Hugo, *Os Miseráveis*, e se compreenderá como no passado as crianças puderam ser consideradas como seres políticos.

e crianças, professores e alunos, formalização que ameaça as teias da vida em que estão imersas as crianças. No caminho atual, a negociação se impõe em todo tempo e lugar, e é duvidoso se, na convivência entre pais e filhos pequenos, por exemplo, a constante negociação será sempre o melhor caminho. Com certeza, esses são os dois polos entre os quais oscila a questão da mudança consciente das formas de convívio entre adultos e crianças, pais e filhos, professores e alunos: entre mais liberdade ou mais segurança, entre mais liberdade ou mais proteção para as crianças.

Outra pergunta difícil de responder é se as crianças podem ser consideradas como um grupo social oprimido. No que se refere às mulheres, é mais clara a linha entre a situação que deixa a desejar e a situação de superação: as mulheres, declaradas plenamente adultas pela lei, cidadãs *a parte inteira*, podem ser consideradas como emancipadas, mesmo se continuam a buscar outras formas de liberdade e reconhecimento dentro das situações econômicas e sociais concretas. Quanto às crianças, as perguntas sobre os seus direitos não se respondem facilmente, uma vez que, por definição, pela idade da vida em que se encontram, estão em evolução e mudança; uma vez que se encaminham a outra forma de ser humano, como adultos, sendo provisória a sua existência enquanto crianças.

Assim, embora Alain Renaut compreenda como um *progresso irresistível* a transformação havida nas relações entre pais e filhos, adultos e crianças, dentro da história política da conquista de reconhecimento dos ideais e das práticas da liberdade e da igualdade, parece-lhe insuficiente passar da ausência de lei para o plano do direito e da lei, o que levaria a uma resposta formal, jurídica, às questões e aos conflitos trazidos pelas novas situações e expectativas. Sua análise aponta para além do plano do direito, para uma ética da solicitude⁴¹ e do apoio moral, que contemple e colabore para aperfeiçoar a atitude dos adultos diante das

⁴¹ Aqui percebemos ecos da reflexão de Paul Ricoeur sobre a ética da solicitude. Ver o texto de Rosa Martini: Paul Ricoeur: a amizade como solicitude, in: *Ó meus amigos, não há amigos*, 2010.

crianças, que se tornam sujeitos de novos direitos. A reflexão termina pela proposta de um esforço coletivo no sentido do aperfeiçoamento ético que leve em conta as obrigações dos adultos diante das crianças; de uma nova ética das obrigações dos adultos ante as crianças, pois os direitos das crianças requerem obrigações dos adultos.⁴² O que vem bem a propósito do que procuramos neste ensaio.

Das manifestações nas ruas neste começo de século, com Manuel Castells

Quando parecia chegar ao término este capítulo, com os desafios postos diante de cada um de nós, cidadãos adultos, em nosso tempo; quando supunha haver elencado os problemas principais que nos desafiam a todos – a entrada na era pós-industrial, a sustentabilidade, a inclusão econômica e social necessária, sobretudo dos negros e dos índios, e a questão da violência e do respeito aos direitos humanos – que devem sensibilizar os encarregados pelas funções principais e secundárias no Executivo, no Legislativo e no Judiciário do sistema político, de modo a orientar os serviços públicos e, em última análise, ser preocupação de todo profissional consciente; no momento de finalização da reflexão, quando desejava terminar o capítulo mantendo o foco da atenção sobre a emancipação das crianças e a recomendação de uma nova ética que dê conta do problema, um evento inesperado chega sem avisar e ocupa lugar central da cena política brasileira.

O inesperado que tomou posse da nossa cena política, em junho de 2013, foi o fenômeno, ainda enigmático e bastante imprevisível, das manifestações de rua, sobretudo manifestações de jovens, aparentemente convocados à manifestação mais por seus laços tecnológicos, através da internet, do que por causas

⁴² Para avançar nesse caminho, Renaut recomenda os trabalhos de Onora O’Neill, estudiosa da filosofia prática kantiana que tem trabalhado sistematicamente sobre uma ética das obrigações dos adultos ante os menores, levando em conta a vulnerabilidade e a carência infantil de apoio moral, dado que os direitos das crianças requerem correspondentes obrigações dos adultos.

comuns. O poder difuso das redes sociais tomou forma em manifestações de protesto, primeiro, nas ruas das grandes capitais brasileiras, depois, por cidades menores das regiões metropolitanas e, mesmo, do interior. A reivindicação inicial, estopim da mobilização, era a do “passe livre”, bandeira defendida por um grupo com alguns representantes conhecidos, liderada pelo autodenominado Movimento pelo Passe Livre, pelo transporte público e gratuito, movimento que tinha em meta questionar o aumento da tarifa das passagens de ônibus em São Paulo.⁴³ Porém, o estopim não significava tudo o que se desejava expressar. E assim, mesmo após haverem conseguido resposta das autoridades locais para essa reivindicação particular, o “movimento”, predominantemente de jovens, possivelmente estudantes, conseguiria colocar nas ruas centenas, logo, milhares, afinal, centenas de milhares, talvez um milhão de participantes nas últimas grandes manifestações.

Não parece tratar-se propriamente de uma rebelião popular, ainda menos de uma revolução, mas de uma expressão contundente de insatisfação por parte de um segmento da nova geração – predominantemente, de jovens da classe média urbana, incluídos no mundo virtual e que, portanto, se sentem cidadãos do mundo; e que, durante um momento de intensa atenção midiática internacional – quando acontecia no Brasil a Copa das Confederações que antecede a Copa do Mundo de Futebol de 2014 –, experimentam seu poder de mobilização via internet,⁴⁴ e o seu poder coletivo de atrair o noticiário, de falar à opinião pública e de influenciar os governantes, a exemplo dos manifestantes no Chile, por ensino superior público gratuito, em 2011 e 2012, de novo nas ruas em 2013; de modo semelhante ao dos

⁴³ Movimento similar, contra o aumento das passagens de ônibus, havia mobilizado a juventude de Porto Alegre, meses antes, havendo obtido bons resultados.

⁴⁴ Informação veiculada na imprensa referia pesquisa – provavelmente, a partir de uma amostragem – segundo a qual mais de 60% dos participantes teriam sido informados e chamados para a manifestação pelo Facebook; outros quase 30%, por outros caminhos da internet; sobriariam escassos 10% que teriam sido motivados por outro meio além das vias digitais.

manifestantes na praça Taksim na Turquia, em maio de 2013, contra as tendências autoritárias de um governo formalmente democrático; assim como os manifestantes da Europa em crise, contra as medidas de austeridade, em especial, os *Indignados* na Espanha, em maio 2011, contra a falta de perspectivas de trabalho e emprego; com algo parecido também com os manifestantes do *Occupy Wall Street* e seus semelhantes, nos EUA e alhures, em 2011, contra as desigualdades do capitalismo que a crise acentuava; evocando, mesmo, embora tão distintos, os predecessores do Oriente Médio, no que se convencionou chamar de “primavera árabe”, iniciada em dezembro de 2010, contra um conjunto de governos ditatoriais no poder há décadas – com todas as complexidades e diferenças existentes entre as situações e manifestações na Tunísia, no Egito, no Bahrein, na Líbia ou na Síria, com suas também mui distintas conseqüências, ainda hoje sofridas, críticas e imprevisíveis – mesmo trágicas.

E se não é possível colocar na mesma categoria de compreensão todos esses protestos; e tampouco é possível ver exatamente o que está contido nas manifestações brasileiras; entre tais eventos de massa da atualidade há, sem dúvida, traços em comum, e o principal, que está evidente, parece ser o seu modo de mobilização através da utilização da internet, das redes sociais, das novas ferramentas possibilitadas pelas novas tecnologias de comunicação, impondo-se no foco dos meios de comunicação que de todos esses eventos faz um grande espetáculo, aumentando o seu poder, contra os demais poderes estabelecidos mesmo nas democracias. A pluralidade das mensagens, veiculadas pelos inúmeros cartazes e faixas expostos nas manifestações nas ruas brasileiras, indica não se tratar de um movimento unitário quanto às metas conscientes. A insatisfação faz um lastro comum e as expectativas que aparecem são muito diversas. Espontaneamente, a multidão “fala” as suas opiniões e reivindicações várias, de modo que alguns observadores puderam julgar que, sendo tantas e diversas, suas causas perdem significação. No entanto, há um fato novo, inegável e significativo: uma multidão de moços deixou seu lugar passivo de observação, seu ponto de espreita diante do computador ou da

televisão, e foi para a rua, enfrentar com o corpo inteiro os riscos da multidão, tão indefinida em seus propósitos, e também os riscos da repressão policial, cujos abusos, em certo momento, tornaram-se o alvo principal da disposição de protesto.

Ao lado de uma maioria que alguns jornalistas chamaram de “massa pacífica” – ela mesma, dentro dessa denominação muito vaga, contendo grande diversidade –, provavelmente, desde os participantes mais românticos, que lá estão para manifestar um impreciso sentimento de insatisfação com as imperfeições do mundo político, ou para experimentar o gosto de sair do isolamento e de participar da manifestação por melhores serviços urbanos, como parte do coletivo de jovens de sua geração, até os grupos mais definidos e com reivindicações mais explícitas, também estas bem diversas entre si –; ao lado dessa maioria não agressiva, desde o primeiro dia dos protestos marchou junto uma minoria barulhenta, violenta, que a mídia convencionou chamar de “vândalos”, mas que, na verdade, ainda não se sabe bem de quem se trata, podendo-se conjecturar que, dentre eles, alguns seriam membros de grupos de posições extremistas, possivelmente, anarquistas.⁴⁵

Já somos muitos, e bem diferentes, os que, depois de poucos meses, tentamos escrever, falar, entender, interpretar o que aconteceu em junho de 2013; tal esforço de compreensão coletivo se torna claro no que se pode acompanhar através das redes sociais na internet, e também pela imprensa escrita, falada e

⁴⁵ A essa minoria violenta com propósitos políticos – ou melhor, antipolíticos –, que ameaçam prédios simbólicos da ordem política, agregam-se, ao que parece, delinquentes – os tais “vândalos,” no sentido de provocadores ou oportunistas sem propósitos políticos, que apelam para depredações ou saques ao comércio urbano. O Caderno Cultura do jornal *ZH*, em Porto Alegre, de 22/6/2013, publicava interpretações sobre as manifestações da semana; entre elas, um texto de Manuel Castells – “Articular lentes, criar significado, contestar o poder” (p. 4-5). Na mesma edição, em reportagem especial – “A dinâmica do protesto” (p. 12-13) –, Itamar Mello e Marcelo Monteiro descrevem o comportamento observado na experiência concreta da multidão na capital gaúcha, que dividiram em “massa pacífica”, “minorias militantes” e “minorias violentas”; tal divisão tríplice aumenta o caráter enigmático da manifestação.

televisionada. As demandas expressas nas manifestações não são de fácil interpretação e resposta, porque a mensagem das ruas é difusa e variada, não está inteiramente explícita; mas também porque, no que é mais exposto, aparece uma forte dimensão de queixa em tom moral, do nível dos costumes; que, embora revelando indignação e aspirações justas e legítimas, não depende exclusivamente de ações políticas – como as demandas de combate contra preconceitos, por exemplo, referidos ao machismo, à homofobia, ou à violência contra a mulher, assim como de repúdio à corrupção; ou seja, insatisfações com maneiras de pensar, sentir e agir, que não podem ser resolvidas por decreto ou norma formal, de modo político ou jurídico; pois algumas exigem mudanças no plano de consciência e do aperfeiçoamento moral; e esses, por sua vez, requerem longo trabalho educacional e cultural; sendo impróprio, talvez inócuo, pedir tais soluções aos poderes públicos; pelo menos, utópico, no sentido de irrealizável no presente.

O esforço para entender as manifestações é algo construtivo e educativo; o efeito de “educação cívica” parece poder-se afirmar, sem medo de errar, pois parece haver razões para esperar que as manifestações dos jovens do Brasil na rua, no mês de junho de 2013, tenham um efeito de aprendizagem coletiva. Em primeiro lugar, uma aprendizagem para os participantes das manifestações, que descobrem o seu poder de mobilização e de ação em conjunto; suas novas possibilidades de expressão e de organização; que tomam consciência da sua grande diversidade de preocupações e modos de pensar; que aprendem também com o negativo, com os sustos e surpresas em suas vivências concretas na multidão desconhecida; com suas humilhações e eventuais percalços, diante das reações impróprias e desproporcionais das forças da ordem, e suportam e testemunham a violência e a repressão. Será também uma aprendizagem para os políticos, que deverão obter uma percepção mais real da insatisfação de setores da população, sobretudo da classe média urbana, e sentir o chamado para abrir mais diálogo com a população em geral, de modo a prevenir a crise de representação. Por fim, será aprendizagem para todos

nós que fomos surpreendidos e envolvidos pelos eventos, pelo menos a distância.⁴⁶

Além de descrições e comentários pelos observadores *in loco*, pelas emissoras de televisão, também pelo rádio e jornais, mais ou menos despreparados para registrar os acontecimentos,⁴⁷ para ajudar-nos a entender melhor esse evento novo, contamos com as observações e interpretações de Manuel Castells (1942-),⁴⁸ sociólogo que tem acompanhado de perto esse tipo de manifestação – nos EUA e, sobretudo, na Espanha – e, a respeito, expõe suas considerações no livro *Redes de indignação e esperança*.⁴⁹ Em sua formulação, nos eventos atuais emerge uma

⁴⁶ A Presidência da República respondeu ao apelo das manifestações, primeiro, comunicando ouvir “a voz das ruas”. Após reunião da Presidente e seus ministros com os governadores dos estados e prefeitos das capitais, os representantes do Poder Executivo instauraram uma etapa de encontros e diálogos, estabelecendo uma agenda, apresentada como Pactos, para responder às reivindicações das manifestações de rua. Um dos pactos refere-se à efetivação de uma há muito reclamada e postergada Reforma Política, para o que o Executivo propõe como instrumento a realização de um plebiscito. Inicialmente, aventou-se a convocação de uma Constituinte exclusiva, com o objetivo de elaborar a Reforma Política consultando também representantes da Sociedade Civil. Diante das questões jurídicas e práticas, por aconselhamento de juristas, foi abandonada a sugestão da Constituinte, concentrando-se o pacto sobre a realização da Reforma Política, com recurso a um plebiscito. A polêmica ainda persiste em torno da recomendação do Plebiscito, que deve ser aprovado no Legislativo, onde também existe a proposta alternativa de um Referendo.

⁴⁷ Um mês após as manifestações que, em junho 2013, dividiram as atenções populares com o esporte nacional, durante a Copa das Confederações de futebol, e, em julho, com a Jornada Mundial da Juventude no Rio de Janeiro e a visita do papa Francisco ao Brasil –, aparentemente, não só a sugestão da Constituinte exclusiva, mas talvez também a do Plebiscito, ou mesmo a do Referendo, demonstraram-se prematuras. O projeto de Reforma Política ganhou novo impulso; tem possibilidades de vir a realizar-se; porém, contendo muitos pontos polêmicos, não deverá efetivar-se rapidamente; portanto, provavelmente não vigore nas próximas eleições.

⁴⁸ Sociólogo catalão com formação na França, atualmente ligado a universidades na Catalunha e na Califórnia.

⁴⁹ Título original: *Network of outrage and hope. Social movements in the internet age*. Aqui utilizamos a edição espanhola: *Redes de indignación y esperanza*, Madrid,

nova forma de manifestação, um fenômeno novo; por outro lado, os movimentos sociais em rede, assim como outros movimentos que têm ocorrido nos últimos anos, apresentam uma série de características comuns.⁵⁰

Os manifestantes desses movimentos atuais costumam estar conectados em rede de inúmeras formas, através do uso da internet, incluindo redes sociais e outras redes de comunicação. Sua forma de conexão é *multimodal*, acrescentando-se às redes existentes as que surgem nas próprias ações do movimento. Porém, ainda que comecem nas redes sociais da internet, só se convertem em movimento ao ocupar o espaço urbano, pela ocupação de praças públicas ou por manifestações continuadas.⁵¹ A combinação de espaço virtual com espaço urbano constitui um terceiro espaço, que Castells chama de *espaço de autonomia*, que seria a nova forma espacial dos movimentos sociais em rede. Os movimentos são ao mesmo tempo locais e globais, pois, se começam em determinados contextos com motivações próprias, criam suas redes e constroem seu espaço público, ocupando o espaço urbano e mantendo-se conectados às redes da internet.⁵²

A descrição feita pelo sociólogo das características comuns aos atuais movimentos que se multiplicam pelo planeta, com motivações diferentes, mas evidente relação com a internet, parece aplicar-se também às manifestações nas ruas do Brasil em junho de 2013. Quanto à sua origem, são em grande parte espontâneos; em geral, são desencadeados por uma *centelha de indignação*, relacionada com um acontecimento concreto; mas a partir daí desenvolvem-se e obtêm apoio através das imagens na internet, possivelmente, de imagens de repressão violenta por parte da polícia, ou mesmo, de outros agentes violentos infiltrados nas manifestações. Tornam-se, assim, movimentos

2012. Manuel Castells, por coincidência, encontrava-se no Brasil quando aqui ocorreram os primeiros protestos de junho de 2013.

⁵⁰ Castells, 2012, 209-226. Título do capítulo: “Cambiar el mundo en la sociedad red”, ou seja, “Mudar o mundo na sociedade rede”.

⁵¹ Castells, 2012, 212.

⁵² Castells, 2012, 213.

virais, seguindo a lógica das redes de internet; não só “virais” pelo caráter *viral* da difusão das mensagens, e especialmente, das imagens chocantes, que se tornam mobilizadoras, mas pelo “efeito modelo” dos movimentos que surgem por toda parte. A transição *da indignação para a esperança* é alcançada através da deliberação no espaço da autonomia; a tomada de decisões produz-se em assembleias e em comissões escolhidas nas assembleias, mas, de fato, tais movimentos parecem ser sem líderes; a horizontalidade das redes favorece a colaboração e a solidariedade, dispensando a necessidade de uma liderança formal.⁵³ Nessas práticas, os movimentos atuais são autorreflexivos, no sentido que se interrogam sobre si mesmos, enquanto movimentos e como indivíduos, *sobre quem são, o que querem, o que desejam conseguir, a que tipo de democracia e sociedade aspiram e como evitar as armadilhas e dificuldades de tantos movimentos que fracassaram ao reproduzir os mecanismos do sistema que desejam mudar, especialmente quanto à delegação política da autonomia e soberania.*

Em princípio e em geral, são movimentos não violentos; praticam uma desobediência civil pacífica; mas sentem a necessidade de ocupar espaços públicos e participar em táticas à margem da legalidade, à margem da vida institucional, para pressionar as autoridades políticas e as organizações empresariais, uma vez que não reconhecem a viabilidade de uma participação equitativa nos canais institucionais. Por isso, convivem com distintos níveis de violência, dependendo do contexto institucional e da intensidade do desafio, e a repressão se torna uma experiência recorrente no processo de ação coletiva.⁵⁴ Raramente são movimentos programáticos, exceto quando estão centrados sobre um único objetivo claro, por exemplo, acabar com uma ditadura específica. Portanto, são movimentos sociais com o objetivo de mudar os valores da sociedade; mas também podem ser movimentos de opinião pública, com consequências eleitorais. Pretendem mudar o Estado, mas não têm pretensão a dele tomar posse; expressam

⁵³ Castells, 2012, 214-215.

⁵⁴ Castells, 2012, 216.

sentimentos e agitam o debate, mas não criam partidos nem apoiam governos, ainda que possam ser objeto de propaganda política.⁵⁵ Num sentido fundamental, são eventos políticos, com significações múltiplas e consequências ainda não previsíveis.⁵⁶ Apenas se sabe com clareza que há uma conexão profunda entre internet e tais movimentos sociais em rede, que compartilham uma cultura específica, a cultura da autonomia, a matriz cultural fundamental das sociedades contemporâneas.⁵⁷

Das razões da esperança em 2016

Qualquer interpretação das manifestações de rua em 2013 no Brasil carece de revisão depois do acontecido em 2016. Triste e dramático, com episódios ridículos ou, pelo menos, tragicômicos, vem acontecendo um ataque concertado, com a participação de muitos atores políticos e institucionais, de demolição do projeto ainda em andamento com o governo eleito em 2014, e de substituição de regras, a que se submeteu a economia e a política brasileiras neste último ano.

O ataque deve ter sido preparado há mais tempo, e provavelmente teria seus idealizadores desde a eleição do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em 2003; porém, intensificou-se alguns anos mais tarde, quando se tornou evidente que, apesar da oposição implacável, os governos petistas conseguiram melhorar a vida de milhões de brasileiros e, em consequência, reelegeram Lula em 2006, obtiveram a vitória de Dilma Rousseff em 2010 e, ainda, entregaram-lhe o segundo mandato em 2014. Uma mídia comprometida com visões privatistas e estrangeiras - na melhor das hipóteses, sem consciência exata do dano que faz à vida nacional -, sob a força do interesse em manter o Brasil dependente do Império e o nosso petróleo aberto para os fins do capital privado, comporta-se como instrumento cego, incansável, turbinado por um ódio de

⁵⁵ Castells, 2012, 217.

⁵⁶ Castells, 2012, 218.

⁵⁷ Castells, 2012, 219.

classes imprevisto, contra o PT e os petistas e o seu lado do povo, potencializando ao máximo as ações de difamação, as mais perigosas porque causadoras de destruição com consequências imprevisíveis.

Refiro-me, primeiro, ao processo da AP 470 junto ao STF que, de acordo com os intuitos difamatórios foi apelidada de “mensalão”, que teve o seu ápice no ano de 2013⁵⁸; mas também à inquisição judicial-policial de Curitiba, autodenominada de “Lava Jato”, ainda em operação, cujo carrasco principal não teve pejo de receber prêmios por sua atuação - da Rede Globo, no Brasil, mas também da revista *Time*, nos Estados Unidos⁵⁹, sendo que este, recebido em 26 de abril de 2016, poucos dias após o vexame sofrido pela democracia e pelo povo brasileiro na Câmara de Deputados, naquele festival de hipocrisia e mau gosto ocorrido em Brasília em 17 de abril de 2016.⁶⁰

Nesse contexto criado pela promoção de escândalos potencializados pela mídia monopolista, armou-se um processo de ataque de destruição inquietante e desanimador. Tornou-se banal verem-se empreiteiros, executivos das mais fortes empresas brasileiras, levados à prisão ainda sem julgamento e constrangidos à delação, como também líderes políticos, muitas vezes atingidos por acusações sem provas, por campanhas de difamação e enfraquecimento, em iniciativas pretensamente moralizadoras que confundem irregularidades de campanha eleitoral com desvios e ilícitos. E assim, sob o pretexto do combate à corrupção, tem-se atacado e enfraquecido a política, portanto, a democracia e a economia brasileira, prejudicando empresas e partidos, com o

⁵⁸ Ver, a respeito, o número especial de Novembro de 2013 da revista Retrato do Brasil, onde foram reunidas todas as pesquisas a respeito desse assunto, matérias sérias e esclarecedoras, que aquela revista teve por bem promover e publicar durante aquele ano.

⁵⁹ Como destacou Miguel do Rosário em “Stefan Zweig e a atmosfera moral do golpe”, in: *A Resistência ao Golpe de 2016*, org. Carol Proner et al., Bauru 2016.

⁶⁰ Um ano mais tarde, em abril de 2017 o referido juiz continua a receber prêmios, agora um prêmio de caráter militar, o que dá ainda outra dimensão mais inquietante à sua falta de discrição e isenção.

evidente objetivo de atingir, sobretudo, o PT e as esquerdas, de modo a possibilitar o golpe travestido de *impeachment* e forçar a mudança de poder, para recuperar as vantagens e o espaço de influência de grupos e interesses privados nacionais e estrangeiros. E o processo que culminou com o julgamento do impedimento de Dilma Rousseff em final de agosto de 2016, continua com acusações sem provas, baseadas em meras suposições, visando a comprometer a liderança do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva e sua elegibilidade em 2018, pretendendo acabar de atingir a obra petista.

Diante do processo de destruição que continua seu caminho ameaçador, como manter a confiança em nós mesmos? Como ainda manter a esperança no Brasil? Durante esses tempos difíceis, tive ocasião de comentar sobre as expressões múltiplas do *complexo de vira-latas* - a célebre expressão atribuída ao dramaturgo Nelson Rodrigues -, aquela debilidade que afeta os brasileiros desconfiados de nossas qualidades próprias e que nos desejariam em tudo iguais aos norte-americanos. Por não saber avaliar bem o nosso valor, com ansiedade nos lançamos em todas as concorrências e mercados, como em todos os campeonatos dos mais diversos esportes e, inquietos, questionamos se, para além das dúvidas e das dificuldades nas concorrências, ainda haveria razão para esperar. Minha posição é aquela que Ernst Bloch chamava de *otimismo militante*. Não a de um otimismo ingênuo, mas aquele otimismo que busca estudar a realidade e fundamentar a esperança nas condições reais. Também porque me parece que as previsões, as negativas como as positivas, acabam influenciando o movimento histórico e transformam o real. Por isso, combato a fragilidade de nossa autoestima nacional e, na luta contra o complexo citado acima, contraponho as razões que me parecem existir para termos confiança em nós mesmos enquanto povo, como nação. E assim, tenho encaminhado a reflexão no sentido de que, para aproximarmos da realidade nossa expectativa para o futuro, ao nos compararmos com outros povos, temos de lembrar também de seus limites e destacar as nossas possibilidades.

Fora de dúvida, tem sido reconhecido o quanto o povo brasileiro sabe enfrentar dificuldades sem desanimar. Não são poucos os visitantes estrangeiros que registram sua admiração ante a aptidão nacional para superar o negativo e procurar ser feliz. Parece inegável a capacidade do nosso conterrâneo em geral para reagir à situação penosa e, apesar dela, para além dela, pela criatividade, virar a mesa e continuar a perseguir a felicidade. Quem lançar um olhar em nossa história e lembrar de onde viemos há de reconhecer que podemos ser considerados, como pensava Darcy Ribeiro, um verdadeiro milagre.⁶¹ Colonização humilhante, genocídio dos índios, escravidão dos negros, exploração persistente, opressão oligárquica, dominação cruel, carência educacional, repressão ditatorial, contínuo desrespeito às leis, violência policial, nada foi tão longo nem tão absoluto que não conseguisse ser combatido, deglutido e, se não superado, virado do avesso. Nossa música popular expressa tal disposição para dar a volta por cima e fazer a vida continuar. Dessa capacidade precisamos lançar mão de novo, talvez mais do que nunca no presente momento brasileiro.

Poderia ainda lembrar as incontestáveis riquezas naturais e abundâncias do Brasil – como o sol, a água, o vento, a biodiversidade, os minérios, as qualidades do solo e subsolo, a paisagem –, de que precisamos cuidar e não desperdiçar, e que por si só nos permitem ter esperanças no futuro de nosso país. Mas não creio seja este o momento para demorar sobre as benesses naturais do Brasil, pois desejo manter o foco no humano, nas capacidades do povo que constituem razões para sermos otimistas com o país que somos. Pois se o país tem tido as riquezas materiais valorizadas desde o tempo colonial, nossas conquistas no plano da construção econômica, da modernização tecnológica, da liberdade política e da igualdade social são construções recentes, ainda inacabadas e em processo. Tal construção múltipla autoriza orgulho e confiança em nós mesmos enquanto povo, e os avanços havidos são razão para termos

⁶¹ Ver *O povo brasileiro*, Companhia das Letras, Schwarz, 2012. Companhia das Letras, Schwarz, 2012.

estima por nós mesmos, portanto, para sermos otimistas e esperar o melhor. As instituições dos diferentes poderes da república, atualmente em crise, são desafiados a encontrar novas possibilidades. Suas forças oscilam, revelam defeitos e fragilidades, às vezes fracassam e causam escândalo, mas no processo de expressão dos agentes políticos se expressam o velho e o novo, o pior e o melhor. E apesar de tudo, parece-me poder dizer que, sob muitos aspectos, o Brasil melhorou desde 1888, mesmo depois de 1988.

Por isso é trágica a ameaça que paira atualmente sobre o que foi encaminhado com tanto esforço coletivo. É verdadeiramente trágica a farsa que atinge em 2016 a Constituição de 1988; que ameaça de modo contundente as conquistas democráticas alcançadas com ela, bem como os avanços sociais das últimas décadas – em suas dimensões econômicas, educacionais, culturais, científicas, tecnológicas, diplomáticas -, no bojo do projeto reeleito democraticamente em 2014; projeto que foi reeleito para continuar a construir no Brasil o necessário Estado de Bem-Estar Social que nunca tivemos, para continuar a reduzir as desigualdades históricas e a diminuir as injustiças.

Ante o persistente anúncio de desastres feito nos últimos tempos pela imprensa brasileira partidarizada, que fez oposição sistemática e sem escrúpulos ao governo Dilma Rousseff, por mais de uma ocasião contestei o que se tem chamado de “crise brasileira,” que seria “a mais profunda de todos os tempos”, tanto econômica como social e moral. Em primeiro lugar, não me parece correto entender o que se diz dessa “crise” como crise econômica no sentido estrito, substancial, porque os fundamentos da produção no setor primário⁶² continuam fortes. Sim, há uma crise do capitalismo em nível mundial e seus reflexos se encontram em toda parte, também entre nós. Contesto que a crise brasileira se deva ao projeto de estado de bem-estar social que estávamos construindo e atinja o que é mais relevante para a

⁶² Reporto-me a informações dos índices de produção do estado do Rio Grande do Sul, por exemplo, que se mostram nas feiras regionais dos produtores.

vida das pessoas, porque, dentro desse processo agora sob ataque, nas últimas décadas melhoramos a segurança alimentar da população, o atendimento à saúde das mães e das crianças - o que se pode constatar pela redução da taxa de mortalidade infantil, pelo crescimento do tempo de aleitamento materno dos bebês, pela saída do mapa da fome, pela ampliação da expectativa de vida, e não só.

A crise de que fala a imprensa também não considera os avanços como a expansão do acesso à escolaridade, haja vista às estatísticas referentes aos jovens inseridos no sistema educacional, e mesmo aos adultos que retornam ao estudo graças aos atuais programas específicos, que hoje conseguem manter-se no ensino médio ou fazer formação no ensino técnico ou acessar o ensino superior. A crise instigada, acentuada e aprofundada pela mídia, de forma irresponsável e inescrupulosa, tem, sobretudo, caráter financeiro, ligado aos interesses do mundo abstrato dos valores. Não é preciso muito mais do que observação atenta para compreender as variantes do mercado de trabalho e as modificações típicas desse tempo de mudanças industriais graças às novas tecnologias e automação, que atingem todas as sociedades contemporâneas, e por isso, parece claro, deste e daquele lado, do meio, de baixo e de cima, que nossa “crise” de transformação econômica, proporcionalmente, não é maior que a da Europa e, em seus aspectos econômicos e sociais, não é mais aguda que as de outras sociedades em desenvolvimento.

Portanto, parece evidente que o centro atual de nossa crise brasileira é político. Depois do golpe que afastou o governo Dilma Rousseff, temos uma série de medidas do governo substituto ilegítimo que ameaçam direitos adquiridos garantidos pela Constituição de 1988, como as relativas à proteção ao trabalho, à educação e à saúde públicas, e à previdência social. Nossa crise atual se dá, pois, na forma de uma tentativa acelerada de substituição do projeto orientador dos governos anteriores, de viés socialdemocrata, no sentido da construção de um Estado de Bem-Estar Social, por um retorno ao modelo neoliberal em favor de interesses privatistas, com prejuízo da proteção à maioria mais frágil e da população trabalhadora. O centro da crise brasileira

presente se encontra na política, muito embora a política encontre suas motivações no terreno da economia e das finanças, e implicações no chão da vida social. E se a riqueza do petróleo é o que ambicionam as corporações com presença mundial, o pretexto, o instrumento de que se valem - e isso de modo típico da direita brasileira, num modo histórico que se pode dizer clássico, tem sido o combate à “corrupção”, sendo por tal expressão entendidas coisas bastante distintas, desde irregularidades em registros de campanhas eleitorais, da produção de programas partidários e outras malversações de recursos, até o desvio criminoso de dinheiro público para servir a interesses privados como, especificamente, propinas, em última análise, para o enriquecimento pessoal. No roteiro estabelecido do golpe em curso no presente, de que só não estão conscientes os inocentes úteis, as ações contra a corrupção são utilizadas para enfraquecer as instituições democráticas e os projetos atuais de sentido social e popular, para chegar aos alvos privatistas cobiçados. Desde 2015 até o outono de 2016, a encenação atingiu o excesso. Passaram-se todos os limites da lei e da vergonha respeito a direitos fundamentais, e, com o desenrolar dos acontecimentos do inverno e da primavera que se seguiu, tornou-se explícito o quanto a trama da novela em desenvolvimento na cena política ameaça a convivência republicana e defende interesses antidemocráticos e antibrasileiros. Com apoio da imprensa dominante e dos partidos inconformados com o resultado das eleições de 2014, conseguiu-se prejudicar empresas importantes para o avanço do bem estar de muitos, impedir a ação do poder executivo, desvirtuar o legislativo e cooptar parte do judiciário, que também se insere na onda antidemocrática.

Muitos motivos sorrateiros solapam as mudanças progressistas, porém, estou convencida de que os preconceitos mais antigos, a misoginia e o machismo desempenham na conjuntura um papel importante, embora nem sempre visível, e tiveram seu peso para possibilitar o golpe. Na semana de março de 2016 em que se celebrava o Dia Internacional da Mulher, quando por toda parte viam-se homenagens aos méritos da mulher brasileira, ficou evidente que aí está um ponto importante

das tensões, que provoca os setores conservadores e estimula o ressentimento contra as mulheres que chegaram até a Câmara de Deputados, até o Senado, até a Presidência da República. Não estou sendo original quando aponto esse aspecto; sei que isso já foi dito por outras analistas do momento. Parece claro que, na atual crise política, assim como na campanha desenvolvida por parte da mídia e do mundo partidário contra Dilma Rousseff, entre seus múltiplos motivos e inspirações há um indisfarçável toque de misoginia, pelo menos a marca do preconceito em relação à presença da mulher na política, de tal modo que parte da crise pode ser interpretada como reação à novidade histórica que consiste em ter-se uma mulher no lugar de chefe do governo do País. Dilma na Presidência da República expressou por si só a maioria política das mulheres e a igualdade de direitos entre homens e mulheres, ainda que esta não tenha sido inteiramente conquistada em todos os setores nem sob todos os aspectos, e aponta para a possibilidade de ascensão das mulheres brasileiras a qualquer função, a qualquer cargo nas estruturas econômicas e sociais, em todas as instâncias do Estado e em todos os seus poderes, no executivo como no legislativo e no judiciário. Essa primeira constatação do preconceito parece inegável, sobretudo diante de piadas de mau gosto intolerável divulgadas pelas novas mídias ou em matérias de imprensa que nem merecem ser nomeadas.

Por outro lado, há uma segunda forma expressiva de discriminação do feminino e das formas de ação das mulheres, talvez mais substancial e efetiva, embora mais sutil e menos explícita, que prejudica o reconhecimento do governo de uma mulher na Presidência da República e o sobrecarrega com o peso, inconsciente ou subconsciente, do milenar predomínio patriarcal e da forma masculina de agir. Essa discriminação com a mulher, representada por Dilma Rousseff na presidência do Brasil, efetiva-se quando se subvaloriza o trabalho miúdo realizado nas muitas pontas da grande teia da vida social, desenvolvido nas famílias, nas escolas e nas comunidades. É o que aparece quando se afirma que o país está paralisado, por exemplo. Quando se pretende negar a continuidade ou retirar apoio aos programas

sociais que envolvem milhões de mulheres e jovens e crianças brasileiras, nas áreas essenciais da saúde e da educação, assim como na construção da moradia digna e na busca de proteção contra a violência doméstica. Em suma, a discriminação se efetiva pela negação de tantos, talvez menos expostos, mas inúmeros avanços dos programas do tempo petista de governo, no sentido da garantia da sobrevivência e do desenvolvimento, para a independência das mulheres e das mães brasileiras; em relação com os quais se batalha pela inclusão dos grupos mais vulneráveis e sujeitos a discriminações históricas, sejam étnicas, raciais, culturais, e para a ascensão à cidadania plena. Esse formigueiro de esforços que se realizam de modo menos visível, da produção e do progresso no plano molecular do universo social onde as mulheres são maioria, é frequentemente esquecido pelos que estabelecem as estatísticas que pretendem retratar a economia do ponto de vista das análises de rendimento macroeconômicas, que costumam usar lentes graduadas pelo interesse dos grupos dominantes, na ótica da produção em escala molar, dos grandes negócios e das finanças.

Talvez para os mais lúcidos possa parecer uma tentativa ridícula a de forçar a barra da ilegalidade para tomar o poder por meio de um golpe institucional, em momento de crise política cheio de incertezas, ainda que a crise econômica brasileira não tenha a dimensão propagada pela mídia. O apoio popular de que carecem os golpistas que chegaram ao governo sem voto provavelmente será ainda menor depois de algum tempo no eventual governo – e é o que se pode constatar já nos primeiros tempos do governo interino. Logo, para seus objetivos políticos talvez fosse melhor se deixassem passar o mau tempo e se apresentassem em 2018 nas eleições normais previstas. Talvez então tivessem chance de vitória eleitoral para mandato legítimo e pudessem gozar de apoio para um governo razoável. A maldade, no entanto, é grande, e o desejo de poder, mais nefasto. Por baixo do que chamam de crise econômica há reservas de riquezas imensas - nas contas, no solo e na profundidade das águas. E em poucos meses com a mão na massa, ou melhor, nas uvas, as raposas são capazes de fazer o maior estrago da história do Brasil.

Mais uma vez confirmaremos a tese principal de Eduardo Galeano em *Las venas abiertas de América Latina*, quando nos explicava que somos pobres porque somos ricos.⁶³ Por isso, mais que gestos impensados de vingança motivados por vaidades feridas ou medo de ser preso por corrupção, o pacote de abril na Câmara dos Deputados – confirmado pelo Senado em final de agosto de 2016 - articula, de modo coerente, objetivos que afetam economia, sociedade e o âmbito propriamente político.

No plano da economia, o golpe judiciário-parlamentar demonstra imenso apetite de privatização, de abertura para o capital nacional e estrangeiro, sobretudo com nova distribuição de recursos do Pré-Sal da Petrobrás, que fora prometido para o desenvolvimento da educação e da saúde pública brasileira. No plano social, o golpe parlamentar, com apoio da mídia e do judiciário, demonstra vontade determinada de frear o avanço da igualdade e a liberalização dos costumes; de diminuir ou anular a CLT e as políticas de inclusão no trabalho, na habitação, na saúde, na educação, na cultura; de entregar as respectivas áreas dos serviços de volta aos interesses privados dos seguros de saúde, previdência privada, das redes hospitalares particulares, das instituições de ensino privadas e com sentido empresarial. No plano propriamente político, além da cobiça de poder dos partidos que não têm conseguido chegar à presidência nas últimas eleições, mais uma vez desponta o desejo de mudar a forma de governo e de implantar no Brasil o parlamentarismo, o que tornaria mais fácil a substituição do governante eleito que ouse continuar a desenvolver o projeto socialdemocrata, com programas de sentido popular a serviço das classes trabalhadoras. Nossa geração já votou em dois plebiscitos os quais o eleitorado brasileiro rejeitou o parlamentarismo, mas os golpistas não parecem preocupados com o que o povo aprova. Quem apoia o golpe que se tenta impor no presente com a cumplicidade da mídia dominante, do parlamento e do judiciário, não promete eleições livres. Os usurpadores possivelmente pretendem frear o

⁶³ Ver, por exemplo, a edição da Siglo veintiuno, Argentina-México-España, 2010.

avanço da igualdade, retroceder no reconhecimento aos direitos humanos e à diversidade e, em pouco tempo do governo substituto não eleito, as medidas comprovam o intuito de enfraquecimento dos programas sociais e da retirada de direitos das classes populares, seja através da mudança da legislação do trabalho, seja da ameaça à previdência social.

Independente do que venha a acontecer, com a democracia fragilizada torna-se mais fácil manter a tradição vergonhosa da repressão autoritária contra trabalhadores, indígenas, mulheres, negros, minorias sexuais, moradores de áreas de periferia, para somente citar alguns dos discriminados da *terra brasilis*. E assim, no horizonte do pacote, antidemocrático em forma e conteúdo, que fere a constituição de 1988 para retomar privilégios e favorece os grupos desde sempre dominantes no país, como uma sombra que promete tempestade, adivinhamos a efetiva, embora encoberta cumplicidade do Norte que enche os golpistas de ousadia. Um Brasil amigo, fornecedor e aliado dos EUA, mas que também é protagonista nos tratados pela paz no mundo e pelo meio ambiente, líder ativo no Mercosul e que se insere bem nos BRICS, multiplicando relações diplomáticas no sentido Sul-Sul, não corresponde ao papel mais cômodo de subalterno fornecedor de petróleo, minério e soja, como desejariam, provavelmente, poderosas corporações multinacionais.

De todo modo, o golpe em curso parece estar bem concertado. Podem-se ver juntos os diversos sujeitos em ação, oriundos de parte do poder judiciário, inclusive o STF, e do poder legislativo, na Câmara dos Deputados e no Senado, com apoio do Ministério Público, da polícia e da mídia dominante, em fila, submissa e irresponsável, a favor dos interesses das elites nacionais e estrangeiras, com apoio de associações de empresários levemente ameaçados em suas ambições de lucro, e das categorias profissionais liberais atingidas em suas possibilidades de renda pela ampliação dos serviços públicos, como se percebe bem ser o caso da saúde e da educação. Como analisa José Carlos Moreira da Silva, no seu notável artigo “O jogo dos sete erros – 1964-

2016”⁶⁴, quando compara os referidos eventos de golpe de Estado, percebe-se que todos os ingredientes de 1964 estão dados no processo político de 2016; que, se há diferenças há também semelhanças nas atuações do Supremo Tribunal Federal, do Congresso Nacional, da mídia, das forças de segurança, dos movimentos de classe média, bem como na participação dos Estados Unidos e do Governo eleito afastado. Todavia, ainda somos muitos os que desejamos um Brasil democrático, mais livre e mais justo; que continue a tarefa da inclusão e a redução das desigualdades. Somos muitos os que odiamos a hipocrisia dos falsos moralismos, que enxergamos os motivos por trás das aparências criadas pela mídia golpista e apostamos no futuro deste país. E ainda temos esperança de que junte forças conosco uma parte importante dos homens da lei, cujo apoio à democracia se demonstra tão necessário neste momento.

Por isso ainda me parece haver razões para esperar do futuro do Brasil. Minha esperança de que possamos impedir o aprofundamento e a consumação por muito tempo do golpe de 2016 se enraíza no fato de que o Brasil de hoje não é mais o mesmo país de 1964. Se não nos enganamos a respeito de que as Forças Armadas estão disciplinadas, em seu papel instrumental constitucional, parece haver razão para esperar reverter o golpe que se impõe no presente, porque a sociedade brasileira não é mais a mesma de meio século atrás. O Brasil mudou significativamente, em primeiro lugar, no plano da demografia. Transformou-se, de um país de sessenta milhões de habitantes em sua grande maioria moradores do campo, de regiões centradas em atividades agrárias, ou seja, de uma população que em grande parte vivia isolada no meio rural e quase sem informação, num país de mais de duzentos milhões de habitantes predominantemente urbanos, intensamente ligados pelos meios de comunicação modernos. Migrações e proporção entre setor rural e urbano mostram um Brasil diferente. É verdade que a nossa configuração etária mudou bastante. Um país que era predominantemente jovem e inexperiente nos anos sessenta do

⁶⁴ Ver Carol Proner et al., *A Resistência ao Golpe de 2016*, p.196-203.

século XX deu lugar a uma população mais madura, talvez por isso mesmo mais carente de serviços, em alguns aspectos talvez, por isso, mais conservadora. Por outro lado, como em todo o planeta, a economia se transformou substancialmente, por força das novas tecnologias e da automação, tanto no plano da produção como no da comunicação. Assim como a proporção dos postos de trabalho e emprego se deslocou da produção agrária e rural para a situação urbana, também nas cidades houve um deslocamento da mão de obra ativa, da atividade industrial para o setor dos serviços, e para a produção que se veio a chamar de imaterial.

Nos serviços, por exemplo, na área da saúde foram muitos os progressos, com o combate e superação das dimensões extremas da fome; com redução da miséria, da mortalidade infantil, da morte de parturientes, graças a conquistas essenciais como o SUS e as políticas públicas da última década; mas também pelo controle de muitas doenças graças à pesquisa própria da área médica, ao progresso da medicina no mundo todo, que no Brasil acompanhamos. Quando se critica a situação atual da saúde brasileira, pergunto-me em quanto isso é motivado pelos interesses contrariados pelo SUS e também, por outro lado, pelo aumento do número dos brasileiros que tomaram consciência de ter direito ao atendimento digno, que a ele pretendem e o exigem e, portanto, acorrem aos hospitais e postos de saúde públicos. Sem esquecer que aconteceram mudanças no âmbito das famílias, ampliando-se o número de pessoas que postulam acesso aos serviços hospitalares. Pois uma das mudanças mais fáceis de perceber, e que dispensa demonstrações estatísticas, é a integração das mulheres no mercado de trabalho; e a mudança submetida à sociedade brasileira com a integração em massa das mulheres na produção é tão importante para entender a atual situação dos serviços quanto a recente ascensão do poder aquisitivo da classe trabalhadora, com a conseqüente aspiração generalizada a serviços de melhor qualidade.

Diante dos novos cenários sociais, tem sido realizada uma imensa obra no plano da educação. Quando se teve a oportunidade de observar a vida das escolas brasileiras desde os

anos 40 do século XX até hoje – seja como estudante ou como professora, como profissional da educação ou como mãe e avó – pode-se afirmar que a obra dos educadores brasileiros tem sido imensa. Não só porque entre nós aconteceram educadores como Anísio Teixeira e Paulo Freire, hoje referência internacional para a pedagogia contemporânea, mas porque legiões de educadores e professores anônimos, por décadas, têm feito seu trabalho despretensioso com responsabilidade, afeto e dedicação, e as escolas se multiplicaram e puderam acolher a maioria das crianças brasileiras, numa obra significativa, ainda que se questione a sua qualidade, que é difícil de avaliar, e que foi a possível nas circunstâncias muitas vezes adversas.

O trabalho educacional realizado tem sido um serviço predominantemente feminino, quase tão invisível quanto o trabalho doméstico, talvez por isso mesmo injustamente remunerado, subvalorizado, facilmente difamado como incompetente ou ineficiente, quando se trata de um trabalho imaterial que somente anos mais tarde poderá ser justamente avaliado. Ainda que as escolas possam ser criticadas e devam ser sempre melhoradas, as experiências criativas são numerosas e o trabalho feito, por todas essas gerações de trabalhadores da educação, é incontestável. A informação foi multiplicada e o acesso à escolaridade foi facilitado, sendo que, nos últimos anos, ocorreu maior inclusão nas etapas do ensino médio, com intensa ampliação do ensino técnico e grande estímulo ao acesso ao ensino superior dos jovens oriundos das classes de menor renda, com a criação de muitas universidades públicas e o estabelecimento da política de cotas para grupos específicos, além dos programas especiais de apoio à frequência em universidades comunitárias ou privadas.

No plano da cultura o país também mudou e se expandiu. É claro que o Brasil do Cinema Novo não era menos criativo ou original que o de hoje, mas a rede da cultura se ampliou, passou a incluir maior número de pessoas, e essa ampliação confere um novo papel aos trabalhadores do setor das artes, numa forma de vida que, pelo mundo, adquiriu uma característica de “sociedade do espetáculo”. Os artistas e

trabalhadores de todas as artes na rede escolar, nas universidades, no mundo do lazer e, especificamente, dos espetáculos, inclusive dos novos meios de comunicação, formam grupo tão expressivo e numeroso, e bem relacionado, a ponto de poder sustar e fazer reverter uma medida autoritária como a extinção do Ministério da Cultura, que foi uma das primeiras tentativas desastradas do governo ilegítimo de 2016.

A cultura brasileira se insere hoje de modo mais intenso na rede global e constrói-se um novo multiculturalismo entre nós. Aos poucos, muda a consciência em relação à ecologia e à natureza, criando-se uma brecha para o distanciamento do modelo de desenvolvimento industrial e de consumo intensivo. Hoje existe maior reconhecimento da diversidade religiosa, com o surgimento de novas formas de fé e de culto, e uma nova relação entre igreja e estado, inclusive com marcante atuação política de igrejas novas, nem sempre conservadoras. Por outro lado, nas populações urbanas estabeleceram-se novas formas de comportamento, com a suspensão dos rígidos papéis de gênero e a legalização de novas formas de relação familiar.

Dentro de tal transformação, que vejo como do plano da cultura, tenta afirmar-se maior aceitação e reconhecimento de novos costumes, com paulatina afirmação do respeito aos direitos humanos, que incluem a proteção das culturas minoritárias, das minorias étnicas, dos grupos mais frágeis contra a violência, desde a doméstica até a violência policial. Apesar de toda essa grande transformação, permanece nesse ponto uma dramática falha, uma carência trágica que ainda não se conseguiu equacionar adequadamente, que tomou dimensões ainda maiores no Brasil gigantesco do presente, como uma grande dívida pública da área penal, que é o outro lado da violência. O crescimento do número dos encarcerados brasileiros não reduz os eventos de violência urbana e parece, ao contrário, estar em direta relação com aquele.

No que tange ao especificamente político, o que há de novo no Brasil de hoje, em relação ao país de 1964, que permita esperar reverter a atual conjuntura de golpe? Evidentemente, de lá para cá aconteceram modificações de detalhe no espectro ideológico e partidário e, apesar da polarização acentuada neste

momento presente, percebe-se que minorias se tornaram grupos mais visíveis, que partidos de esquerda se encaminharam mais para o centro e que partidos de centro se dirigiram à direita. Porém, o que no contexto propriamente partidário brasileiro parece haver de mais relevante para a esperança de contenção – ou eventualmente, superação em breve - do golpe de 2016, em comparação com 1964, é a existência de um Partido dos Trabalhadores com 35 anos de experiência e mais de três mandatos na Presidência da República, com a experiência de alguns governos estaduais e de muitas prefeituras municipais. Parte do ataque ao governo eleito, protagonizado pela mídia e pela opinião pública burguesa - provavelmente, estimulada por interesses que transcendem o contexto nacional -, move-se pelo intuito de destruir esse partido que, diante dos interesses do capital no país e de outros interesses estrangeiros, há de parecer tão ou mais ameaçador que os grupos dirigentes trabalhistas dos anos 50-60, no contexto da Guerra Fria e da Revolução Cubana.

Em relação ao PTB da era Vargas e Jango, o PT se distingue por sua origem independente, de caráter operário-sindical, intelectual e camponês, com base na oposição à ditadura, e que, pelo menos em sua origem, teve maior autonomia com relação à oligarquia política tradicional. A ameaça percebida por seus opositores corresponde a essa expansão, da presença do PT, de 1981 a 2003, primeiro como militância espontânea e, mais tarde, também através do efeito das políticas públicas, pelos rincões do país, quando até 1988 era apenas uma minoritária tendência de esquerda ancorada em algumas cidades, especialmente do Sul. É evidente que o PT, que desde o início abrigou dentro de si tendências diversas, no seu todo também transitou no espectro ideológico, desviando-se da extrema esquerda ao estilo tradicional para uma posição socialdemocrata mais pragmática, como desenham as análises de André Singer⁶⁵, que aponta a opção pelo pacto de conciliação de interesses de classes. Também é verdade que o atual momento do capitalismo

⁶⁵ Ver *Os sentidos do Lulismo, reforma gradual e pacto conservador*, Cia. Das Letras, 2012, e *O PT*, Publifolha, 2001.

pós-industrial provoca, entre nós como em outras latitudes, certa acomodação da classe operária, hoje numericamente diminuída por causa da intensa automação. E assim, o movimento da esquerda ao centro se completa num outro, de inserção na sociedade de consumo. Uma evolução dessa espécie é compreensível, sobretudo, quando se operou uma transformação de papel político; quando a esquerda passou da margem ao centro do poder e o partido se transformou, de crítica e vanguarda provocadora a situação gestora de políticas, projetos e programas sociais em execução, ou seja, de oposição a vidraça exposta para o ataque da reação. Porém, tais mudanças não extinguem a novidade histórica que representa, para o Brasil, a existência de uma esquerda moderada, com experiência nas estruturas de poder, que acresce de importância pelo desenvolvimento atual das redes de comunicação. A violência do ataque que vem sendo feito ao PT, desde o chamado processo do “mensalão”, comprova o quanto seus adversários reconhecem a sua relevância política, na posição oposta aos interesses neoliberais.

Os eventos de 2016, é de se esperar, hão de causar nova reflexão e transformação das esquerdas em geral como do PT em particular. O Partido dos Trabalhadores está discreto neste exato momento do golpe parlamentar de 2016. Boicotado pela mídia e arriscando ter suas iniciativas e declarações desvirtuadas, interpretadas com malícia e agressividade, parece ter optado por uma atuação em perfil mais prudente e indireto, através dos militantes independentes. As manifestações de rua contra o golpe, de maior êxito em 2016, foram chamadas pela Frente Brasil Popular e pela Frente Povo sem Medo, que têm congregado pessoas de diversos partidos, ou mesmo, sem partido, em defesa da democracia e do Estado de Direito, motivadas pela ameaça visível aos avanços políticos e sociais dos últimos anos. A diversidade contida nas multidões contra o golpe, com certeza, transcende o PT. Junto à velha guarda petista encontram-se as representações e bandeiras das centrais sindicais e dos movimentos populares tradicionalmente aliados, assim como de outros partidos de esquerda, sobretudo, PC do B. Nas manifestações mais recentes houve também uma presença nova

da juventude estudantil. O movimento de ocupação das escolas, na segunda parte de 2016, foi dos fenômenos mais importantes desse ano e representam uma aprendizagem e uma promessa. Por outro lado, em todas as manifestações, tem sido marcante a presença feminina. Essa é uma novidade em relação aos anos sessenta – lembro, por exemplo, as passeatas em Porto Alegre durante a chamada Campanha da Legalidade, em agosto de 1961, quando éramos uma exígua minoria de mulheres no meio da multidão masculina. Em 2016, chama a atenção a presença e a expressão corajosa das mulheres – apoiadoras de Dilma, estudantes e feministas, que se sentem concernidas pelas ameaças do conservadorismo -, e isso tem ocorrido tanto nas manifestações de apoio à presidente afastada e naquelas contra atos de violência contra mulheres, como nas ocupações das escolas que se dão concomitantemente às manifestações de resistência ao golpe parlamentar.

Vemos o PT discreto, contudo presente nas redes sociais, na militância virtual. Na sociedade de comunicação em que vivemos, suponho que mesmo na televisão - que, no Brasil, dá consistência ao golpe em curso -, em seus momentos raros de lucidez e sinceridade, os sujeitos da mídia dominante tomam consciência dos seus limites diante das novas redes que se criaram pela internet, sobretudo com a distribuição, cada vez mais ampla, do aparelho celular com acesso à internet. Essa é uma importante diferença do momento atual em relação àquele em que se impôs o golpe militar de 1964. Tal novo meio de comunicação através da rede cibernética é uma diferença substancial da comunicação entre o grande número e permite manter a esperança de que o golpe possa ser vencido, pelas próprias possibilidades da democracia, pela razão própria ao Estado de Direito, uma vez que o jogo se dá muito como pressão da opinião pública sobre os atores principais do parlamento e do judiciário e, nesse sentido, no plano da comunicação e da informação.

Não é possível saber ao certo o que esperar, nem das eventuais manifestações de rua nem da militância nas redes virtuais, nem sabemos avaliar qual sua influência para resistir ou tentar reverter o golpe institucional. Todavia, nelas precisamos

apostar para enfrentar esse processo autoritário, que é golpe porque afronta a Constituição brasileira, por não haver crime de responsabilidade da presidenta Dilma Rousseff. Quando se combate assim a Constituição, o ataque é ao Brasil como um todo, numa guerra acirrada feita pela mídia, sobretudo contra os partidos de esquerda, mas também em prejuízo de todos os partidos ativos na cena democrática, de modo que parece estar em andamento um golpe autoritário, mais que um movimento expressivo apenas de facções do poder parlamentar ou expressivo de um intuito parlamentarista.

O desenho total das forças concertadas no golpe ainda não veio inteiramente à luz; só ficará claro nos próximos acontecimentos, até a eleição, possível embora incerta, de 2018. Talvez possamos ainda esperar conseguir evitar o desastre maior, porque a verdade, a lei e a boa causa estão do lado das forças adeptas da democracia política e social, e essas podem sempre conquistar mais adeptos. Mas se o golpe atual em curso chegar a consumir-se e a estabelecer-se por mais tempo; se chegar, pelo aniquilamento de nossa jovem democracia, a realizar o seu mesquinho intento de frear os avanços sociais e de conter os progressos para a melhoria da vida e dignidade da maioria do povo; se esse vil retrocesso for executado, nossa luta será mais longa e ainda mais difícil, mas não perderá sua razão de ser.

Nada nos autoriza a supor que o caminho será fácil e que a vitória nos será dada como um dom do céu. Tem sido uma luta árdua, desde o começo. Há mais de século, talvez. Há muitas décadas, sem dúvida. Era o sonho de muitos bem antes de 1964. Os que combateram a ditadura, de um modo ou de outro, sabem o quanto o sonho de um Brasil democrático mais igualitário encontra opositores ferrenhos. Continuaremos a luta por um Brasil democrático e soberano, mais igualitário e respeitoso dos direitos humanos. E quando houver um momento de desânimo na luta, lembraremos as palavras do grande Darcy Ribeiro⁶⁶: “Sou um homem de causas. Vivi sempre pregando e lutando, como um cruzado, pelas causas que me comovem. Elas são muitas, demais:

⁶⁶ Darcy Ribeiro, “Indignação”: *O Brasil como problema*, Brasília, 2010(1995), 44.

a salvação dos índios, a escolarização das crianças, a reforma agrária, o socialismo em liberdade, a universidade necessária. Na verdade, somei mais fracassos que vitórias em minhas lutas, mas isto não importa. Horrível seria ter ficado ao lado dos que nos venceram nestas batalhas”.

CONCLUSÃO

Depois do percurso feito, parece possível intuir a vocação do Brasil como um chamado que se deduz, tanto das determinações de nossas condições naturais e de nossa história de submissão, desigualdade e violência, como das características de nossa cultura, onde se mostra uma tendência à conciliação e à acomodação; e também traz influência dos desafios postos pela realidade atual, diante dos quais buscaremos soluções de acordo com a nossa maneira própria de ser ou de nos idealizarmos como um povo “cordial”, criativo, amante da vida, muitas vezes capaz de superação, e que pode ser um exemplo de convívio pacífico e solidário.

Reconheço que, de um trabalho como este, não é possível apresentar propriamente uma conclusão, como seria o caso se houvesse sido feita uma pesquisa junto à realidade empírica, com método científico positivo, partindo de certas hipóteses que se haveriam confirmado ou não; e dele também não é possível completar, de modo arredondado, uma conclusão teórica, como seria o caso se houvesse abordado, com disciplina acadêmica, as grandes orientações teóricas e políticas dos tempos modernos, tais como o *liberalismo* e o *socialismo*, ou outras visões que se lhes interpõem, como o *personalismo*¹ – ligado à posição que se chamou de *democracia cristã*, ou ao *comunitarismo*, que renasce na reflexão contemporânea. E isso, mesmo se parece sensato juntar propostas dos dois opostos e, através de um esforço combinatório, caminhar *rumo a um liberalismo mais igualitário*, tal como se lê em subtítulo de obra recente de um dos expoentes dessa última orientação;² ou, quem sabe, continuar a pensar uma *socialdemocracia* atualizada aos novos tempos. Desse itinerário de leituras, como conclusão, desejo apenas guardar algumas lembranças de sugestões de interpretação para melhor entender e enfrentar o momento vivido, complexo e desafiador.

¹ Ver, para esclarecimento a respeito, *O Personalismo*, de Emmanuel Mounier (1905-1950).

² Esse é o subtítulo do livro de Michael Walzer, *Política e paixão – rumo a um liberalismo mais igualitário*, traduzido e publicado no Brasil em 2008.

Do primeiro capítulo, guardemos a sugestão contida no ensaio de Hannah Arendt, “Filosofia e política”,³ de que a filosofia, desde a sua origem, tem mantido uma atitude de desconfiança em relação às coisas da vida pública e da ação política. E do segundo capítulo não esqueceremos o ensinamento antigo – até hoje válido –, de Aristóteles, de que o melhor regime é o que consegue dar lugar e palavra, ao mesmo tempo, aos muitos e aos poucos, e que assim se apresenta como um regime moderado, de domínio dos medianos, que respeite à maioria e também às minorias.

Por sua vez, o capítulo III, por um salto ousado, nos levou ao cerne da evolução política moderna, iniciada pela vontade de abrir espaço para a liberdade dos indivíduos, buscando a liberdade de crença, lutando contra a intolerância religiosa, perseguindo as condições jurídicas formais para a democracia, no seio da qual encontra seu lugar a polêmica sobre o conceito de liberdade.⁴ E, a seguir, nosso capítulo IV destacou algumas reflexões sobre como, a partir das lacunas e insuficiências da democracia política formal, veio a afirmar-se o conceito de uma *verdadeira democracia* – que, além de política, seja também democracia social e econômica, pondo-se no centro da organização democrática a preocupação com a igualdade entre todos os cidadãos.⁵

O capítulo V resume e comenta textos escolhidos sobre a grande crise política no século XX; sobre a traumática experiência dos totalitarismos, que significaram o fracasso e o naufrágio dos ideais democráticos, afogados no mar de conflitos entre as lutas pela liberdade e as batalhas pela igualdade. É quando se vislumbram novas linhas de compreensão que indicam outras dimensões do problema, revelando-se como a democracia, no presente, busca redefinir-se e toma consciência de depender do bom convívio entre as culturas.

³ Ver em *Dignidade da política*, organizado por Antonio Abranches, 1993.

⁴ Ver, por exemplo, Norberto Bobbio, *Teoria geral da política*, 2000.

⁵ Ver Abensour, *A democracia contra o Estado*, 1998.

Finalmente, no capítulo VI, ao refletir sobre a dimensão moral da política, resumi leituras que podem contribuir para esclarecer aquela fronteira tão questionada entre ética e política. Segui a pergunta sobre o lugar da cultura na democracia, e vi que ali se descobrem, além da política, as referências morais, os valores, esse mundo de normas, crenças e princípios que informam a relação entre ética e política, tão presente à dinâmica da política na atualidade. Desdobramos a questão em vários momentos, começando pela pergunta sobre o que é ética, ou moral, com apoio nos ensinamentos de Henrique Claudio de Lima Vaz e de Ernst Tugendhat, e consultamos as propostas de Hans Küng e de Jürgen Habermas. Voltamos a lembrar a ética da solidariedade inserida no bojo da filosofia da utopia de Ernst Bloch, para afirmar, através de um texto de Renato Janine Ribeiro, a ética da responsabilidade como a própria da política.

Esse variado caminho de leituras nos levou a considerar a relação entre política e religião, por um olhar à célebre conferência de Max Weber de 1919, para desembocar, finalmente, em páginas da encíclica *Populorum progressio*, de Paulo VI, publicada em 1967, com suas palavras de esperança. Onde aprendemos que a solidariedade entre os povos é condição da paz, e para que a paz se mantenha lá onde existe e se imponha onde falta, é necessária a atitude de tolerância e esperança, que denota sensibilidade para com as melhores possibilidades e aspirações humanas.

Foi assim que chegamos a indagar sobre a vocação do Brasil, no contexto da nova democracia que se procura construir, entre nós a partir da constituição de 1988, onde se busca associar a liberdade formal à igualdade concreta, levando em conta maiorias e minorias com diferenças culturais.

Com tais preocupações, no capítulo VII consultamos o que se tem escrito sobre a cultura brasileira. Do acervo clássico, guardamos as sugestões inspiradas que se encontram na análise de Sérgio Buarque de Holanda, de que o caráter cultural do brasileiro é o da *cordialidade*, no sentido de *cordial* porque ligado ao coração, aos laços afetivos, porque mais orientado pela afetividade do que por intuítos racionais ou legais. Além dessa intuição genial,

embora sujeita a dúvidas e debates, Buarque de Holanda nos forneceu a interpretação, reveladora e inquestionável, de que no Brasil, desde seus primeiros séculos de colônia submissa à metrópole europeia, construiu-se uma cultura que priorizou a vida privada, porque o País foi formado a partir de raízes agrárias; porque em nossa história mesmo as cidades foram instrumentos da dominação colonial de cunho mercantil; porque, por séculos, a vida política autônoma, em nosso país, foi forçada a manter-se dentro de limites estreitos; originando-se, em consequência, uma espécie de lacuna, quanto à política e à formação para a vida pública; de modo que, por falta de espaço e de experiência, a cultura brasileira tem dificuldade para separar o âmbito público do privado, o familiar do coletivo.

Tal interpretação acentua a importância, no Brasil, do modelo da família patriarcal;⁶ observa que nossas raízes socioculturais foram opostas às tendências modernas, que se delineiam no sentido da igualdade e da liberdade. Portanto, parece óbvio que, vinda daqueles mais de três séculos de experiência de colonização portuguesa, contrária ao desenvolvimento das cidades, nossa história política, bastante recente, carregue ainda a marca de sua raiz não moderna, o que dá a medida do que conquistamos e a consciência do que falta conquistar. A estrutura da sociedade colonial brasileira tinha suas bases nas situações rurais; levando em consideração esse dado, cujos reflexos subsistem ainda hoje,⁷ compreende-se como fomos governados até muito tempo depois da independência política. Dentro da cultura formada durante o período colonial, o quadro familiar era poderoso e exigente; *sua sombra perseguia os indivíduos mesmo longe do recinto doméstico*. O modelo da organização familiar, onde predominam as preferências fundadas em laços afetivos – segundo Buarque de Holanda em 1936, e com ele ainda hoje podemos concordar –, marcaram todas as atividades na sociedade e na vida pública brasileira. Foi assim, com raiz na cultura e nos

⁶ Buarque de Holanda, 2010, 85.

⁷ O “até hoje” se refere à data da primeira edição de *Raízes do Brasil*, 1936; ver Holanda, 2010, 73.

costumes, que entre nós *a entidade privada precede a entidade pública*,⁸ na vida social brasileira prevalecem os sentimentos próprios à comunidade doméstica que, por natureza, é particularista e antipolítica; e, por essa prevalência, dá-se entre nós facilmente *a invasão do público pelo privado, do Estado pela família*.⁹

O diagnóstico de Buarque de Holanda se completa pela interpretação contida em *Formação do Brasil contemporâneo*, de Caio Prado Jr., para quem, devido à múltipla origem das diversas etnias, pelo confronto das tradições iniciais – indígenas da terra americana, colonizadores portugueses e africanos importados como escravos –, quando o povo brasileiro emergiu da Colônia, o que coincide aproximadamente com a vinda da Corte de Portugal para o Brasil e com a Independência, a cultura emergente apresentaria o problema de uma fragilidade própria quanto ao seu “*nexo moral*”. Caio Prado se referia à vida no país em princípios do século XIX, no entanto, parece possível aplicar-se a sua observação para o plano geral da cultura brasileira, que vem a constituir nossa tradição ainda hoje. O autor se expressava do seguinte modo: *Tomo aquela expressão “nexo moral”, no seu sentido amplo de conjunto de forças de aglutinação, complexo de relações humanas que mantêm ligados e unidos os indivíduos de uma sociedade e os fundem num todo coeso e compacto*. Ao contrário, a sociedade colonial brasileira se definia pelas forças dispersivas, e só porque essas, por muito tempo, foram as da inércia, a obra da colonização conseguiu progredir.¹⁰ A compreensão do Brasil como uma cultura que, por sua história de colonização, e pela combinação de diversas referências e valores das diversas culturas originárias, tem dificuldade para sustentar uma coesão moral e, ao mesmo tempo, apresenta uma falta de distinção clara entre o espaço privado e o domínio público, parece-me trazer uma iluminação particular sobre os dados e eventos da realidade brasileira, ainda na atualidade.

⁸ Buarque de Holanda, 2010, 82.

⁹ Buarque de Holanda, 2010, 82.

¹⁰ Caio Prado Jr., 1971, 345.

Os capítulos que se seguiram à abordagem da cultura brasileira pelos *livros que inventaram o Brasil* continuaram a revisar nossas maneiras de ser e atuar, questionando a vocação do Brasil no capítulo VIII, onde nos referimos à crítica do mito da democracia racial brasileira feita por Florestan Fernandes,¹¹ e à falta de uma lúcida integração e respeito dos índios, segundo a abordagem de Manuela Carneiro da Cunha;¹² a partir do que, no capítulo IX, apresentamos alguns dos desafios do presente, entre os quais destacamos o da emancipação das crianças, que buscamos entender através da análise, no plano da filosofia política, feita por Alain Renaut.¹³

Nessa busca, o Brasil, que é chamado a ser um povo *cordial*, predisposto ao bom convívio internacional; que se tem engajado pela resolução dos conflitos por meio da diplomacia e do diálogo; encontra sua vocação política na promoção da tolerância, da fraternidade, da solidariedade; no serviço à paz entre os povos, para o que a sua condição natural e cultural o predispõe.

O momento atual nos oferece grandes desafios. Alguns são de longo alcance – a sustentabilidade, a violência, a inclusão –, e precisam ser enfrentados com fôlego e perspectiva de futuro. Outros, como a realidade do golpe político acontecido em 2016, exigem uma reação mais imediata, embora ainda não nos esteja claro como possamos agir. Mantenho a esperança de que haveremos de realizar, em nosso ritmo e estilo, uma boa síntese dos ideais modernos de liberdade e de igualdade. Enganam-se os que esperam que sejamos grandes como líderes ou heróis, crescendo em armamentos, pois a estratégia da guerra não é a nossa vocação. Deixemos na sombra do passado *as nossas façanhas!* Continuemos a trabalhar pela realização de nossas tendências como povo de fé e alegre, amante da vida, da festa, das artes, do esporte, da paz. Nos últimos anos tivemos uma mostra de que podemos caminhar na direção de um Brasil democrático com mais liberdade, com menos miséria e mais igualdade, com mais

¹¹ Ver, de Florestan Fernandes, *A integração dos negros na sociedade de classes*, 1964.

¹² Ver, por exemplo, de Carneiro da Cunha, *Os índios na História do Brasil*, 2010.

¹³ Ver, de Alain Renaut, *La libération des enfants*, 2002.

reconhecimento dos direitos humanos, com menos ignorância e mais saúde, com mais cultura e organização. Cresçamos, sem cessar, em desenvolvimento humano - em educação, em saúde, em controle da violência, em florescimento artístico, cultural e científico. Nossa vocação de país *feliz* ainda é, em parte, uma *utopia*, mas é uma *utopia concreta*, possível de realizar. Em direção dessa utopia que é a nossa vocação, apesar dos obstáculos, haveremos de achar talento para caminhar.

REFERÊNCIAS¹

Apresentação

BOYER, A. et al. *Ensaaios de filosofia política*. São Leopoldo: Edunisinos, 2001.

ERASMO de Rotterdam. *Elogio da loucura*. Porto Alegre: L&PM, 2003.

I

ARENDT, H. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro/São Paulo: Forense/Edusp, 1981.

_____. *O que é política?* Org. U. Ludz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. *A promessa da política*. Org. J. Kohn. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

PLATÃO. *A república*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.

SZLEZÁK, T. A. *Ler Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

II

ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Edunb, 1992.

¹ Esta lista bibliográfica tem o sentido de indicar leituras e fontes que, referidas de passagem ou consultadas de modo mais próximo, estiveram relacionadas com a composição destes capítulos, embora nem todas tenham sido efetivamente citadas.

BIGNOTTO, N.(org.) *Pensar a República*. Belo Horizonte: Edufmg, 2002.

CARDOSO, S. Que república? Notas sobre a tradição do “governo misto”. In: BIGNOTTO, N. (org.) *Pensar a República*. Belo Horizonte: Edufmg, 2002.

HÖFFE, O. *Aristóteles – Introdução*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

III

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BERLIN, I. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: Edunb, 1981.

BERNARDES, J. *Hobbes e a liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

BOBBIO, N. A lição dos clássicos. In: *Teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

_____. *Igualdade e liberdade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

_____. *Estado, governo, sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

CHAUÍ, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre machiavel*. Paris: Gallimard, 1986 (1ª ed., 1972).

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. Os Pensadores, XVIII. São Paulo: Abril, 1973.

MAQUIAVEL, N. *O príncipe e Escritos Políticos*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

MILL, J. S. *Sobre a liberdade*. São Paulo, Rio, Porto Alegre: Cia. Editora Nacional, 1942.

MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. Os Pensadores, XXI. São Paulo: Abril, 1973.

MORE, T. *Utopia*. Lisboa: Europa-América, 1973.

RIBEIRO, R. J. Apresentação a HOBBS, T. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROUSSEAU, J. J. *Rousseau*. Os Pensadores, XXIV. S. Paulo: Abril, 1973.

IV

ABENSOUR, M. *A democracia contra o Estado*. Belo Horizonte: Edufmg, 1998.

BOBBIO, N. *Igualdade e liberdade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

_____. *Direita e esquerda*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

_____. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____. *O futuro da democracia*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

_____. *Qual democracia?* São Paulo: Loyola, 2010.

DAHRENDORF, R. *Sociedad y libertad*. Madrid: Tecnos, 1966.

GIANNOTTI, J. A. *Marx além do marxismo*. Porto Alegre: LP&M, 2009.

KANT, E. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2002.

LEFORT, C. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

_____. *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*. Paris: Seuil, 1986.

_____. *Pensando o político*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

MARX, K. *Critique du droit politique hégélien*. Paris: Ed.Sociales, 1975.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005.

ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. In: *Rousseau*. Os Pensadores, XXIV. São Paulo: Abril, 1973.

TAYLOR, C. *Multiculturalisme*. Paris: Flammarion, 2009.

TOCQUEVILLE, A. *La democracia en America*. Madrid: Guadarrama, 1969.

_____. *De la démocratie en Amérique I/II*. Paris: Gallimard, 1961.

V

ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. BARRETO, V.; CULLETON, A. *Dicionário de Filosofia Política*. S. Leopoldo: Unisinos, 2010.

BIGNOTTO, N. “Claude Lefort”. In: *Dicionário de Filosofia Política*. Unisinos, 2010.

BLOCH, E. *Thomas Münzer Als Theologe der Revolution*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1960.

CHAUÍ, M. et. al. *A questão da democracia*. Rio de Janeiro: Cedec, Paz e Terra, 1980.

FLYNN, B. *The philosophy of Claude Lefort*. Evanston, Illinois: Northwestern Univ. Press, 2005.

FROMM, E. *O medo à liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

_____. *Psicanálise da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

- LAFER, C. *A reconstrução dos direitos humanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- LEFORT, C. *Pensando o político*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- _____. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- _____. *La dissolution des repères et l'enjeu démocratique*. In: *Le temps présent*. Paris: Belin, 2007.
- POLTIER, H. *Claude Lefort. La découverte du politique*. Paris: Michalon, 1997.
- RANCIÈRE, J. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- RIESMAN, D. *A multidão solitária*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.
- TOURAINÉ, A. *O que é a democracia?* Petrópolis: Vozes, 1996.
- WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Schwarcz, 2006.

VI

- ALBORNOZ, S. *O exemplo de Antígona*. Porto Alegre: Movimento, 1999.
- _____. *O enigma da esperança*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- _____. *Ética e utopia*. Santa Cruz/Porto Alegre: Edunisc/Movimento, 2006.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Edunb, 1992.
- BLOCH, E. *O princípio esperança – I, II e III*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005 e 2006.
- _____. "O homem como ser em possibilidade". In: *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1966.

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANT, E. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2002.

KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.

KÜNG, H. *Projecto de una ética mundial*. Madrid: Planeta-Agostini, 1990.

MARX, K. *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*. Lisboa: Editorial Presença.

ORO, A. P. *Religião e política no Cone Sul*. São Paulo: Attar, 2006.

PAULO VI. *Populorum progressio*. São Paulo: Paulinas, 2006.

RIBEIRO, R. J. *A sociedade contra o social*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ROLLET, J. *Religião e política*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

SÁNCHEZ VÁZQUES, A. *Entre a realidade e a utopia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 1997 (Edição revista: 2005).

TUGENDHAT, E. et al. *O livro de Manuel e Camila*. Goiânia: Edufg, 2002.

WEBER, M. *Ciência e política, duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2008.

VAZ, H. L. *Escritos de filosofia II. Ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

VII

- BASTIDE, R. *Brasil, terra de contrastes* (1957). São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1971.
- BUARQUE DE HOLANDA, S. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CÂNDIDO, A. “O significado de *Raízes do Brasil*”. In: BUARQUE DE HOLANDA, S. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CARDOSO, F. H. “Um livro perene”. In: FREYRE, G. *Casa-Grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2011.
- _____. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. *Pensadores que inventaram o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- CORBISIER, R. *Formação e problema da cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Iseb, 1960.
- FREYRE, G. *Casa-Grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2011.
- LISPECTOR, C. et al. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- MOOG, V. *Bandeirantes e pioneiros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- MOREIRA LEITE, D. *O caráter nacional brasileiro*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.
- ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- PRADO Jr., C. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1971.

PRADO, P. *Retrato do Brasil – Ensaio sobre a tristeza brasileira*. Rio de Janeiro: Livr. José Olympio, 1962.

RIBEIRO, D. Uma introdução a Casa-Grande & Senzala. In: *Gentildades*. Porto Alegre: L&PM, 2011.

_____. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, Schwarz, 2012.

_____. *Utopia Brasil*. São Paulo: Hedra, 2008.

ZWEIG, S. *Brasil, país do futuro*. Rio de Janeiro: Guanabara, W. Koogan, 1941.

VIII

ALMEIDA, M. R. C. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

ARY, Z. *Masculino e feminino no imaginário católico*. São Paulo: Annablume, 2000.

BEOZZO, J.O. *Cristãos na universidade e na política*. Petrópolis: Vozes, 1984.

BUARQUE DE HOLANDA, A. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

CARDOSO, F. H. *A democracia necessária*. Campinas: Papyrus, 1985.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Índios no Brasil*. São Paulo: Claroenigma, 2012.

_____. “Política indigenista no século XIX”. In: *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2006.

DA MATTA, R. *O que é o Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

DA SILVA, J.M. *Vozes da Legalidade*. Porto Alegre: Sulina, 2011.

- DE MASI, D. *O futuro chegou*. Modelos de vida para uma sociedade desorientada. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014.
- EICHHORN, P. *Gewalt und Friedensicherung*. Munique: Claudius, 1973.
- FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Globo, 2008.
- GIDDENS, A. *A terceira via*. São Paulo: Record, 2000.
- LISPECTOR, C. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994 (1ª ed., 1984).
- MURARO, R.M. *Sexualidade da mulher brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1983(3ª ed.).
- POCHMANN, M. *Nova classe média*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- PRADO, E. *A ilusão americana*. São Paulo: Livraria e Oficinas Magalhães, 1917.
- RIBEIRO, D. *Falando dos índios*. R. Janeiro/Brasília: Fundar/Edunb, 2010.
- _____. *Meus índios, minha gente*. R. Janeiro/Brasília: Fundar/Edunb, 2010.
- SINGER, A. *O PT*. São Paulo: Publifolha, 2001.
- _____. *Os sentidos do lulismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SOUZA, C.A.de. *Um diplomata em tempos de crise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.
- WEBER, M. *Ciência e política, duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2008.

ALBORNOZ, S. *Violência ou não violência*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2002.

_____. “A propósito de Antígona”. In: *As mulheres e a mudança nos costumes*. Santa Cruz/Porto Alegre: Edunisc/Movimento, 2008.

_____. “Educação e emancipação”. In: SOMMER, L. H. (org.) *Pesquisa, educação e inserção social*. Canoas: Ulbra, 2008.

AMARO, S. *Negros. Identidade, exclusão e direitos no Brasil*. Porto Alegre: Tchê, 1997.

ARENDT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. A crise na educação. In: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

CASTELLS, M. *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza, 2012.

DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

GALEANO, Eduardo: *Las venas abiertas de América Latina*. Argentina-México-España: Siglo veintiuno, 2010.

LATOUCHE, S. *Pequeno tratado do decrescimento sereno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MARTINI, R. M. F. Paul Ricoeur: a amizade como solicitude. In: ALBORNOZ, S.; GAI, E.: *Ó meus amigos, não há amigos*. Porto Alegre, Santa Cruz do Sul: Movimento, Edunisc, 2010.

MICHAUD, Y. *La violence*. Paris: Puf, 1986.

PRONER, C. et al. *A Resistência ao Golpe de 2016*. Bauru: Canal 6, 2016.

RENAUT, A. *La libération des enfants*. Paris: Hachette, 2003.

RIBEIRO, D. *O Brasil como problema*. Rio de Janeiro, Brasília: Fundar, Edunb, 2010.

ROVAI, R. et al. *Golpe 2016*. São Paulo: Forum, 2016.

SINGER, A. et al. *Por que gritamos golpe?* Rio de Janeiro: Boitempo, 2016.

SOUZA, L. A. G. (org.) *Desafios do século XXI*. Rio de Janeiro: Educam, 2008.

Conclusão

ARENDT, H. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume &Dumará, 1993.

BOBBIO, N. *Teoria Geral da Política*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

BUARQUE DE HOLANDA, S. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MOUNIER, E. *O personalismo*. Santos: Livraria Martins Fontes Editora Ltda.

LEFORT, C. *Le temps présent*. Paris: Belin, 2007.

PRADO Jr., C. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1971.

WALZER, M. *Política e paixão*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.