

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
NÚCLEO INTERDISCIPLINAR DE ESTUDOS E PESQUISAS EM DIREITOS HUMANOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM DIREITOS HUMANOS

**DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA À LUZ DAS
CRÍTICAS AO LIBERALISMO DE CARL SCHMITT E
DE CHANTAL MOUFFE**

DANIEL DOS SANTOS RODRIGUES

**Goiânia
2014**

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

| | | | |
|--|--|------------------------------|--|
| Autor (a): | Daniel dos Santos Rodrigues | | |
| E-mail: | danielsrodrigues@live.com | | |
| Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? | <input checked="" type="checkbox"/> Sim | <input type="checkbox"/> Não | |
| Vínculo empregatício do autor | | | |
| Agência de fomento: | | Sigla: | |
| País: | UF: | CNPJ: | |
| Título: | Direitos humanos e democracia à luz das críticas ao liberalismo de Carl Schmitt e de Chantal Mouffe | | |
| Palavras-chave: | 1. Política 2. Direitos Humanos 3. Democracia 4. Modernidade 5. Liberalismo | | |
| Título em outra língua: | Human rights and democracy in the light of Carl Schmitt and Chantal Mouffe's critiques of liberalism | | |
| Palavras-chave em outra língua: | 1. Politics 2. Human Rights 3. Democracy 4. Modernity 5. Liberalism | | |
| Área de concentração: | Direitos Humanos | | |
| Data defesa: | 24/11/2014 | | |
| Programa de Pós-Graduação: | Programa de pós-graduação interdisciplinar em direitos humanos | | |
| Orientador (a): | João da Cruz Gonçalves Neto | | |
| E-mail: | dellacroce@dellacroce.pro.br | | |
| Co-orientador (a):* | | | |
| E-mail: | | | |

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Assinatura do (a) autor (a)

Data: 23 / 01 / 2015

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

DANIEL DOS SANTOS RODRIGUES

**DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA À LUZ DAS
CRÍTICAS AO LIBERALISMO DE CARL SCHMITT E
DE CHANTAL MOUFFE**

Dissertação apresentada ao Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás, na linha de pesquisa Fundamentos Teóricos dos Direitos Humanos, como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos, sob a orientação do Prof. Dr. João da Cruz Gonçalves Neto.

**Goiânia
2014**

**Ficha catalográfica elaborada automaticamente
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob orientação do Sibi/UFG**

dos Santos Rodrigues, Daniel

Direitos Humanos e Democracia à Luz das Críticas ao Liberalismo de
Carl Schmitt e de Chantal Mouffe [manuscrito] / Daniel dos Santos
Rodrigues. - 2014.

CXL, 131 f.

Orientador: Prof. Dr. João da Cruz Gonçalves Neto.

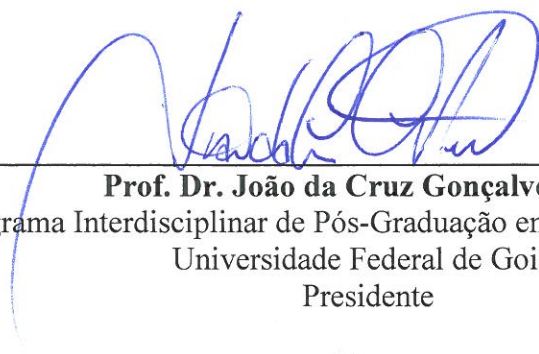
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Pró-reitoria de
Pós-graduação (PRPG) , Programa de Pós-Graduação em Direitos
Humanos, Goiânia, 2014.

Bibliografia.

1. Política. 2. Direitos Humanos. 3. Democracia. 4. Modernidade. 5.
Liberalismo. I. , João da Cruz Gonçalves Neto, orient. II. Título.

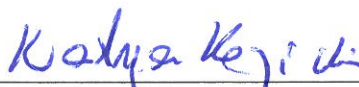
DANIEL DOS SANTOS RODRIGUES

Dissertação intitulada **Direitos Humanos e Democracia à Luz das Críticas ao Liberalismo de Carl Schmitt e de Chantal Mouffe**, defendida e aprovada em 24 de novembro de 2014, pela banca examinadora constituída pelos professores:



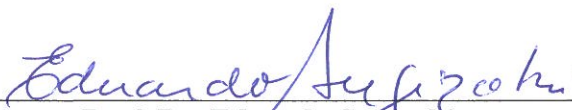
Prof. Dr. João da Cruz Gonçalves Neto

Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Direitos Humanos
Universidade Federal de Goiás
Presidente



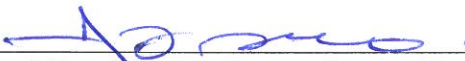
Prof. Dra. Katya Kozick

Programa em Pós-Graduação em Direito
Universidade Federal do Paraná
Membro Externo



Prof. Dr. Eduardo Sugizaki

Programas de Pós-Graduação em História e em Educação
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Membro Externo



Prof. Dr. Arnaldo Bastos Santos Neto

Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Direitos Humanos
Universidade Federal de Goiás
Membro Interno

*À minha família e
à minha amada Janaína. Sempre.*

Agradecimentos

Pelas valiosas críticas e sugestões, agradeço muitíssimo ao meu orientador, professor João da Cruz Gonçalves Neto, e aos membros da banca examinadora, professores Arnaldo Bastos Santos Neto, Katya Kozick e Eduardo Sugizaki. Pela imprescindível ajuda que recebi na qualificação, agradeço particularmente à professora Helena Esser dos Reis. Pelos profícuos debates nas aulas, agradeço a todos os meus colegas do curso e, particularmente, aos professores Cristiano Novaes de Rezende e Ricardo Barbosa de Lima.

RESUMO

No presente estudo, foram verificadas as hipóteses retiradas do pensamento de Chantal Mouffe – por, sua vez, inspirada em Carl Schmitt – de que o liberalismo negaria o político (a antítese ‘amigo-inimigo’) e de que a linguagem liberal dos direitos (o instrumental jurídico, calcado nos tribunais e na jurisprudência) teria se sobreposto e seria contrária à linguagem da virtude e à liberdade positiva, fato este que poderia ser, paradoxalmente, um obstáculo à efetiva concretização dos direitos humanos, especialmente os sociais prestacionais. A pesquisa foi inteiramente bibliográfica, tendo sido adotados o método hipotético-dedutivo e os pensamentos de Leo Strauss e de Bruno Latour como marcos teóricos. Compreendeu-se que o liberalismo não nega necessariamente o político, mas apenas disfarça seus fins políticos. Asseverou-se, com Strauss, que a afirmação do político por Schmitt é algo contraditório e análogo ao próprio liberalismo. Isso porque aquele que afirma o conceito schmittiano sobre o político, respeitando todos os que desejam lutar, independentemente por qual motivo lutam, não difere de um liberal, que respeita todas as opiniões políticas desde que elas reconheçam a ordem jurídica e a paz como objetivos mínimos do Estado. Assim, registrou-se que o político em Schmitt não representa simplesmente a “seriedade da vida” (o medo da morte), mas, igualmente, o caráter epistemológico indecível da vida espiritual, cujas antinomias começamos a visualizar na modernidade. A seguir, e a partir da reavaliação crítica feita por Latour dos legados positivos da modernidade, concluiu-se que as invenções do indivíduo e do sujeito de direito pela modernidade permitiram o surgimento não somente do liberalismo, mas também da democracia, diferentemente do que sustentado é por Mouffe. Posteriormente, não obstante a profícua proposta de *política agonística*, defendendo que as marcas da democracia são a conflituosidade e a impossibilidade última de consensos racionais, registrou-se que Mouffe cai na mesma contradição de Schmitt vista acima. Além disso, a autora também erra ao não oferecer um substrato mínimo e necessariamente consensual para a consecução de um projeto de igualdade e, principalmente, ao querer eliminar o projeto epistemológico da modernidade, pois desconsidera que foi este projeto, apesar de seus paradoxos, que engendrou a democracia e o liberalismo. Assim, tendo Latour como referência, depreendeu-se que, ao invés da eliminação do projeto epistemológico moderno, melhor se faz sua correção, afastando-se a doutrina meliorista e sua arrogância dogmática e tornando-se visível o mecanismo da modernidade de mistura entre natureza e cultura, o qual passaria a ser mediado por uma democracia “estendida às coisas”. Finalmente, analisando-se a judicialização da política e as lutas pelos direitos humanos no século XX nos Estados Unidos e no Brasil, demonstrou-se que combinação entre o “povo atual” da democracia e o “povo perpétuo” do constitucionalismo não indica a subjugação do projeto democrático pela linguagem jurídica liberal, não se verificando, portanto, a hipótese inicial da pesquisa. Em conclusão, e em vista da necessidade de se revigorar o projeto democrático e, assim, promover de fato a autonomia política, defendeu-se criação do direito a uma renda mínima universal.

Palavras: 1. Política. 2. Direitos Humanos 3. Democracia 4. Modernidade 5. Liberalismo

ABSTRACT

This dissertation aims to verify the hypothesis of Chantal Mouffe - inspired by Carl Schmitt's – that liberalism denies the political (the antithesis 'friend-enemy') and that liberal language of rights (the legal instrumental, based on courts and jurisprudence) would have overlapped and would be against the language of virtue and positive freedom, a fact that could be, paradoxically, an obstacle to the effective realization of human rights, mainly economic, social and cultural ones. The research was entirely bibliographical, adopting the hypothetical-deductive method and the thoughts of Leo Strauss and Bruno Latour as theoretical frameworks. It has come to a conclusion that liberalism does not necessarily deny the political, but it only disguises its political goals. It was asserted, with Strauss, that the statement of the political by Schmitt is something contradictory and analogous to liberalism itself, because the one who states the political, respecting all the ones willing to fight, regardless the reason they struggle, it's not different from a liberal who respects all political opinions as long as they recognize the legal order and peace as minimum State goals. Thus the political in Schmitt is not simply the "seriousness of life" (the fear of death), but also the undecidable epistemological character of spiritual life, which antinomies were first detected in modernity. Next, and from the critical reassessment made by Latour of the positive legacies of modernity, it was concluded that the inventions of the individual and of the subject of rights due to modernity allowed the rise, not only of liberalism but also of democracy, contradicting what was supported by Mouffe. Later, despite her advantageous agonistic politics proposal, which upholds that democracy traces are its conflictive character and the impossibility of rational final consensus, it was observed that Mouffe falls into the same Schmitt's contradiction already abovementioned. Besides that, Mouffe is also wrong in not offering a minimum and necessarily consensual substratum to achieve the equality project and, principally, by wanting to eliminate the epistemological project of modernity, since she ignores that it was this project itself, despite its paradoxes, which engendered democracy and liberalism. Thus, having Latour as a reference, it was inferred that rather than eliminate the modern epistemological project, it would be better to correct it, avoiding its meliorism doctrine and its dogmatic arrogance and becoming visible the modern mechanism of mixing nature and culture elements, which would be mediated by a democracy "extended to things." Finally, analyzing the judicialization of politics and the struggle for human rights in the twentieth century in the United States and Brazil, it was demonstrated that the combination of "current people" of democracy and the "perpetual people" of constitutionalism does not indicate the subjugation of the democratic project by liberal legal language, a fact which, therefore, does not corroborate the initial research hypothesis. In conclusion and taking into account the need to reinvigorate the democratic project in order to really promote political autonomy, it was supported the right to a universal basic income.

Keywords: 1. Politics 2. Human Rights 3. Democracy 4. Modernity 5. Liberalism

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 9 |
| Metodologia e marco teórico | 15 |
| 1 O que é, afinal, o <i>Político</i>?..... | 17 |
| 1.1 Carl Schmitt e o seu conceito do <i>Político</i> | 17 |
| 1.2 O Estado Contemporâneo e o <i>Político</i> : vivemos o fim da política?..... | 21 |
| 1.3 O político “puro” existe de fato? A crítica de Leo Strauss ao <i>Político</i> de Carl Schmitt | 27 |
| 2 Liberalismo e modernidade: as invenções da ‘política da ciência’, do indivíduo e do sujeito de direito | 35 |
| 2.1 O que é o liberalismo?..... | 35 |
| 2.2 Modernidade..... | 37 |
| 2.3 A invenção do indivíduo e do sujeito de direito..... | 56 |
| 3 Liberalismo e democracia na pós-modernidade: a revisão dos projetos modernos..... | 67 |
| 3.1 A ciência e o conhecimento pós-modernos | 67 |
| 3.2 A ética da alteridade de Costas Douzinas..... | 70 |
| 3.3 A <i>política agonística</i> de Chantal Mouffe | 74 |
| 3.4 A revisão da modernidade por Bruno Latour | 84 |
| 4 Judicialização e democracia: a ditadura dos direitos (humanos)? | 90 |
| 4.1 O <i>judicial review</i> norte-americano e o pragmatismo democrático brasileiro..... | 93 |
| 4.2 O paradigma liberal-individualista-normativista da cultura jurídica brasileira e a histórica hipertrofia do Executivo | 97 |
| 5 Igualdade: qual e por quê? | 103 |
| CONCLUSÃO..... | 112 |
| REFERÊNCIAS | 119 |

INTRODUÇÃO

Considerando que os direitos humanos sociais prestacionais¹, conforme a tradição socialista que os engendrou (BELLO, 2008), são a via pela qual a sociedade entra no Estado e exerce a cidadania, uma explicação corrente no pensamento mais à esquerda atualmente acerca da inefetividade persistente de tais direitos apoia-se principalmente na crítica ao liberalismo e ao positivismo jurídico (STRECK, 1999), o que encontra forte ressonância na tese do jurisfilósofo alemão Carl Schmitt (STRONG, 2007: pos. 66, 158-71)². Conforme Schmitt, o pensamento liberal não possui uma verdadeira teoria política, mas somente uma crítica liberal à política, uma vez que tenderia a negar a verdadeira essência do político, ou seja, a inexorável dicotomia ‘amigo-inimigo’, antítese segundo a qual todos os agrupamentos humanos se arranjam por meios de atos de exclusão e identidade e que também representa o mais extremo grau de intensidade de uma união ou uma separação *antes* da guerra (2007b: pos. 870-976)³.

¹ São inúmeras as propostas classificatórias dos direitos humanos ou fundamentais, as quais partem dos mais variados critérios. Uma das mais difundidas (e também criticadas) é a das *gerações*, encampadas principalmente por Norberto Bobbio: os direitos de 1ª geração seriam os de liberdade, i.e, igualdade perante à lei e autonomia individual frente ao Estado; os de 2ª geração, os direitos sociais, voltados à proteção do homem trabalhador diante das intempéries do trabalho (desemprego, doença, velhice, etc.); os de 3ª geração seriam os direitos de solidariedade, de natureza transindividual e/ou difusa, sendo o principal exemplo o direito ao meio ambiente sadio. Bobbio também ventila uma quarta geração, os direitos ligados aos limites da manipulação genética (BOBBIO, 2004a). Adotamos, por ser mais pertinente ao presente trabalho, a classificação sob a perspectiva da *função*, formulada por Ingo Wolfgang Sarlet. Segundo a função preponderante, Sarlet distingue os direitos fundamentais em ‘direitos de defesa’ (basicamente aqueles ligados ao ideário liberal, direitos de 1ª geração, tais como vida, liberdade, igualdade formal e propriedade) e ‘direitos a prestações’. Nesta última categoria encontram-se os ‘direitos a prestações em sentido amplo’ (direitos a prestações jurídicas ligadas ao exercício dos direitos de defesa, subdividindo-se em direitos à proteção e em direitos à participação na organização e procedimento) e os ‘direitos a prestações em sentido estrito’ (direitos a prestações materiais, muitos deles vinculados aos direitos sociais, ou de 2ª geração, tais como educação, saúde, trabalho, etc., os quais se voltam para o exercício real da liberdade e para a igualdade de fato) (SARLET, 2004: 178-89). Portanto, não obstante muitos autores usarem o adjetivo ‘social’ para se referirem a direitos que contêm obrigações de cunho ‘prestacional’, deve-se ficar claro que os direitos sociais não se confundem com os prestacionais. Apesar de muitos direitos sociais serem também prestacionais, alguns possuem nítido caráter defensivo, tais como a proteção contra despedida arbitrária e proibição de diferença de salário, de exercício de funções e de critério de admissão por motivo de sexo, idade, cor ou estado civil. Por conseguinte, neste trabalho, para nos referirmos aos direitos humanos sociais de cunho prestacional, utilizaremos as expressões ‘direitos humanos sociais prestacionais’ ou ‘direitos sociais prestacionais’, até mesmo para nos aproximarmos da nomenclatura do direito internacional, qual seja, *economic, social and cultural rights*, adotada pelo Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais da ONU, de 16 de dezembro de 1966.

² Tracy B. Strong comenta acerca da recente retomada do pensamento de Schmitt (também) à esquerda: na Itália e na França, bem como, e especialmente, na revista nova-iorquina *Telos*, inclinada à Teoria Crítica (2007: pos. 66).

³ Seja destacado que a guerra, para Schmitt, não se confunde com a política, nem é seu único instrumento, apesar de ser o mais feroz.

Para Schmitt, a aludida negação do político advém do individualismo, o qual tem como inclinação desconfiar de toda e qualquer instituição que restrinja a liberdade individual. Segundo Schmitt, essa desconfiança se transformava em pavor diante da possibilidade de dominação da burguesia pela massa inculta; era o medo, enfim, da própria democracia (1996a: 20-1). Como consequência, Schmitt acreditava que a decisão política havia sido vulgarizada pelo direito liberal e por seu ideal impessoal de racionalidade científica, o que se transmitiu para o positivismo jurídico, alvo de inúmeros e ferozes ataques por parte do pensamento schmittiano.

Apropriando-se em parte da crítica ao liberalismo de Schmitt exposta acima, sustenta atualmente a filósofa política belga pós-marxista Chantal Mouffe que a linguagem liberal dos direitos (isto é, o instrumental jurídico, calcado nos tribunais e na jurisprudência, a tal ‘liberdade negativa’ de Benjamin Constant e Isaiah Berlin) teria se sobreposto e seria contrária à linguagem da virtude, da participação no governo do Estado, a tal ‘liberdade positiva’ (esta expressa no republicanismo cívico) (1996: 55-6).

Considerando a afirmação de Mouffe, é lícito deduzir que as instituições jurídicas forjadas pelo pensamento liberal, desde o Constitucionalismo e os direitos humanos até os instrumentos e as práticas jurisprudenciais, poderiam ser, muitas vezes, obstáculos à concretização da própria democracia, da liberdade positiva e, particularmente, da justiça social, que, hoje, foi transferida para as os direitos humanos de cunho social prestacional, uma vez que estes dependem fundamentalmente da participação político-democrática para se concretizarem.

Por conseguinte, faz-se fundamental verificar a afirmação de que o liberalismo seria refratário à política, assim como, por consequência, a todas as instituições jurídicas construídas pelo pensamento liberal. Em suma, procurar-se-á verificar a compatibilidade ou não entre os direitos humanos liberais (com suas instituições jurídicas) e a democracia, partindo-se da hipótese de Mouffe de que ambos – a tradição liberal e a tradição democrática – possuem raízes distintas e, portanto, “não estão necessariamente relacionados sob qualquer forma” (1996: 22).

O pensamento de Mouffe e de Schmitt expostos acima serão analisados sob vários ângulos nos capítulos seguintes. Estes percorrerão um trajeto que parte da pergunta, essencial, acerca da existência ou não desse conceito do político puro do qual fala Schmitt,

passando pelas origens filosóficas do nascimento do liberalismo e da modernidade, bem como pela crítica e revisão dessas tradições, até chegarmos à afirmação contemporânea dos direitos humanos. Ao final, e sem subestimar ou superestimar o liberalismo, serão buscadas algumas vias para o amortecimento dos conflitos inexoráveis e permanentes entre as tradições liberal e democrática, o que deve ser feito por meio de um resgate do ideal de igualdade.

Desta forma, à frente teremos a seguinte estrutura:

Considerando que, para se compreender o pensamento atual de Mouffe, faz-se igualmente fundamental compreender suas influências schmittianas, tentaremos compreender, no capítulo 1, o que é o *Político*, de modo a se responder se, de fato, o Direito moderno, como uma invenção liberal e conforme o pensamento de Schmitt, procura eliminar a política. Assim, analisaremos a existência ou não do político “puro” schmittiano (a antítese ‘amigo-inimigo’), lançando-se mão de duas análises: primeiro, estudando-se a evolução do Estado liberal em vista da tese, sustentada por muitos pensadores à esquerda na atualidade, do suposto ‘fim da política’ na contemporaneidade; segundo, e mais importante, com base na crítica de Leo Strauss ao texto *O Conceito do Político*, de Carl Schmitt.

Sobre a primeira análise, procuraremos demonstrar – particularmente por meio do estudo das crises do *Welfare State* e da constatação de que nos primórdios da tradição liberal nunca houve um Estado liberal “puro” – que a ‘questão social’, ou seja, a política, esteve sempre presente no liberalismo e ganhou caracteres inevitáveis e perenes com a simbiose feita com a democracia. Por conseguinte, será possível concluir que, em verdade e paradoxalmente, tanto o excesso de política e de Estado quanto sua ausência podem ensejar a retração da política democrática, não sendo possível concluir, portanto, que seria o liberalismo, puro e simplesmente, o responsável pelo suposto ‘fim da política’.

Quanto à segunda análise, com a ajuda de Strauss, perceber-se-á que a descrição “não polêmica” do político por Schmitt contradiz (em parte) o próprio empreendimento schmittiano, pois sua proposta acaba sendo “um liberalismo com polaridade oposta”. Por conseguinte, veremos que o político não representa simplesmente o medo da morte, a “seriedade da vida”, conforme assevera Schmitt, mas o caráter indecível do conhecimento humano. Assim, concluiremos que liberalismo não é necessariamente apolítico, pois, em verdade, o que faz é ocultar seus fins políticos, quais sejam, a liberdade e a segurança individuais, os quais, para muitos liberais, seriam os únicos “racionais” e/ou

“universais” possíveis, fato este que nos remete, necessariamente, ao nascimento da modernidade científica, da ciência política e dos seus ideais de racionalidade e universalidade. Deste modo, ao final do capítulo, uma dúvida ainda mais grave nos será entregue: se não é exatamente o liberalismo o responsável pela eliminação do político, ser-no-iam então a modernidade e seus supostos ideais de racionalidade e universalidade?

Destarte, procuraremos compreender, no capítulo 2, o que seriam o liberalismo e a modernidade, ou melhor, o que exatamente os aproxima e o que os afasta. Nesses termos, verificar-se-á que, nada obstante a dificuldade de se definir com precisão o liberalismo, concluiremos que sua verdadeira marca é o individualismo, mas este deve ser devidamente entendido de acordo com o nascimento do mundo moderno. Por conseguinte, diferentemente do que parecem sugerir vários autores à esquerda, veremos que o liberalismo não pode ser simplesmente confundido com a modernidade ou com o Iluminismo (erro comum de muitos quando criticam a tradição liberal), muito menos com a doutrina meliorista, que não passa de uma ingenuidade moral-racionalista moderna. Em uma análise dos dois dos maiores fundadores do mundo moderno e do liberalismo, Thomas Hobbes e Immanuel Kant, iremos perceber, especialmente com a ajuda de Bruno Latour, que foi com a modernidade, apesar de suas contradições, que começamos a entender o processo de secularização do ser humano e dos limites de nossa razão. Ao final, concluiremos, especialmente com Yves Charles Zarka, que o mundo moderno, muito embora tenha ajudado a dar causa a algumas das catástrofes contemporâneas (o individualismo exacerbado, o niilismo, o imperialismo, o comunismo, o fascismo etc.), legou-nos também, com a invenção do indivíduo, um sujeito de direito intersubjetivo, profundamente político e conectado a uma ética de alteridade, o que nos abriu caminho para a democracia.

Iniciado o caminho de remição da modernidade, esboçaremos à frente um projeto alternativo, que procura não ignorar as contradições do pensamento moderno. Deste modo, no capítulo 3, após um breve panorama da ciência pós-moderna a partir de Boaventura de Sousa Santos, empreenderemos uma análise dos pensamentos ditos pós-modernos (não racionalistas, não universalistas, não essencialistas) de Costas Douzinas e, especialmente, de Mouffe, procurando-se responder se é possível salvarmos os direitos humanos e o próprio liberalismo de algumas de suas contradições e mal-entendidos.

Neste ponto, apesar da profícua proposta de radicalização da democracia de Mouffe, a qual, em vista da impossibilidade de consensos últimos, valoriza os conflitos justamente para se evitar a manipulação ideológica e o mascaramento de posições políticas diversas, e de sua correta afirmação quanto à necessidade de preservarmos o projeto político moderno – o projeto democrático –, verificaremos que Mouffe falha em não acessar uma maior compreensão também do projeto epistemológico da modernidade, o qual, no final das contas, como veremos, ajudou a construir a própria democracia.

Em vista disso, e tendo como referência novamente Latour, verificar-se-á que, em verdade, a modernidade, como muitos dos seus críticos a entendem, de fato nunca existiu, pois, se é compreendido que o moderno nasce com a separação entre sociedade e natureza, essa dicotomia nunca funcionou na prática, uma vez que foi justamente a ilusão de que a separação de fato existia que permitiu a produção ainda mais exponencial de mistura entre os seres humanos e o mundo natural, ou seja, a produção de conhecimentos híbridos, mistos de natureza e cultura. Assim, em vez do total descarte do projeto epistemológico moderno, seria melhor seu aperfeiçoamento, homologando e tornando visível o mecanismo de mistura entre natureza e sociedade, porém eliminando a arrogância da modernidade de achar que poderia acessar um conhecimento essencial e definitivo do mundo natural. Portanto, para Latour, esse arranjo poderia permitir uma “democracia estendida às coisas”, que regularia a manipulação da natureza, justamente para se preservar a ciência, livrando esta dos seus excessos provocados pela produção de conhecimento sem controle.

Ao final do capítulo, descobriremos, no entanto, que as concepções de democracia de Mouffe e Latour, muito embora esses autores digam o contrário, apresentam-se como uma defesa atualizada dos ideais de racionalidade e universalidade, o que reforça a nossa constatação de que é uma ingenuidade descartar esses ideais por completo.

Encaminhando-nos para o final, e tendo com objetivo, enfim, de responder à hipótese primeira da pesquisa, a de que as instituições jurídicas liberais seriam obstáculos à democracia e à liberdade positiva, estudaremos, no capítulo 4, as lutas pelos direitos humanos durante o século XX sob a ótica do constitucionalismo liberal norte-americano e do neoconstitucionalismo nacional (influenciado pelo liberalismo igualitário de Rawls e Dworkin) das décadas de 1980 e 1990. Esses movimentos demonstram ser pragmaticamente distintos dos liberalismos europeu e clássico, os quais parecem ser os objetos mais imediatos

das críticas de Schmitt e Mouffe. Sob esse olhar, procurar-se-á demonstrar que a articulação entre a linguagem liberal dos direitos e a democracia permitiu a emergência de novos espaços de lutas políticas, sendo o poder judiciário somente mais um novo palco de exercício da cidadania, e não uma instituição que busca sua extinção.

Por fim, no capítulo 5, considerando, por óbvio, que as lutas democráticas não podem ser travadas tão somente no judiciário, teremos o intuito de encontrar algumas diretrizes pragmáticas para a solução das crises contemporâneas produzidas pelos paradoxos modernos e pós-modernos (o colapso ambiental e a ainda mais sofisticada exploração do homem pelo homem), o que só poderá ser empreendido por meio do resgate do princípio da igualdade, o qual deverá ser levado a cabo com a criação de um direito a um mínimo existencial ou de um direito a uma renda mínima, com aptidão para livrar o ser humano dos medos existenciais mais primários.

Metodologia e marco teórico

Conforme esboçado acima, procurou-se investigar, na presente pesquisa, as origens mais remotas da inefetividade persistente dos direitos humanos, principalmente os de cunho social prestacional, tendo em vista a importância desses direitos para a construção da cidadania e da democracia.

O problema referido foi perscrutado utilizando-se do método hipotético-dedutivo e adotando-se como modalidade de pesquisa a bibliográfica. Conforme antecipado na introdução, o ponto de partida foi a hipótese, inspirada em Mouffe e Schmitt, de que a linguagem dos direitos (o instrumental jurídico e os institutos jurisprudenciais), calcada no liberalismo e centrada na liberdade negativa, poderia ser (atualmente) um entrave para o exercício democrático e para a defesa e afirmação dos próprios direitos humanos, notadamente os direitos sociais prestacionais.

Para avaliarmos essa hipótese, cujo núcleo é extraído da crítica ao liberalismo empreendido por Schmitt em sua obra *The Concept of The Political*, de 1929, adotar-se-á como marco teórico a análise de Leo Strauss à referida obra schmittiana.

Em *Notes on Carl Schmitt, The Concept of The Political*, escrita em 1932, logo após a publicação de *The Concept of The Political*, Strauss apresenta uma vigorosa crítica ao antiliberalismo schmittiano. Isso é feito por uma análise da teoria política hobbesiana na qual se escora Schmitt, uso este que Strauss entende como contraditório, porque seria Hobbes o próprio fundador do liberalismo. Empenhada no resgate do direito natural clássico, a crítica de Strauss ataca tanto o antiliberalismo schmittiano quanto o próprio liberalismo, procurando ficar equidistante tanto do liberalismo quanto do decisionismo de Schmitt, de maneira a nos apresentar um terreno menos enviesado para análise dos conceitos schmittianos.

No entanto, considerando o pessimismo e os equívocos de Strauss com relação à modernidade, esta em seguida será analisada a partir da obra *Jamais Fomos Modernos* do antropólogo francês Bruno Latour, a qual nos fornece melhores e mais profícuas (re)interpretações acerca da construção da modernidade, empreendida não apenas pelo filósofo político Hobbes, mas também pelo filósofo natural e físico-químico Robert Boyle. A intenção é demonstrar também, por meio da obra de Latour, os legados positivos da

modernidade, apesar de suas contradições em vista do processo de secularização do pensamento ocidental principiado no Iluminismo.

1 O que é, afinal, o *Político*?

1.1 Carl Schmitt e o seu conceito do *Político*

Para muitos autores, o surgimento dos traços distintivos do Estado contemporâneo⁴ marca também a edificação do muro que separa o indivíduo da comunidade política, divisa que estaria ainda incólume na contemporaneidade (SALGADO, 1998: item C, a).

Esse aspecto teria forjado um interessante paradoxo – um Estado apolítico, criado para não intervir em nossa liberdade e também para, ao mesmo tempo, protegê-la. Segundo Carl Schmitt, essa separação e essa angústia adviriam da incapacidade do liberalismo em lidar com a política, uma vez que este se dedicou muito mais a criticar as arbitrariedades do Estado do que a pensar nas instituições do político:

A negação do político, a qual é inerente a todo consistente individualismo, enseja necessariamente a uma prática política de desconfiança para com todas as forças políticas e formas de estado e governo concebidos, mas nunca produz por ela mesma uma teoria positiva do Estado, governo ou política. Como resultado, existe uma política [policy] liberal na forma de uma polêmica antítese contra o Estado, igreja, ou outra instituição que restrinja a liberdade individual. **Existe uma política [policy] liberal do comércio, igreja e educação, mas não absolutamente política liberal [liberal politics], apenas uma crítica liberal da política [politics]. A teoria sistemática do liberalismo concerne quase que somente na luta interna contra o poder do Estado.** (2007: pos. 1431-1445) [negrito nosso]

Para Schmitt, a negação do político advém do individualismo, este tendo como inclinação desconfiar de toda e qualquer instituição que restrinja a liberdade individual (1996a: 20-1).

Para negar o político e seu caráter polêmico, o liberalismo inclina-se, então, à neutralidade e ao pacifismo, tendo como consequência sua incapacidade de tomar decisões, principalmente nos casos de exceção. A crítica schmittiana volta-se, por conseguinte, também contra o racionalismo do pensamento liberal, o qual pressupõe um confronto livre de opiniões por meio da discussão para se encontrar a verdade. Para Schmitt, essa competição eterniza-se

⁴ É corrente na Teoria Geral do Estado compreender-se a evolução do Estado moderno conforme as seguintes etapas: originou-se como Estado Liberal; com o *welfare state*, passou a ser Estado Social; e, finalmente, com os direitos coletivos e difusos, tornou-se Estado Democrático de Direito (HORTA, 2011; STRECK, 1999: 37) ou Estado Social e Democrático de Direito (DUTRA, D. J. V., 2004).

no tempo e nunca chega a um resultado definitivo (1996a: 35). Aderindo em parte à doutrina da decisão dos filósofos de Estado católicos do século XVIII, escreve Schmitt que o

liberalismo, com suas inconseqüências e compromissos só poderia viver, segundo Donoso-Cortés, naquele curto intervalo em que fosse possível responder à pergunta “Cristo ou Barrabás?” com um pedido de adiamento ou com a implantação de uma comissão de inquérito. Esse tipo de postura não é casual, mas fundamenta-se na metafísica liberal (1996b: 127).

A indecisão e a insistência na neutralidade esconderiam as verdadeiras intenções do liberalismo, quais sejam, a prevalência dos interesses econômicos e privados, que devem ser sustentados acima de quaisquer outros. Schmitt escrevia no horizonte do seu tempo, na sua constatação acerca da inoperância e inutilidade do *Reichstag* na República de Weimar, este que, para o autor, parecia “uma enorme antecâmara diante dos gabinetes ou comissões de pessoas poderosas invisíveis” (1996a: 8-9), comissões essas cujas deliberações, no mais das vezes secretas, eram muito mais importantes do que qualquer decisão política tomada às claras pelo parlamento (1996a: 48).

A modernidade, para Schmitt, traduzia-se na luta contra tudo o que é político. Para esse objetivo caminhariam todos os conceitos e termos liberais, carregados pela proeminência dos âmbitos econômico e técnico-organizacional, os quais dissolvem, ou melhor, disfarçam, a decisão política no incremento de um Estado burocrático que se move autonomamente.

Schmitt ressentia-se do escamoteamento da decisão política, que teria sido vulgarizada pelo direito liberal. “[T]odas as tendências do desenvolvimento do moderno Estado de direito são no sentido de eliminar o soberano” (SCHMITT, 1996b: 88), pois, para o liberalismo, “[q]uem deve deter o poder é o direito, não o Estado” (SCHMITT, 1996b: 100) nem o soberano.

Aqui reside também a crítica schmittiana ao formalismo vazio do sistema jurídico liberal, cujo funcionalismo seria “desprovido de objeto e de referência” (SCHMITT, 2007c: 9), tornando equivalentes legitimidade e legalidade. O Estado Legiferante Parlamentar teria substituído a legitimidade do monarca e da vontade popular pela legitimidade da lei racional, a lei como *Ratio* (razão) “universal” (em oposição à *mera voluntas*), que é, hoje, a base do pensamento constitucional, pois é a resposta do liberalismo para a clássica pergunta: quem é o soberano, a lei impessoal ou o rei pessoal? (SCHMITT, 1996a: 41).

Nicola Matteucci demonstra não endossar as conclusões de Schmitt e, ao discorrer sobre o liberalismo, sustenta que o fundamento do Estado liberal seria, em última análise, a liberdade política, natural e positivamente conflituosa, que se manifesta pela representação parlamentar (partidos políticos) e pela atividade crítica e participativa da sociedade civil (mercado, opinião pública, associações etc.):

Contra todas as possíveis formas de Estado absoluto, o Liberalismo, ao nível da organização social e constitucional da convivência, sempre estimulou, como instrumentos de inovação e transformação social, as instituições representativas (isto é, a liberdade política, mediante a participação indireta dos cidadãos na vida política e a responsabilidade do Governo diante das assembleias e/ou dos eleitores) e a autonomia da sociedade civil como autogoverno local e associativo ou como espaço econômico (mercado) e cultural (opinião pública) no interior do Estado não diretamente governado por ele. (2004: 701)

A partir deste impasse acerca do que seria de fato o ‘político’ (para o liberalismo e para qualquer outra tradição), resta a pergunta: haveria o político puro?

Já no questionamento sobre se seria possível falarmos de uma natureza “intrínseca”, “pura” ou “científica” do agir político, podemos notar o modo moderno de conhecer o mundo social inaugurado por Maquiavel e Hobbes quando separaram a ética da política no século XVI. Daí por diante, fomos apresentados a conceitos ainda mais “descritivos” ou “sociológicos” do político (BOBBIO, 2004: 957-9), cuja tradição foi aprofundada pelo próprio Carl Schmitt.

Criticando a solução weberiana⁵, Carl Schmitt vai dizer que “o conceito de Estado pressupõe o de política” (2007b: pos. 781), e não o contrário. Parte então Schmitt em busca da realidade concreta do político⁶. Depois de afastar os conceitos tradicionais de política – principalmente aqueles que defendem certa sinonímia ou relação entre Estado e política⁷ – o autor germânico, como visto, procurou precisar o essencialmente político numa

⁵ Da sociologia de Max Weber retira-se que a política é “o conjunto de esforços feitos com vistas a participar do poder ou influenciar a divisão do poder, seja entre Estados, seja no interior de um único Estado” (2004: 55). Para Weber, a política determina-se pelo produto do seu agir, ou seja, pelo Estado, cuja definição cunhada pelo sociólogo alemão hoje é clássica: “uma comunidade humana que, dentro dos limites de determinado território [...] reivindica o monopólio do uso legítimo da violência física” (2004: 56).

⁶ Para Schmitt, “a preocupação aqui não é com abstrações ou com ideais normativos, mas com a inerente realidade e a real possibilidade de tal distinção [*i.e.*, a distinção entre ‘amigo e inimigo’]” (2007, pos. 896).

⁷ Escreve Schmitt que “[de] um jeito ou de outro, o ‘político’ é geralmente justaposto a ‘Estado’ ou ao menos colocado em relação com ele. O Estado assim aparece como algo político, o político como algo pertencente ao Estado – obviamente um círculo insatisfatório”. (2007: pos. 792). Portanto, para Schmitt, o político e o Estado não se confundem, sendo o segundo (o principal) instrumento do primeiro.

distinção última, qual seja, a relação antitética ‘amigo-inimigo’ (SCHMITT, 2007b: pos. 870 a 976).

Exatamente por essa razão é que, para Schmitt, a política (e não o direito) funda o Estado, cujo soberano é aquele quem decide sobre o caos e sobre o Estado de exceção. Nas palavras do próprio autor, “[é] nisso que reside a essência da soberania estatal que, portanto, define-se corretamente não como um monopólio da força ou do domínio, mas, juridicamente, como um monopólio da decisão (...)” (SCHMITT, 1996b: 93). Mas eis que temos a pergunta: qual decisão? Qual seria seu conteúdo?

Para Schmitt, a decisão política não possui nenhum conteúdo, sendo seu único fundamento a democracia, cuja concepção schmittiana tem pouco a ver com aquela corrente em nossos dias. Para Schmitt, a democracia tem como elemento fundamental não a concepção liberal de participação (indireta) no poder e na produção legislativa baseada em uma igualdade humana universal, mas sim identidade entre soberano e súditos. Schmitt não acreditava em uma igualdade humana universal (conceito de um liberalismo individualista-humanitário), pois esta, para o autor germânico, concretamente se demonstra impossível, além de ser injusta (se levada a sério), pois privaria as pessoas de suas particularidades e abriria espaço para outros âmbitos sociais dominarem a esfera política. Schmitt coloca na conta de Rousseau essa confusão entre igualdade identitária e igualdade humana universal presente na democracia moderna – muito embora tenha afirmado que, não obstante o erro, o filósofo genebrino teria corretamente compreendido que o verdadeiro Estado “só existe ali, onde o povo é tão homogêneo, que a unanimidade passa essencialmente a predominar” (1996a: 14). Em razão dessa confusão, abertas estariam as portas para a dominação exercida pela economia, que, ao cabo, é a responsável pelo surgimento de desigualdades muito mais substanciais (SCHMITT, 1996a: 13). Por esses motivos, Schmitt defende que a democracia só pode ser identitária ou homogênea, ou seja, aquela manifestada pela igualdade entre governantes e governados, porquanto “a força política de uma democracia se evidencia quando mantém à distância ou afasta tudo o que é estranho e diferente, o que ameaça a homogeneidade” (1996a, p. 10). Assim, tem-se que, para Schmitt, ditadura e democracia não seriam conceitos contraditórios; pelo contrário, nada impediria que houvesse uma ditadura na qual predominasse uma identificação democrática entre o ditador e o povo (1996a: 29).

Bem entendidos os conceitos schmittianos, resta saber a verdade sobre assertiva de Schmitt de que o liberalismo seria apolítico. À frente, faremos essa avaliação em duas frentes: primeiro, por meio da discussão em torno da suposta morte da política na contemporaneidade; segundo, e mais importante, lançando-se mão da percuciente análise de Leo Strauss acerca do antiliberalismo schmittiano e, também, do próprio liberalismo.

1.2 O Estado Contemporâneo e o *Político*: vivemos o fim da política?

Vários pensadores à esquerda na atualidade entendem que vivemos em uma era na qual não existe mais espaço para a política democrática, uma era de apatia e de esvaziamento do ideal de soberania popular.

Como exposto, para Schmitt e Mouffe, o suposto fim da política na atualidade teria explicação no ainda prevalente pensamento liberal, cujo individualismo é avesso ao político desde as origens do liberalismo. Mas qual a verdade dessa explicação, sob o ângulo do desenvolvimento do Estado ocidental no século XX? São várias as explicações deste suposto fenômeno, as quais variam conforme as inclinações ideológicas dos seus intérpretes.

Para Gustavo Gozzi, a origem da crise política atual é encontrada na complexidade da sociedade contemporânea, na qual se entrecruzam os monopólios empresariais, o capitalismo de Estado e o Estado social.

A diversificação do capital em setores monopólicos passou a reclamar intervenções legislativas *ad hoc* (ao contrário do capitalismo clássico do *laissez-faire*), as quais inviáveis de serem implementadas pelas elites econômicas em um Poder Legislativo agora também formado por grupos políticos vinculados aos trabalhadores. Daí para a frente houve um esvaziamento progressivo da função jurídica legislativa, a qual foi transferida para o Poder Executivo, bem como um incremento “de uma organização corporativa de poder, baseada na crescente funcionalização das *agencies* da administração, tendo em vista os diversos setores do capital” (GOZZI, 2004: 402).

De outro lado, a “multiplicação das aspirações” passou a exigir intervenções do Estado nos campos econômico e social cada vez mais constantes, diversificadas e voltadas à realização de resultados, impossibilitando uma planificação global da economia e o atendimento de todas as demandas e necessidades sociais (crise fiscal) (GOZZI, 2004: 405-6).

Em resumo:

A economização e a socialização do Estado acabam na privatização do seu aparelho ou administração, expressa na forma de uma crescente autonomia em relação ao poder do Parlamento e na subordinação a grupos específicos de interesse. (GOZZI, 2004: 405-6) [itálicos no original]

Para a solução dos problemas advindos da *economização* e da *socialização*, o Estado atual tenta reduzir a complexidade do sistema social pela criação de procedimentos para a intervenção do poder político (procedimentos eleitoral, legislativo, administrativo e judiciário), de maneira que, para Gozzi (com amparo na teoria funcional-estruturalista de Niklas Luhmann), não haveria, portanto, uma crise de representação política, mas um *déficit* de reflexividade, pois o que é decisivo no sistema político hoje é o conhecimento das normas que regulam os procedimentos (2004: 408).

Por conseguinte, a democracia seria sacrificada em razão da complexidade e da necessidade da redução desta mesma complexidade por meio da criação de diversos procedimentos político-administrativos (GOZZI, 2004: 408).

Nesta ordem de ideias, a fragmentação da sociedade e do Estado exige, para Gozzi, que o sistema político passe, então, a assumir a função de tutela da Constituição, esta incumbida de produzir consensos sociais.

Entende Joaquim Carlos Salgado, por sua vez, que a política foi subtraída à realidade estatal atual quando da separação entre sociedade civil e Estado operada pelo Estado liberal (SALGADO, 1998: item C, a).

Entendendo que o ambiente de produção do econômico é a própria sociedade civil, esta, para Salgado, fez surgir o Estado poiético, o qual instrumentaliza o homem em nome da técnica econômica e não possui nenhum compromisso com a política.

Nas próprias palavras de Salgado:

No Estado poiético, o produto do fazer é o econômico, que nenhum compromisso tem com o ético, e procura, com a aparência de cientificidade, subjugar o político, o jurídico e o social.

(...)

Cria-se, então, no Estado, um corpo burotecnocrata que passa a exercer a soberania, com total sujeição do político e do jurídico em nome do corpus econômico da sociedade civil (SALGADO, 1998: item C, a).

Pensamento semelhante traça Zygmunt Bauman, para quem a modernidade e o mercado deixaram os seres humanos à mercê de sua própria sorte, possuidores apenas de uma “individualidade privatizada”, de discussões meramente particulares, de opções de produtos e serviços, a “liberdade negativa”, reduzindo assim qualquer espaço para discussão coletiva ou pública dos problemas e medos sociais (BAUMAN, 2000: 62-84).

Escreve Bauman:

O recuo ou a autolimitação do Estado tem como efeito mais destacado uma maior exposição dos optantes tanto ao impacto coercitivo (agendador) como doutrinador (codificador) de forças essencialmente não políticas, primordialmente aquelas associadas aos mercados financeiro e de consumo.

(...) Uma tendência marcante do nosso tempo é a crescente *separação entre poder e política*: o verdadeiro poder, capaz de determinar a extensão das opções práticas, *flui* e, graças à sua mobilidade cada vez menos restringida, tornou-se virtualmente global, ou melhor, extraterritorial. Todas as instituições políticas existentes (elegíveis, representativas) continuam até aqui teimosamente locais, praticamente *glabae adscripti*. (BAUMAN, 2000: 80) [itálicos no original]

Discorrendo sobre o Liberalismo, Matteucci reflete que a crise atual da política deita razão em uma evolução histórica própria do Estado, cuja marcha ocorreu menos por conta da interferência de uma ideologia específica do que em razão de uma lógica interna de conservação do poder, quase como um retorno ao absolutismo:

A pergunta é: este Estado contemporâneo permite ainda uma possível manifestação pública e não apenas privada das necessidades morais e espirituais do homem, ou, ao contrário, procura uma concentração crescente em si próprio, não apenas de poder político (como o Estado absoluto), e sim também de poder moral-intelectual (mediante os *mass media*), bem como de poder econômico (mediante a planificação), tornando-se desta forma nada mais do que o aperfeiçoamento ou a lógica conclusão do antigo absolutismo? (MATTEUCCI, 2004: 700) [itálico no original]

Respondendo a esta indagação mais adiante, o autor argumenta, porém, que a *luta contra a pobreza* (a defesa da liberdade positiva pelas ideais sociais, traduzida na figura do *Welfare State*) que, em verdade, fez desaparecer o mercado, a opinião pública e, principalmente, a distinção absolutamente necessária entre Estado (política) e sociedade civil

(economia)⁸ – o Estado interferindo constantemente na sociedade civil -, produzindo, em consequência, indivíduos apáticos politicamente (MATTEUCCI, 2004: 703-4).

A afirmação de Matteucci de que a luta contra a pobreza produziu um Estado burocrático-administrativo e cidadãos apáticos politicamente possui muita razão, porém não conta toda a história. Em vista das posições analisadas acima, umas mais à esquerda e outras mais à direita, calha aproveitarmos o mote de Matteucci e nos perguntar se foram o socialismo e a democracia (somente eles) que teriam “extinguido” a política, ou se, desde o nascedouro do Estado contemporâneo (liberal), já havia alguma porta que permitia o acesso à “questão social”, isto é, à política – que então “sabotaria” a si mesma, como afirmam vários autores liberais.

Dito de outro modo, entender se realmente existiu desde o nascedouro o ideal do “Estado liberal puro” (sem política) pode-nos ser útil para respondermos à afirmação de Schmitt. Matteucci não se dá conta desse questionamento quando se lembra do desafio imposto ao liberalismo pelo socialismo:

O pensamento político liberal, atualmente, tem consciência de que, para responder ao desafio do socialismo, tem que optar entre o Estado assistencial, forma modificada do velho “Estado policial”, que atribui a tarefa de concretizar o bem-estar ou as finalidades sociais a máquinas burocráticas, assumindo, de tal forma, em relação aos cidadãos, uma atitude paternalista, e o Estado reduzido, que responsabiliza os indivíduos – singular e coletivamente – mediante o livre mercado. (2004: 704)

⁸ Sob o ponto de vista histórico, e tendo como foco a sociedade civil, das várias posições liberais, Matteucci sustenta que a concepção “política” (digamos assim, em oposição à concepção liberal na economia) triunfante após a Revolução Industrial foi a *associacionista*, de origem inglesa, calcada na *prevalência da sociedade como espaço de manifestação da liberdade individual em contraposição ao Governo*. Escreve Matteucci, apoiado em Alexis de Tocqueville: **“Onde, como na Inglaterra, a sociedade veio se libertando, desde o século XVII, autonomamente, da estrutura corporativista, o indivíduo se apresenta “naturalmente” inserido na sociedade, e este espaço de liberdade individual é sempre visto como contraposição ao Governo, considerado um mal necessário.** Onde, como na França, a sociedade mantém sua estrutura corporativista, a revolução, de libertar o indivíduo, apela para o Estado, portador da soberania popular, de tal forma que é rejeitada toda e qualquer mediação entre o indivíduo e o Estado. Onde, como na Alemanha, uma sociedade estruturada em classes demonstra ainda uma notável vitalidade, o Liberalismo apresenta uma concepção orgânica do Estado que mantém – nem dividida, nem contraposta, e sim como seu momento primeiro e necessário – a sociedade civil, de quem se apresenta como verdade manifesta. **Destas três posições – associacionista, individualista e orgânica - , após a Revolução Industrial prevaleceu – conforme Tocqueville – a primeira (...)**” (2004: 689) [negritos nossos]. Considerando então que o ‘governo é um mal necessário’, sua limitação, fundada em uma ordem jurídica constitucional (*rule of law*), é a condição *sine qua non* do Estado liberal (GRAY, 1995: 23, 71). Sob esta análise, poder-se-ia dizer que a concepção liberal *triumfante* possui um ideal de política minimalista, que se manifestaria somente indiretamente, sempre mediado, seja por partidos políticos, por associações ou pelo próprio mercado, todos, em tese, representados no parlamento. Para uma interpretação liberal, tal espaço – longe do Estado – de movimentação da sociedade civil é, com efeito, essencial à própria sobrevivência da política, tendo em vista o risco do totalitarismo, ou seja, a confusão entre sociedade e Estado.

Mas o que seria então o Estado reduzido, o Estado essencialmente ‘liberal’? Para Pierre Rosanvallon (1997), a alternativa liberal (clássica) não responde completamente à pergunta, pois ela não possui uma definição precisa de Estado mínimo, ou da medida exata da extensão estatal. Diminuindo-se o Estado e voltando-se à sua função clássica protetiva, ficam ainda incólumes os fatores que autorizam novamente a sua expansão, pois a criação da entidade estatal teve justamente como finalidade garantir a segurança dos indivíduos, protegendo-os de toda sorte de medos e/ou riscos.

Rejeitando boa parte da crítica liberal clássica, a qual afirma sua superioridade na crítica ao “excesso” de Estado, este como redutor das potencialidades “naturais” de eficácia e justiça do mercado, Rosanvallon vai dizer que o liberalismo não consegue fundar uma teoria do Estado liberal (1997: 49).

Citando quatro autores clássicos do liberalismo (Smith, Bentham, Burke e Humboldt), Rosanvallon demonstra que nenhum deles logrou formular uma teoria do Estado mínimo liberal, pois, invariavelmente, acabaram por conceber funções interventivas do Estado no mercado. Assim, a contradição básica dos liberais seria a adoção, para construção do Estado mínimo, de um paradigma estatal ainda calcado na política: o Estado-protetor, redistribuidor da segurança (segurança contra todos os tipos de intempéries). Porém, os objetivos da política são infinitos e acabam por legitimar outras funções estatais que não apenas a segurança (ROSANVALLON, 1997: 47-61).

Até um liberal, como o filósofo inglês John Gray, concorda que não existe, nas doutrinas dos pensadores liberais clássicos, uma defesa do estado mínimo, mas, sim, uma defesa do governo limitado, encarregado de outras funções além da mera proteção dos direitos de liberdade ou da garantia da justiça:

Novamente, Adam Smith e outros liberais escoceses clássicos permitiam uma gama de atividades governamentais nas vidas social e econômica – no caso de Smith, suporte à escola pública e provisões de utilidade pública de vários tipos – as quais seriam dificilmente justificadas sob a estrita construção do *laissez-faire*. (GRAY, 1995: 72)

E concluiu que de fato é impossível definir o que seja o *laissez-faire*, mesmo levando-se em consideração uma das propostas mais libertárias já realizadas, a de Robert Nozick, em *Anarquia, Estado e Utopia*. Considerando que, em Nozick, o direito à propriedade é inviolável e o mais fundamental dos direitos (o ser humano é proprietário de si

próprio, de seu corpo, de seus talentos e das capacidades e dos bens naturais adquiridos ou transformados por meio de seu trabalho), Gray afirma que a teoria do estado mínimo do filósofo político norte-americano é insustentável, porquanto Nozick acaba, contraditoriamente, admitindo uma taxaço da propriedade⁹ para sustentar as funções necessárias para a proteção dessa mesma propriedade (proteção contra a força, o roubo e a fraude, bem como garantia de aplicação e cumprimento dos contratos):

O fracasso inevitável do estatismo mínimo é manifestado, no relato de Nozick, na proposta de que os indivíduos sejam compensados pela perda do direito lockeano no estado-de-natureza de punir violações dos seus próprios direitos pela prestação de funções de proteção estatal de direitos - uma proposta que se funda sobre o fato de que esta transferência de direito não pode ser consentida, e, para aqueles que não tenham consentido, envolve uma restrição dos direitos que, dentro da teoria de Nozick, são tratados como imensamente caros. (GRAY, 1995: 73)

Considerando que talvez seja difícil definir qual seria essa essência do Estado liberal, poder-se-ia então entender esse ponto na apreensão do desenvolvimento não linear entre liberalismo e democracia, a qual também nos demonstra que a “questão social” foi inevitável para o pensamento liberal (GOZZI, 2004: 401-3; MATTEUCCI, 2004: 689)¹⁰.

É certo que muitos autores liberais sustentam a superioridade da economia de mercado livre na distribuição de bens diversos – o que a história demonstrou ser correto –, “justa” em sua despreocupação quanto aos resultados obtidos – o que é absolutamente questionável, principalmente quando consideramos uma distribuição desigual de bens e direitos e a perpetuação dessas distorções por gerações –, e que muitas das graves distorções na economia e a desigualdade social – verificadas principalmente em países em desenvolvimento ou pobres – indicam menos a supremacia do mercado do que as interferências equivocadas do Estado ou a existência de estruturas pré-capitalistas (o que também é correto) (SEN, 2000: 146).

⁹ Conforme aponta Gray (1995: 73), Nozick entende que a taxaço da propriedade é um roubo ou uma maneira de se impor um trabalho forçado ao indivíduo.

¹⁰ Sobre a assunção da democracia pelos Estados ocidentais, escreve o historiador marxista Eric Hobsbawm, em contraponto, que: “Em outras palavras, os políticos cediam às agitações e à pressão popular ou aos cálculos baseados nos conflitos políticos domésticos. Em ambos os casos, temiam as conseqüências daquilo que Disraeli chamara “salto no escuro”, e que poderiam ser imprevisíveis. Com certeza, as agitações socialistas da década de 1890 e as repercussões diretas ou indiretas da primeira Revolução Russa aceleraram a democratização. Contudo, qualquer que fosse o modo pelo qual esta avançava, entre 1890 e 1914 a maioria dos Estados ocidentais havia resignado ao inevitável: a política democrática não podia ser mais protelada. Daí em diante, o problema era manipulá-la” (2002: 128).

Todavia, desde Adam Smith, há, no seio do liberalismo, a consciência da necessidade de interferência estatal (política, portanto) nos mercados – que não funcionam “perfeitamente”, como lembra Amartya Sen (2000: 145-54)¹¹ –, assertiva que aponta novamente para a existência de uma porta de entrada na economia para o debate de questões de cunho eminentemente político. Por conseguinte, o desenvolvimento histórico do Estado exposto acima nos demonstra um movimento pendular no projeto político da modernidade: ora se inclina para um Estado protetor das liberdades negativas, visando à proteção da autonomia individual (a liberdade dos modernos), ora se inclina para a política, visando à promoção da liberdade positiva, a virtude cívica e republicana (a liberdade dos antigos). Em suma, esses dois movimentos, se isoladamente levados às últimas consequências, podem ensejar a retração da política, não sendo possível afirmar peremptoriamente, e sob este ponto de vista, que essencialmente o liberalismo tenderia a negar a política.

1.3 O político “puro” existe de fato? A crítica de Leo Strauss ao *Político* de Carl Schmitt

No texto *The Age of Neutralizations and Depoliticizations*, Schmitt traça um panorama dos últimos quatro séculos da história europeia anteriores ao século XX. Em cada um desses séculos ou estágios, um “domínio” intelectual específico, pretensamente neutro ou consensual, apto a resolver as querelas sociais, centralizou a existência espiritual humana: o século XVI foi o da teologia, o XVII o da metafísica, o XVIII o do humanitarismo-moral e o XIX o do econômico.

A mudança de um estágio para o outro não representa uma teoria geral da dominação cultural ou intelectual na história, muito menos se traduz em uma lei histórico-filosófica ou uma regra de progresso contínuo ou de regresso da humanidade. Para Schmitt, trata-se apenas de uma constatação factual (2007a: pos. 1842-1854) a qual demonstrava uma tendência na Europa, em cada um dos estágios, de se buscar a neutralidade e a despolitização da vida espiritual, tendência que havia culminado na fé na tecnologia do século XX (2007a: pos. 1944). Como visto anteriormente, para Schmitt esta neutralização – ou a busca de uma concepção única de verdade que pudesse eliminar todas as disputas e polêmicas – foi levada a cabo principalmente pelo liberalismo e por seu positivismo jurídico.

¹¹ Afirma Sen que “[n]ão se está negando aqui que os mercados às vezes podem ser contraproducentes (como salientou o próprio Adam Smith ao defender a necessidade de controle do mercado financeiro), e há fortes argumentos em favor da regulamentação em alguns casos” (2000: 41). Note-se, ainda, que, para se combater práticas monopolistas, o economista indiano sustenta não apenas a necessidade de mais liberdade econômica, mas também de mais liberdade política (discussão pública e de decisões participativas) (2000: 148).

No entanto, qual a correção dessa conclusão quando se percebe, ao final, que o que Schmitt procurou aprofundar foi o próprio espírito secular da modernidade? Qual o sentido de se criticar o formalismo vazio do liberalismo, opondo-lhe a decisão política pura e simples, independentemente de seu conteúdo? Muito embora tenha insistido no caráter existencial e imanente do político, Schmitt não consegue evitar essa e outras armadilhas lógicas, como muito bem registra Leo Strauss. Em 1932, Strauss escreveu um importante ensaio crítico sobre o texto de Schmitt *The Concept of the Political*. Neste ensaio, intitulado *Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political*, Strauss sustenta, em síntese, que Schmitt não conseguiu fugir do paradigma liberal, já que, na tentativa de criticar o liberalismo por este supostamente negar o político, Schmitt utiliza-se dos parâmetros do próprio fundador da tradição liberal: Hobbes.

Strauss escreve, ainda, que a tese básica de Schmitt é totalmente dependente do próprio liberalismo e do horizonte do seu criador. Se a era do liberalismo chegava ao fim, como afirmava Schmitt, ou seja, se a “era das neutralizações e das despolitizações” apresentava-se implausível, então a única coisa que restava era a afirmação do político. Porém, apesar de todos os reveses, o liberalismo ainda não havia sido substituído por outro sistema na Europa, o que obrigava Schmitt a lutar contra o liberalismo usando de seus próprios elementos de pensamento, empreitada de caráter assumidamente provisório (STRAUSS, 2007: pos. 2108). Escreve Strauss que:

Schmitt retorna, ao contrário do liberalismo, ao seu autor, Hobbes, a fim de combater as raízes do liberalismo presente na negação expressa do estado de natureza por Hobbes. Enquanto Hobbes em um mundo não liberal realiza a fundação do liberalismo, Schmitt em um mundo liberal encarrega-se da crítica ao liberalismo. (2007: pos. 2240)

Sabemos que, em Schmitt, o estado de natureza é permanente e invencível – diferentemente da tentativa de Hobbes em eliminá-lo com a criação do Leviatã. E é invencível, porquanto os homens são seres “perigosos”, não em um sentido moral, mas em um sentido empírico e inocente, em razão dos naturais impulsos e instintos humanos, os quais, nada obstante, podem ser controlados por meio da educação (STRAUSS, 2007: pos. 2351)¹². Exatamente por essa razão, tem-se que, para Schmitt, a última questão a ser resolvida

¹² Strauss traduz o horizonte dos limites desta educação imaginado por Schmitt, se “(...) muito estreitos, como os determinados pelo próprio Hobbes, que, portanto, tornava-se um adepto da monarquia absoluta; ou limites mais amplos como aqueles do liberalismo; ou se alguém imagina educação como capaz de qualquer coisa, como imagina o anarquismo” (2007: pos. 2351). Não há dúvida que Schmitt, quando defende a necessidade de dominação, como se verá, aproxima-se mais do parâmetro autoritário hobbesiano.

não é, fundamentalmente, a da possibilidade de se extinguir ou não o político, mas, sim, a da necessidade ou não de governo, de soberanos e súditos, de dominantes e dominados. Assim conclui Strauss:

[para Schmitt] A questão da periculosidade ou da não periculosidade humana assim surge em vista da questão se o governo dos homens sobre os homens é, ou deveria ser, necessário ou supérfluo. **Por consequência, periculosidade significa necessidade de dominação.** E a última luta ocorre não entre belicosidade e pacifismo (ou nacionalismo e internacionalismo), mas entre “teorias autoritárias e anarquistas”. (idem, pos. 2329) [grifo nosso]

Muito embora a oposição entre bom e mau se torne, assim, supérflua em um sentido moral, e o caráter do político se traduza em algo puramente empírico, a afirmação de Schmitt de que o núcleo da ideia política é a “decisão moral exigente” (1996b: 130) parece também contradizer todo o próprio empreendimento schmittiano (STRAUSS, 2007: pos. 2362). A intenção de Schmitt em afirmar a inexorabilidade do político, a possibilidade da morte física sempre à espreita, é a de afirmar a “seriedade da vida”, coisa de que os liberais se esquecem, quando buscam acordos “a todo custo”, abandonando-se a questão acerca do que é certo e concentrando-se apenas nos ‘meios’. Porém, tal “[a] afirmação do político é, em última análise, nada mais do que a afirmação da moral” (STRAUSS. 2007: pos. 2383).

Por essa razão, também é que Strauss assevera que Schmitt não consegue evitar o horizonte do liberalismo, já que a afirmação do político possui o mesmo resultado que a neutralidade liberal. Aquele que afirma o político, “a seriedade da vida”, a antítese ‘amigo-inimigo’, em exaltação à exceção, respeitando todos os que desejam lutar, independentemente por qual motivo lutam, é tão tolerante quanto o liberal. Strauss escreve:

Enquanto o liberal respeita e tolera todas as convicções “honestas” desde que elas meramente reconheçam a ordem jurídica, a paz, como sacrossanta, aquele que afirma o político como tal respeita e tolera todas as convicções “sérias”, quais sejam, todas as decisões orientadas para a real possibilidade de guerra. Assim a afirmação do político como tal prova ser um liberalismo com uma polaridade oposta. (2007: pos. 2449-2460).

No entanto, ao final, Strauss revela que a crítica schmittiana ao liberalismo não passa de um disfarce, já que o verdadeiro inimigo de Schmitt é o socialismo anarquista ateu, que se apropriou do espírito moderno da tecnicidade (2007: pos. 2460-72). Conclui, então, que tal crítica de Schmitt ao liberalismo, feita no horizonte do próprio liberalismo, o horizonte de Hobbes, é propositalmente incompleta e provisória; assim, se quisermos

realmente fazer uma crítica à tradição liberal, devemos fazê-la voltando-nos contra Hobbes, e não o utilizando como base de apoio (STRAUSS, 2007: pos. 2483).

Strauss acerta ao afirmar que, ao procurar uma essência natural do político, Schmitt parece cair na armadilha de se estabelecer um entendimento empírico acerca da natureza do político, cuja confusão com uma pretensão moral, a “decisão moral exigente”, mesmo que tal decisão não tenha nada além de uma afirmação da relação entre dominante e dominados, fundada na identidade entre ambos, diante do estado de exceção, revela-se absolutamente problemática.

Em adição, correto também Strauss ao demonstrar que Schmitt, ao afirmar a natureza “real” do político, contradiz sua afirmação de que todos os conceitos políticos possuem um “significado polêmico”, extraído da situação concreta de determinado momento histórico (2007: pos. 2472-83). Se assim o é, sua própria teoria é algo “polêmica”, pelo que então é autocontraditória. Assim, parece impossível a qualquer decisionismo não se escorar em alguma proposição com pretensão “científica” ou “verdadeira”.

Nada obstante, Strauss erra ao afirmar que a crítica ao liberalismo deveria se voltar *simplesmente* contra Hobbes. Hobbes é usado por Schmitt para que o liberalismo critique a si próprio (aqui está a estratégia de Schmitt), mas Hobbes é mais o fundador do positivismo do que do liberalismo¹³.

Lembrando que o liberalismo contemporâneo proclama os direitos humanos como direitos *morais*¹⁴ (Rawls e Dworkin, influenciados por Kant), em certa oposição ao positivismo estatal, não podemos colocar a suposta negação liberal do fenômeno político absolutamente na conta de Hobbes, mas na tradição de cuja fonte bebe o positivismo

¹³ Gray, discorrendo sobre Spinoza e Hobbes, escreve que esses autores são antes precursores do liberalismo do que liberais, uma vez que não compartilhavam a fé ou a ilusão liberal de que liberdade e razão poderiam ser a regra entre os homens (1995: 12). Mais à frente, analisando o conceito de liberdade negativa, Gray afirma que Hobbes seria um “individualista e um autoritário e nunca um liberal” (1995: 56). Registre-se também que Hobbes se colocou como um defensor do rei Carlos I na década de 1640, quando a Inglaterra estava ameaçada por uma revolução com ares liberais, comandada pelo ‘parlamentarista’ protestante Oliver Cromwell (MONTEIRO, 1999: 7). Dita revolução só vingaria mesmos anos mais tarde, em 1688-1689, com a imposição da *Bill of Rights* pela Revolução Gloriosa, cuja legitimidade foi dada por Locke, este de fato um “liberal puro sangue”, “a quem coube o papel de ideólogo do novo regime e de justificador daquela profunda ruptura institucional” (HORTA, 2011: 69).

¹⁴ Lembremos que, não obstante Hobbes admitir o direito de resistência (1997, p. 115, 175), seu conteúdo moral é *quase* inexistente, flertando com o despotismo: “O cargo do soberano (seja ele um monarca ou uma assembléia) consiste no objetivo para o qual lhe foi confiado o soberano poder, nomeadamente a obtenção da segurança do povo, ao qual está obrigado pela lei de natureza e do qual tem de prestar contas a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele” (1997: 251).

hobbesiano, qual seja, a do ideal de racionalidade iluminista, da qual também derivaria anos depois até mesmo o marxismo. O próprio Schmitt, com alguma dose de vacilação, dá a entender isso quando exalta o uso irracional do emprego da força contra o racionalismo absoluto do jacobinismo filosófico (cuja tradição é resgatada pelos marxistas), contra o racionalismo relativo do liberalismo e contra o irracionalismo anarquista. (1996a: 61).

É certo que Strauss, anos mais tarde, demonstrou acreditar que Schmitt, em verdade, buscava uma perspectiva absolutamente amoral da política, sendo o uso de Hobbes, por Schmitt, apenas um subterfúgio, digamos, estratégico¹⁵. Segundo Robert Howse (1998: 70-72), Strauss não conseguiu perceber, na época em que escreveu *Notes on The Concept of the Political*, o maquiavelismo de Schmitt, pois foi somente quando escreveu *Direito Natural e História*¹⁶ que se deu conta de que foi Maquiavel, e não Hobbes, o verdadeiro fundador da filosofia política moderna (fato sobre o qual Schmitt já estaria ciente). Nas palavras de Howse:

Schmitt adiciona ao maquiavelismo uma dimensão cristã secularizada – a demanda de probidade, de coragem intelectual e moral (não apenas física). O núcleo de Teologia Política não é um retorno à Cidade de Deus, mas, isso deve ser ressaltado, a tradução última de categorias transcendentais em imanentes ou em puramente humanas, de acordo com os requisitos da era democrática. (1998: 72)

Exatamente por esse motivo é que Schmitt, no fundo, sabia que o liberalismo não nega o político (especialmente o “liberalismo” de Hobbes), mas, antes, disfarça suas pretensões políticas, as quais voltadas à proteção da segurança e ao cultivo da individualidade (HOWSE, 1998: 70; STRAUSS, 2007). Como veremos mais à frente, Hobbes, não obstante um modernista, apela para uma pretensa natureza humana e seu desejo de paz e proteção para fundar o seu Leviatã, algo diferente da ciência política absolutamente amoral e secular de Maquiavel.

Strauss, no entanto, apesar desta correção, não atinge a compreensão do substrato racionalista-cientificista mais amplo da filosofia política moderna inaugurada por Maquiavel e Hobbes – e que não podemos, repito, confundir com o próprio liberalismo –, pois, apesar de tratar a ciência política hobbesiana como uma revolução (catastrófica, diga-

¹⁵ Para Howse, o “disfarce” de Schmitt é compreensível, pois este achava que era melhor se apresentar como um discípulo de Hobbes (considerado, à época, como um verdadeiro “cientista” da política) do que como um discípulo de Maquiavel (1998: 70).

¹⁶ Note-se que Strong chega a afirmar que *Direito Natural e História* é “um livro explicitamente sobre o liberalismo e não sobre Sócrates” (2009, pos. 163).

se), dá a entender que seus fundamentos foram erigidos apenas em virtude de uma reordenação de teorias físicas clássicas, o que é um equívoco, se levarmos em conta as influências muito mais recentes de Hobbes, como à frente se verá¹⁷.

Por todas essas razões, portanto, temos que a crítica schmittiana (e também a de Strauss) deve ser compreendida não apenas em sua contrariedade ao liberalismo, mas, principal e fundamentalmente, ao racionalismo iluminista. Se alguém desejar criticar verdadeiramente o liberalismo em suas bases filosóficas, deve se voltar não *apenas* contra Hobbes ou Maquiavel, mas, antes e mais profundamente, contra o ideal de racionalidade iluminista, que não se confunde com o próprio liberalismo.

Em *Teologia Política*, Schmitt afirmou que “todos os conceitos expressivos da moderna doutrina de Estado são conceitos teológicos secularizados” (1996b: 109), com os quais ainda se persegue uma concepção de imanência, porém agora sem a presença divina. No racionalismo iluminista, o soberano indicado por Deus foi substituído pela metafísica do direito natural, que passou a ser revelado pelo legislador. Mais tarde, esse racionalismo ensejou a compreensão de que a validade de uma norma jurídica só pode ser extraída das leis da natureza reveladas pela ciência, possuindo então generalidade, abstração e imanência, com o que a máquina estatal passou a funcionar sozinha. O positivismo é uma expressão desse tempo, sendo lapidar o fato de Schmitt acusar Kelsen de “entender a democracia como a expressão de uma cientificidade relativa e impessoal” (1996b: 118).

O deísmo daí advindo, escreve Schmitt, foi a ponte para o desenvolvimento de teses ateístas radicais, como as anarquistas, que chegaram a afirmar, com Proudhon, “que a humanidade deveria assumir o lugar de Deus” (1996b: 119). Até o momento, não fomos capazes de tomar o lugar do criador (se entendermos que Ele de fato existe), e a busca da fundação da vida espiritual (do direito, da política e da moral) demonstra ser um paradoxo insolúvel, fato que deita raízes na secularização inexorável da vida, fenômeno anterior à Reforma e ao liberalismo e que nos conduz, inevitavelmente, ao perfeito entendimento do fenômeno da afirmação do indivíduo no mundo (SOUSA, 2001: 51).

¹⁷ Escreve Strauss que Hobbes teve como parte dos fundamentos de sua filosofia a física de Demócrito, de Epicuro e de Platão. Nas palavras de Strauss: “para compreendermos a filosofia política de Hobbes, não devemos perder de vista a sua filosofia natural, que pertence a um tipo classicamente representado pelas doutrinas físicas de Demócrito e de Epicuro” (...). Por ser ao mesmo tempo matemática e materialista-mecanicista, a filosofia natural de Hobbes é uma combinação da física platônica com a física epicurista” (2014, 205). Tal afirmação é contestável, pois não leva em consideração que Hobbes recebeu influência muito maior do empirismo de Bacon, do cartesianismo e do nominalismo de Ockham, como à frente se verá.

Assim, apesar de não ter conseguido harmonizar o liberalismo com a democracia, Schmitt, ao atacar tanto liberais quanto marxistas e anarquistas, procurou combater, fundamentalmente, a radicalização do racionalismo, o qual acabou por revelar que continha em si os germes dos irracionalismos mais atrozes (nazismo, fascismo, marxismo-leninismo e stalinismo) cometidos em nome da ciência e da técnica (1996a: 61; 1996b: 130; 2007a).

Enfim, as virtudes e, principalmente, as contradições verificadas em Schmitt revelam um problema epistemológico bem mais agudo, que nos remete ao nascimento do mundo moderno (não somente da filosofia política moderna, saliente-se).

Schmitt, ao afirmar o caráter “empírico” da ‘periculosidade’ humana para justificar a necessidade de dominação do soberano sobre os súditos, bem como ao asseverar a “seriedade da vida”, não faz coisa muito diferente da “neutralidade” liberal, como vimos com Strauss. Ora, em razão da completa indeterminação da política, não podemos afirmar que o fim último do Estado não seja qualquer um desses objetivos (segurança individual, no liberalismo; necessidade de dominação, no decisionismo schmittiano; ou a busca da excelência humana, como no direito natural clássico); porém também nada nos diz que não possamos cultivar todos eles, principalmente os de busca de segurança e de respeito à individualidade, que se traduzem em um substrato mínimo de ordem jurídica e política a pavimentarem o político e a democracia, como veremos no capítulo seguinte. Se a secularização é inevitável, então temos de aprender a conviver com paradoxos e contingências, exatamente porquanto também nos é impossível deixar de apelarmos para ideias com pretensões universais e/ou transcendentais.

Em Schmitt, afirmar o caráter polêmico do político e depois tentar apelar para uma “decisão moral exigente” (a necessidade proba de dominação do soberano) é, de fato, um contrassenso. Demonstra, por fim, o quão pouco confortável é contrapor a indecibilidade do fundamento do Estado e do Direito apelando-se simplesmente à ‘decisão’ do soberano, a qual, ao cabo, demonstra ser uma aposta arriscada demais, diferentemente da pretensa segurança do Leviatã hobbesiano, a maior invenção política da modernidade.

Não obstante admitir que a tendência à neutralidade mais significativa e decisiva tenha nascido no século XVI, quando da substituição da teologia cristã para a ciência “natural” (SCHMITT, 2007a: pos. 1945), Schmitt (e também Strauss) não realiza uma clara

divisa entre o liberalismo e a modernidade cientificista assim como também não acessa uma maior compreensão do seu substrato racionalista, de seus legados ambíguos e de seus posteriores mal-entendidos, algo que é absolutamente necessário se quisermos salvar o projeto político moderno de autoafirmação (como escreve corretamente Mouffe), separando-o do projeto epistemológico (de autofundação) (que, diferentemente de Mouffe, não precisa ser de todo descartado), tarefa que será levada a cabo à frente (1996: 25).

2 Liberalismo e modernidade: as invenções da ‘política da ciência’, do indivíduo e do sujeito de direito

2.1 O que é o liberalismo?

Matteucci alerta-nos acerca da inexistência de consenso quanto à definição do Liberalismo, questão que deita razão em três ordens de problemas: 1) a imbricação histórica entre liberalismo e democracia, sendo difícil separar nos Estados atuais os preceitos e institutos que sejam tipicamente liberais daqueles tipicamente democráticos; 2) a manifestação do Liberalismo em diversos países e em tempos históricos diferentes faz difícil precisar um momento histórico liberal; 3) a impossibilidade de se encontrar uma “história-difusão” liberal, ou seja, um liberalismo modelo que tenha influenciado sobremaneira todo o mundo ocidental-cristão (2010: 686-7).

Nada obstante a dificuldade, Matteucci lembra que o liberalismo continua a demonstrar a estratégia “que vê no Estado, como portador da vontade comum, a garantia política, em última instância, da liberdade individual” (2010: 689). Exatamente por isso o autor descarta as análises histórica (pouco abrangente) e filosófica do liberalismo (muito abrangente), escrevendo que:

é apenas possível afirmar que o único denominador comum entre posições tão diferentes consiste na defesa do Estado liberal, nascido antes de o termo liberal entrar no uso político: um Estado tem a finalidade de garantir os direitos do indivíduo contra o poder político e, para atingir esta finalidade, exige formas, mais ou menos amplas, de representação política. (2010: 690)

Para Matteucci, então, o único ponto de apoio dos vários liberalismos seria a defesa do Estado Liberal, cujos pilares seriam os direitos humanos de liberdade e a representação política. Mas já vimos acima a dificuldade também de se precisar o que seria esse Estado tipicamente liberal, que acaba oscilando entre a liberdade (direitos humanos) e participação (política), nunca sendo possível saber exatamente os limites de um ou de outro.

Gray, no entanto, segue trilha um pouco diferente, ao afirmar que liberalismo, em verdade, é um dos inúmeros projetos modernos, particularmente seu projeto político, o qual, nada obstante, procurou justificar a moralidade sob um fundamento pretensamente racional e universal, aplicável a toda a humanidade, por meio de algumas instituições políticas e jurídicas, como os direitos humanos (GRAY, 1995: 85-6). Assim,

apesar da diversidade do liberalismo e de suas inúmeras variantes, sustenta Gray que todas elas possuem uma concepção definida – moderna em suas características – acerca do homem e da sociedade, de maneira então que os quatro elementos invariáveis e modernos dos liberalismos são: o 1) o *individualismo*, que afirma a supremacia moral da pessoa contra as reivindicações de qualquer coletividade social; 2) o *igualitarismo*, que confere a todos os homens o mesmo *status* moral perante a ordem legal e política; 3) o *universalismo*, que afirma a unidade moral da espécie humana e considerando de somenos importância as especificidades históricas e culturais das várias associações humanas; 4) o *meliorismo*, que estatui a possibilidade de correção e aprimoramento das instituições sociais e arranjos políticos (GRAY, 1995: xii).¹⁸

No entanto, lembremos que há uma dificuldade evidente em se definir um substrato comum a todos os liberalismos tendo em vista a riqueza e a variedade do pensamento liberal, provavelmente a maior tradição do pensamento político ocidental moderno, que deu origem tanto ao conservadorismo quanto ao socialismo, por exemplo (WALDRON, 1987: 127-8)¹⁹.

Portanto, não obstante o acerto de Gray quando afirma que o liberalismo nasce de concepções típicas de homem e sociedade, o filósofo inglês erra ao afirmar que os quatro elementos indicados acima seriam o DNA do liberalismo. Com exceção do individualismo – que é o elemento definidor da tradição liberal²⁰, mas que também deve ser compreendido de acordo com a invenção da secularização moderna –, os outros três são

¹⁸ Nada obstante, escreve Gray que, “[p]ara ser exato, esta concepção liberal possui inúmeras distintas e até conflitantes fontes na cultura Européia e tem produzido diversos caminhos em sua encarnação histórica concreta. Deve algo ao Estoicismo e ao Cristianismo, tem sido inspirado pelo ceticismo e pela certeza fideísta da revelação divina e tem exaltado o poder da razão, mesmo quando, em outros contextos, tem procurado por modestas reivindicações da razão” (1995: xii). Essa apresentação mais humilde de Gray com relação à confiança liberal na razão talvez seja explicada em vista de sua assunção recente de um ‘liberalismo agonístico’, que procura se afastar da concepção liberal moderna arrogante, que, como veremos, é a sua forma clássica, que, não obstante também apresentar inúmeros paradoxos, há muito já foi superada.

¹⁹ Interessante reproduzir a constatação de Jeremy Waldron acerca das inúmeras semelhanças entre as principais correntes políticas modernas: “Liberalismo moderado desdobra-se em conservadorismo; a preocupação conservadora acerca da comunidade iguala-se à preocupação socialista; o socialista reivindica que leva mais a sério a preocupação pela liberdade do que os próprios liberais; e assim por diante. Levando-se a metáfora um pouco mais adiante, nós estamos lidando não apenas com casos de “semelhanças de família”, mas com semelhanças em um contexto de três (ou mais) grandes famílias, as quais, apesar de rivais, tem se engajado durante séculos em extenso casamento e aliança. De fato é plausível se argüir que, no caso do socialismo, nós estamos falando de uma nova família que se rompeu de uma antiga linhagem liberal; assim muitas vezes nós podemos esperar encontrar características em uma teoria “socialista” que muito se assemelham com aquelas dos seus repudiados primos liberais” (1987: 218).

²⁰ Em sentido semelhante, afirmando que o liberalismo possui como fundamento último a defesa da liberdade individual (o que não deixa de ser algo bem genérico), cf. WALDRON, 1987: 129.

elementos mais constitutivos da modernidade cientificista do que do liberalismo, os quais nos legaram feitos extraordinários, mas também deram ensejo às catástrofes não só do capitalismo industrial-imperialista do século XIX, mas também às do nazismo e do comunismo no século XX.

Nesses termos, necessário então empreendermos uma compreensão da modernidade, do nascimento das ciências naturais, da ciência política moderna e da secularização da vida espiritual, de maneira a ser possível entendermos corretamente a medida da influência desses fenômenos históricos e intelectuais sobre o nascimento do liberalismo. Ao final do capítulo, lembrando que, em Schmitt, todo individualismo nega, por essência, o político, reservaremos espaço para a discussão acerca das invenções do indivíduo e do sujeito de direito – que é anterior à não necessária doutrina individualista – pela modernidade.

2.2 Modernidade

De fato, o liberalismo não pode ser confundido com a ‘modernidade’ ou com o Iluminismo, pois o projeto epistemológico iluminista ou moderno é muito mais amplo; ou seja, o liberalismo está contido na modernidade (WALDRON, 1987: 134), de maneira que esta então precisa ser bem compreendida²¹.

Na filosofia política, o século XVIII foi tomado pela esperança de que era perfeitamente possível compreender – e, principalmente, regular – a vida social e suas instituições políticas por meio de uma abordagem racional-naturalística. As “leis naturais” recém-descobertas, à época, por Giordano Bruno, Johannes Kepler, Isaac Newton e Galileu Galilei tornaram-se os instrumentos agora de praticamente todos os pensadores políticos do Iluminismo – de Montesquieu a Hobbes – para entendimento e reforma das instituições sociais.

²¹ É digno destacar o alerta de Jeremy Waldron, para quem “[a] a relação entre o pensamento liberal e o legado do Iluminismo não pode ser muito enfatizado. O Iluminismo foi caracterizado pela florescente confiança na habilidade humana de dar sentido ao mundo, de compreender suas regularidades e princípios fundamentais, de predizer o futuro e de manipular seus poderes para o benefício da humanidade” (1987, 134). De fato, o liberalismo e a filosofia política moderna foram em parte animados por esse otimismo, mas a fé no cientificismo do Iluminismo, que surge da autonomia adquirida pelas ciências naturais, é algo distinto. Em suma, como vimos acima em Gray, muitos pensadores liberais acabam por reivindicar, como características do liberalismo, a prudência e a humildade com relação aos potenciais da razão, diferentemente do Iluminismo, que seria mais arrogante.

Animados pela mecânica desvelada do mundo natural, os filósofos do século XVIII desenvolveram não apenas uma fé na razão humana²², mas, principalmente, também uma confiança inabalável de que a humanidade estava inevitavelmente destinada ao progresso contínuo – a doutrina melioralista –, o qual pode até ser atrapalhado, mas nunca impedido (DOUZINAS, 2010: 83; GRAY, 1995: 19).

Em Hobbes, temos a primeira e mais perfeita síntese entre esta ciência moderna e a política, operada (em parte) por meio da influência que o filósofo inglês recebera do empirismo de Bacon e do racionalismo de Descartes. Porém, o pensamento político de Hobbes se desenvolve com uma originalidade inédita. Contra Descartes, o filósofo inglês acreditava que não havia dualismo entre corpo e espírito, já que tudo seria matéria, inclusive o ser pensante, o qual só toma contato com a natureza a partir das sensações, a qual, por sua vez, produz o pensamento pelo movimento de certas partes do corpo orgânico. Daí que, em Hobbes, o conhecimento mecanicista se opera a partir das sensações, traduzidas por meio de nomes, conceitos ou convenções que denominam os objetos singulares reais. Por fim, na consciência, estes nomes são associados por meio de uma faculdade imaginativa, operada por meio de silogismos, produzindo, assim, a ciência (MONTEIRO, 1999: 8-11).

Essa construção empírico-mecânica-conceitual de Hobbes é (em parte) tributária do nominalismo do padre franciscano Guilherme de Ockham e sua “navalha”, os quais são os capítulos finais da escolástica medieval, que se encerrava por ter se aprofundado na crítica ao e no estudo do empirismo de Aristóteles (em oposição ao dualismo platônico).

O nominalismo surge no ambiente crescente da secularização da Igreja Católica nos séculos XIII e XIV e sua interferência nos assuntos mundanos e políticos, processo acompanhado por uma boa dose de corrupção eclesiástica, já perfeitamente narrada por Dante Alighieri em sua *Comédia*. Tudo isso, ao lado da complexidade da filosofia escolástica – que fundia razão e religião, sendo algo de inacessível às massas incultas europeias – e o rebuscamento dos ritos sacros, teve como reação uma onda de fervor místico,

²² Matteucci, por exemplo, afirma que o pensamento liberal não se coaduna totalmente com o racionalismo, nem com uma exacerbada confiança na autonomia individual (2010: 695-7), o que não é equivocado, se pensarmos na evolução histórica do liberalismo, principalmente depois de Burke e Constant. Também é comum se argumentar, por exemplo, que um liberal pode sustentar razões tanto razões filosóficas (universalistas) quanto político-práticas (pluralistas) para sustentar o liberalismo (BEINER, 1998, viii), sendo certo que a aparente neutralidade liberal pode se apresentar como uma autocrítica da própria razão em não conseguir fundamentar em definitivo a ordem social.

fundamentado na devoção pessoal e na espiritualidade privada, cujo acesso a Deus deveria ser operado sem a intermediação terrena (ou seja, por meio da Igreja).

Sem intentar promover uma ruptura com o catolicismo – a qual só ocorreria em larga escala dois séculos mais tarde, com a Reforma Protestante –, o filósofo franciscano representa o paradoxo do movimento secular da Igreja, já que, “[e]mbora suas intenções fossem inteiramente opostas, Ockham mostrou ser o pensador central no encerramento da Idade Média (...)” (TARNAS, 2000: 225).

Par a salvar a fé cristã, Ockham deu um vigoroso impulso ao nominalismo de Duns Scotus e sentenciou a negação da realidade das universalidades, as quais só existem na mente e na linguagem humanas, não existindo, portanto, em qualquer forma transcendental, como afirmava Platão. Essa negação tinha como fundamento a afirmação apenas da contingência, do real, o qual apresenta somente coisas individuais e particularidades, que são apreendidas unicamente através dos sentidos. Com um só movimento, Ockham separou definitivamente a fé de um lado e a razão de outro, limitou a metafísica e assim lançou as sementes da Reforma, da Revolução Científica e do Iluminismo anos mais tarde:

Ockham não unia Razão humana e Revelação divina, ou o que o Homem conhece e aquilo em que acredita. No entanto, os fatores que estimularam diretamente a atividade científica foram sua ênfase intransigente nas coisas concretas deste mundo, sua confiança na força da Razão e da Lógica humana para investigar as entidades necessárias e diferenciar evidências e graus de probabilidade de sua atitude cética em relação às maneiras tradicionais e institucionais de pensar. Esse ponto de partida dualista liberava a Ciência para desenvolver-se por seus próprios meios e conceitos (...). A aliança de nominalismo e empirismo representada nas idéias de Ockham disseminou-se pelas universidades do século XIV (apesar da censura papal); significativamente, sua filosofia era conhecida como *via moderna*, ao contrário da *via antiga* de Tomás de Aquino e Scotus. A escolástica tradicional, empenhada em unir a Fé à Razão, chegava ao fim (TARNAS, 2000: 230).

Partindo do nominalismo final da escolástica, Hobbes desenvolve uma filosofia da linguagem ultranominalista e antimetafísica, a qual compreendia a verdade como dependente tão somente do arbítrio humano. Para Hobbes, existem duas formas de conhecimento: um empírico e outro racional. O empírico só nos fornece coisas singulares e contingentes, não nos dando acesso às coisas em si mesmas, nem nos possibilitando perceber qualquer relação entre os fenômenos e os fatos; a noção de causalidade não está no mundo, de maneira que a repetição dos acontecimentos não nos pode levar à conclusão de algo

necessário e universal. Em oposição, o único conhecimento ao qual podemos sentenciar que seja “verdadeiro” ou “falso” é o conhecimento racional, que se dá somente no nível da linguagem, a qual, por semelhanças e relações, instrumentalizadas pela geometria e pela mecânica, permite a representação de generalizações e universais (BARATA RIBEIRO, 2010: 12-5)²³, “pois *razão*, neste sentido, nada mais é do que *cálculo* (isto é, *adição* e *subtração*) das consequências de nomes gerais estabelecidos para *marcar* e *significar* nossos pensamentos” (HOBBS, 1999: 51-2) (itálico no original). Para Hobbes, então, tudo é explicado ou fabricado por meio da matemática (instrumento máximo da razão), inclusive a política e as leis:

“Quando alguém *raciocina*, nada mais faz do que conceber uma soma total, a partir da *adição* de parcelas, ou conceber um resto a partir da *subtração* de uma soma por outra” (...) Os escritos de política adicionam em conjunto *pactos* para descobrir os *deveres* dos homens, e os juristas *leis* e *atos* para descobrir o que é *certo* e *errado* nas ações dos homens privado”. (HOBBS, 1999: 51) (itálico no original)

Assim, por meio da razão matemática, da aplicação de generalizações e da causalidade, Hobbes infere que, no homem, seus movimentos voluntários são praticados por um conjunto de apetites ou aversões (aos objetos que cada homem julga como bons ou maus pelo prazer ou desprazer que lhe causam), em um processo cujo nome é *deliberação*; o ato voluntário do homem, a ação ou omissão que põe fim à *deliberação*, advém da vontade, que é “o último apetite na *deliberação*” (1999: 63).

Para Hobbes, então, “a ciência é o conhecimento das conseqüências, e a dependência de um fato em relação ao outro” (1999: 54), o que permite a compreensão e previsibilidade dos fenômenos naturais e do comportamento humano. Hobbes, com base nisso, utilizando-se deste método científico, vai compreender que todas as ações humanas possuem um padrão determinado por apetites e aversões²⁴; as ações humanas seriam radicalmente deterministas, derivadas do instinto, do desejo e da aversão. Porém, esses impulsos e paixões (por riqueza, honra, poder, conforto, deleite sensual, conhecimento, medo

²³ Escreve Barata Ribeiro que, para Hobbes, “[o] mundo humano é totalmente organizado sob o pátio do artifício. É operando no artifício que os homens devem buscar o fundamento de uma certeza absoluta que não existe na natureza. O conhecimento, por conseguinte, concebido como obra humana, nos distancia definitivamente do mundo natural e nos convida a viver o artifício. A necessidade das nossas deduções será, então, sempre hipotética. A teoria da causalidade diz mais respeito ao poder que exercemos sobre as coisas, de modo a saciar nossas necessidades, do que a um conhecimento da natureza tal como ela é em si mesma” (2010: 15).

²⁴ Quando fala dos registros da ciência, Hobbes os chama de livros de filosofia, que na verdade são de dois tipos: filosofia natural e filosofia civil (política). Note-se que é na primeira – na filosofia natural, na subdivisão intitulada ‘física’, que Hobbes aloca a ética (a consequência das paixões dos homens) e também a ciência do justo e do injusto (1999: 82).

da opressão, da morte, etc.), enquanto não houver poder comum capaz de manter os homens em respeito e paz, fazem que os homens vivam “naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (HOBBS, 1999: 109).

Nada obstante a situação descrita (“estado de natureza”), também esses impulsos e paixões levam os homens a buscar a paz, cujas normas, contudo, são conhecidas ou acessadas da natureza somente pela razão:

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama leis de natureza (...) (HOBBS, 1999: 111)

Segundo Hobbes, as principais leis naturais são extraídas do direito de natureza (*jus naturale*) à liberdade (ou ausência de impedimentos externos) que cada homem possui para preservar sua própria vida, em vista do maior medo de todos: o medo da morte. Daí que deste direito de natureza seguem as duas principais leis naturais hobbesianas, sendo a primeira:

Que todo homem deve esforçar-se pela paz

(...)

E a segunda sendo:

Que um homem concorde, quando outros também o façam, na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo (HOBBS, 1999: 114) (itálico no original).

Destas duas leis derivam-se outras tantas, as quais não são relevantes aqui discutirmos em pormenor. O interessante é entendermos exatamente como de fato os homens conhecem tais leis, ou melhor, cabe perguntar se elas realmente existem. Daí, inúmeras outras perguntas vêm a calhar: como se deu esse salto da multiplicidade e do particularismo empírico para o universalismo das leis naturais hobbesianas e, posteriormente, para o universalismo da modernidade e do liberalismo? Melhor: por que passamos a acreditar que os nomes que damos às coisas e como explicamos as relações entre elas e seus movimentos correspondem ao real, quando se afirma, em Hobbes, justamente o contrário? Em suma, de

onde mesmo vêm, então, as leis naturais hobbesianas e por que passamos a acreditar tão piamente nelas?

As respostas a essas perguntas não são fornecidas claramente por Hobbes. Em verdade, dentro do ultranominalismo hobbesiano, são questões que, ao cabo, encerram sérias contradições, pois, ao mesmo tempo em que Hobbes negava o dualismo metafísico cartesiano, afirmava uma pretensa natureza universal humana, a qual, no estado de natureza hobbesiano, governa os homens apenas por meio do instinto de sobrevivência individual (HOBBS, 1999: 113). Ora, essa “natureza humana” não passa de algo puramente arbitrário, pois, se a razão é uma faculdade imaginativa (segundo Hobbes), a operação que desvenda qualquer universalismo ou qualquer pretensa “natureza” humana é apenas uma operação lógica, sem nenhum vínculo com o real.

Talvez o estabelecimento desse paradoxo moderno possa ser explicado pelas contradições tanto de Ockham como de Hobbes. A personalidade de Ockham e sua disputa com o papado exemplificam o drama do homem na terra; ao mesmo tempo em que fincava um dos pés na ciência secular, o outro permanecia preso à cristandade, que essencialmente apela para a universalidade²⁵ da natureza humana e da igualdade entre os homens. Já o segundo, como vimos, foi um dos precursores do liberalismo sem ser um liberal, defensor de um estado absoluto e, ao mesmo tempo, o inventor dos direitos individuais.

Porém, as origens dessa inconsistência, desse salto do particular para um (suposto) transcendental incognoscível – cuja lapidação só seria feita por Kant mais de um século depois, quando transferiu completamente a razão prática para razão pura – estão em outro lugar.

A trilha deste caminho é dada por Bruno Latour, quando, analisando a obra de Steven Shapin e Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, afirma que Robert Boyle e Thomas Hobbes foram os responsáveis pela ilusão do conhecimento científico fabricado, purificado, compartimentado, fragmentado e hermético, a qual hoje nos causa perplexidade em vista de nossa incapacidade de extinguirmos a exploração do homem pelo homem ou diante dos desastres visíveis e invisíveis de termos tentando manipular a natureza.

²⁵ Lembremos que o termo ‘católico’, do grego ‘katholikós’, tem como significado ‘universal’ (CATÓLICO).

Segundo Latour (1994), Hobbes e Boyle inventaram a modernidade porque nos fizeram acreditar que seria possível separarmos (ou purificarmos) os ‘não humanos’ (a natureza) dos ‘humanos entre eles’ (a sociedade), tendo um Deus suprimido (a secularização ou laicização) entre os dois, porém os dois misturavam tudo e não se davam conta disso.

Vivendo em meio às guerras civis inglesas do século XVI, Boyle e Hobbes concordavam politicamente em quase tudo, porém são suas disputas intelectuais em torno da existência ou não do vácuo que contam a história do nascimento do pensamento moderno.

Boyle pretendia eliminar as bruxarias, os espíritos e as crenças vulgares e descobrir a verdade. E para isso, ao invés de provar o vácuo por meio da lógica, do raciocínio apodítico e da matemática, Boyle apelou para a *doxa* (“crença comum”), de maneira que testemunhas confiáveis em um laboratório iriam determinar a verdade do fato em discussão. A reprodução de testes empíricos semelhantes dali em diante seria o método científico em aplicação. Uma verdade fabricada em laboratório, onde qualquer variável despicienda é descartada, a operação prática da ‘navalha de Ockham’ – *non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem* (as entidades não se multiplicam além da necessidade) (TARNAS, 2000: 226).

Hobbes, que também queria a eliminação da invocação de autoridades sobrenaturais, o fim das guerras civis, a paz e a unificação do corpo político em uma autoridade civil somente (o Soberano Leviatã, demonstrado pela matemática do contrato), não acreditou em Boyle e insistiu no plenismo e na existência do éter. Porém, quando formula sua teoria política científica sem apelar para nenhum tipo de transcendência, bruxaria ou misticismo, Hobbes foi confrontado por “cientistas” independentes, que invocavam fatos fabricados em laboratório e sobre os quais a política não poderia exercer qualquer interferência.

Cada um a sua maneira, Boyle e Hobbes misturaram tudo e não perceberam (nem nós percebemos, durante muito tempo). Um inventou uma ciência feita em laboratório sob os auspícios de recursos político-jurídicos (uma ‘política da ciência’); o outro, uma política feita por instrumentos geométricos (uma ciência política):

Se formos até o fim da simetria entre as duas invenções de nossos dois autores, compreenderemos que Boyle não criou simplesmente um discurso científico enquanto Hobbes fazia o mesmo para a política; Boyle criou um discurso político de onde a política deve estar excluída, enquanto que Hobbes imaginou uma política científica da qual a ciência experimental deve estar excluída. Em outras palavras,

eles inventaram nosso mundo moderno, *um mundo no qual a representação das coisas através do laboratório encontra-se para sempre dissociada da representação dos cidadãos através do contrato social.* (LATOUR, 1994: 33)

Latour, no entanto, critica a conclusão de Shapin e Schaffer de que a política é a única fonte de explicação válida para o mundo – erro talvez compreensível, em razão dos artifícios heterodoxos da ciência boyleana e da formação humanística dos autores. Latour discorda de Shapin e Schaffer, pois entende que Boyle e Hobbes são responsáveis por uma dupla simetria, a qual passaria a governar o mundo ocidental daquele momento em diante: tanto o conhecimento político quanto o conhecimento científico passaram a ser as fontes de explicação e de transformação do mundo e considerá-los em separado, sem nenhuma relação entre eles, é o que caracteriza a modernidade. Latour resume os paradoxos e a Constituição da modernidade no seguinte quadro:

| Primeiro Paradoxo | |
|---|--|
| A natureza não é uma construção nossa: ela é transcendente e nos ultrapassa infinitamente | A sociedade é uma construção nossa: ela é imanente à nossa ação |
| Segundo Paradoxo | |
| Nós construímos artificialmente a natureza no laboratório: ela é imanente | Não construímos a sociedade, ela é transcendente e nos ultrapassa infinitamente. |
| Constituição | |
| 1 ^a . garantia: ainda que sejamos nós que construímos a natureza, ela funciona como se nós não a construíssemos. | 2 ^a . garantia: ainda que não sejamos nós que construímos a sociedade, ela funciona como se nós a construíssemos. |
| 3 ^a . garantia: a natureza e a sociedade devem permanecer absolutamente distintas; o trabalho de purificação deve permanecer absolutamente distinto do trabalho de mediação. | |
| 4 ^a . garantia: o Deus suprimido, árbitro infinitamente distante e ao mesmo tempo impotente. | |

Portanto, acreditar na separação entre ‘humanos’ e ‘não humanos’ (com o Deus entre parênteses como mediador impotente) é o que caracteriza a modernidade. No entanto, ironicamente, a tentativa de purificar essas instâncias é o que permitiu (e ainda permite) aumentar a mistura entre elas, ou seja, a ‘hibridificação’, a criação de ‘redes’ e a

proliferação dos híbridos, a mistura entre natureza e cultura²⁶, fenômeno que os modernos, paradoxalmente, acreditam não existir. Nada obstante, como afirma Latour, quando pensamos e olhamos, *ao mesmo tempo*, os dois movimentos – de purificação e de hibridificação –, deixamos imediatamente de ser modernos. Assim mesmo, no passado, damos-nos conta de que nunca *realmente* fomos modernos, já que os processos de ‘purificação’ e ‘hibridificação’ operam desde sempre, mesmo que não o saibamos (conscientemente) ou não o queiramos.

A despeito do acerto de Latour em compreender o influente papel que as ciências passam a ter para explicação do mundo, não há como ignorar que um novo paradigma entra em cena. É certo que movimentos de purificação e hibridificação operavam desde sempre, mas não há como afirmar que os antigos possuíam este novo e muito mais potencial instrumental de “purificação”: o conhecimento científico. Podemos dizer que os antigos também buscavam – como os modernos – um fundamento último do mundo, capaz de explicar tudo que nos cerca (lembremo-nos da metafísica). Porém, isso não quer dizer que já possuíam o paradigma racionalista-científico moderno, profundamente não teleológico e pretensamente secular. Latour, com efeito, não se esquece da suspensão imposta a Deus, porém ignora que isso não estava, definitivamente, acessível aos pré-modernos.

Não há como ignorar a revolução na forma de perscrutar o mundo levada a cabo pela física no século XVII, a qual subverteu a *physis* aristotélica que partia sempre da experiência para se compreender os fenômenos. Como destaca Koré (1991: 193), com a revolução científica empreendida por Galileu “é o pensamento, o pensamento puro e sem mistura, e não a experiência e a percepção dos sentidos” que passa a constituir a base da “nova ciência”. Deste modo “a necesse determina o esse. A boa física é feita a priori. A teoria

²⁶ Uma passagem do próprio Latour ilustra bem esses mistos ou monstros híbridos: “Na página quatro do jornal, leio que as campanhas de medidas sobre a Antártida vão mal este ano: o buraco na camada de ozônio aumentou perigosamente. Lendo um pouco mais adiante, passo dos químicos que lidam com a alta atmosfera para os executivos da Atochem e Monsanto, que estão modificando suas linhas de produção para substituir os inocentes clorofluorcarbonetos, acusados de crime contra a ecossfera. Alguns parágrafos à frente, é a vez dos chefes de Estado dos grandes países industrializados se meterem com química, refrigeradores, aerossóis e gases inertes. Contudo, na parte de baixo da coluna, vejo que os meteorologistas não concordam mais com os químicos e falam de variações cíclicas. Subitamente os industriais não sabem o que fazer. Será preciso esperar? Já é tarde demais? Mais abaixo, os países do Terceiro Mundo e os ecologistas metem sua colher e falam de tratados internacionais, direito das gerações futuras, direito ao desenvolvimento e moratórias.

O mesmo artigo mistura, assim, reações químicas e reações políticas. Um mesmo fio conecta a mais esotérica das ciências e a mais baixa política, o céu mais longínquo e uma certa usina no subúrbio de Lyon, o perigo mais global e as próximas eleições ou o próximo conselho administrativo. As proporções, as questões, as durações, os atores não são comparáveis e, no entanto, estão todos envolvidos na mesma história” (1994: 7).

precede o fato. A experiência é inútil, porque, antes de toda experiência, já possuímos o conhecimento que buscamos” (KORÉ, 1991: 193).

Note-se que esta nova forma de pensamento foi devidamente traduzida por Kant, fato a que Latour parece não ter atentado no final das contas, já que, sem citar Kant, é possível perceber que os paradoxos apresentados pelo autor francês em muito se assemelham, em verdade, com a ‘terceira antinomia das idéias transcendentais’ formulada pelo filósofo prussiano. Esta representa a afirmação e, ao mesmo tempo, a refutação, das ideias de liberdade e causalidade e, em resumo, o fim e a encruzilhada da filosofia epistemológica moderna. Neste ponto, necessário nos determos em alguns detalhes na crítica kantiana à razão, pois ela nos ajudará a compreender os legados inescapavelmente paradoxais da modernidade e do destino humano, os quais escapam a muitos críticos da modernidade. Neste curso, a intenção, ao final, é demonstrar que o que muitos entendem como ‘modernidade’ é apenas uma caricatura, traduzida na Constituição acima desenhada por Latour e fundada em uma confiança ingênua em algumas de suas prescrições, como é o caso da doutrina ‘meliorista’. A modernidade não é apenas esta sua faceta prescritiva, mas nela também estão presentes elementos de cautela (o agnosticismo epistemológico) e também de emancipação (a democracia e a criação do indivíduo), que não podemos simplesmente ignorar. Em síntese: de fato hodiernamente se faz imprescindível a redefinição ou até mesmo o descarte da Constituição vista acima, porém os paradoxos modernos são inexoráveis e devem, mais do que nunca, ser levados a sério.

Em sua *Crítica da Razão Pura*, Kant, tencionando descobrir o motivo pelo qual a metafísica não apresentava a certeza da lógica, da matemática ou da física (tendo em vista o vigoroso sucesso das ciências tais como inauguradas por Galileu), enveredou-se por saber os limites da razão humana.

Kant ressentia-se das conclusões até então dadas pela metafísica, a qual acreditava ser possível estender nosso conhecimento além da experiência sensível, porém esta malograva em responder definitivamente a respeito da existência de Deus, da imortalidade da alma e da liberdade. Para Kant, então, a questão fundamental residia “(...) em saber o que podem e até onde podem o entendimento e a razão conhecer, independentemente da experiência e não como é possível a própria *faculdade de pensar*” (1989: prefácio A XVII).

Kant toma consciência dessa tarefa (o despertar do sono dogmático, como afirmara) e das incertezas das conclusões da metafísica daquele período quando se depara com a afirmação de Hume de que não é possível à razão pensar *a priori* a causalidade, ou seja, a relação de causa e efeito.

Consternado diante do ceticismo de Hume, Kant envereda-se no resgate das possibilidades e limites da razão, justamente com o intuito de salvá-la. Partindo do sucesso das “ciências” da matemática e da física, Kant percebe, então, que o “fracasso” do conhecimento científico e da metafísica pretéritos deitava razão na crença de que nosso conhecimento se devia regular pelos objetos. Porém, todas as tentativas de se descobrir “*a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto” (prefácio B XIV). Escreve então Kant que:

Compreenderam [os cientistas] que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta (1989: prefácio B XIII).

Kant desvenda aqui a chave da possibilidade do conhecimento científico: projetamos sobre os objetos (fenômenos) as formas *a priori* de nossa razão, que nada mais são do que as ferramentas utilizadas pelo espírito para apreender o mundo (intuições da sensibilidade: espaço e tempo; conceitos do entendimento: substância, causalidade, unidade, etc.). Conseguimos compreender as “leis” do mundo porque, antes, essas “leis” (as formas *a priori* da razão) estão em nós; são elas os óculos com os quais enxergamos e relacionamos, por meio de conceitos no entendimento, a multiplicidade sensível na tentativa de reduzi-la à unidade (PASCAL, 2009: 35, 41-2).

O mundo do *conhecimento* é o mundo dos fenômenos, da sensibilidade ou da estética. Nós conhecemos o mundo porque jogamos sobre ele nossas próprias leis; no entanto, para conhecer algo, não podemos prescindir da experiência, nem dos fenômenos. O conhecimento só é possível pela fusão entre as formas *a priori* da razão e a experiência sensível. Apesar de entender que os homens possuem formas *a priori* da razão, Kant afirma que “nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo ele começa com ela” (1999: 53). No entanto, apesar de todo conhecimento começar “(...) *com* a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente *da* experiência” (KANT, 1999: 53) (itálico no original). Tal é o conhecimento *a priori*.

A priori é toda proposição universal e necessária, sendo certo que a razão é a única a fornecer essas proposições (invariáveis e constantes), pois a experiência só nos fornece proposições contingentes (variáveis de um objeto a outro). Assim, tem-se que, para Kant, as proposições da matemática e da física são verdadeiros conhecimentos *a priori*, pois são proposições universais e necessárias.

No entanto, cabe destacar que, para Kant, existem basicamente dois tipos de conhecimento *a priori*: os juízos analíticos e os juízos sintéticos *a priori*²⁷. Os juízos analíticos não ampliam nosso conhecimento, pois se resumem a descrever ou explicar os seus elementos, não apelando para algo novo ou para algum predicado. Já os juízos sintéticos *a priori* de fato ampliam nosso horizonte cognitivo, pois acrescentam ao sujeito, por meio de um predicado, algo que não estava contido no próprio sujeito²⁸.

A partir disso, Kant procura responder à hipótese de ser possível na metafísica os juízos sintéticos *a priori*, ou seja, se é possível à metafísica ampliar nossos conhecimentos possuindo o mesmo grau de certeza encontrado na matemática e na física. Mas o problema que se apresenta aí é muito maior, pois, não obstante inevitável ao homem, a metafísica almeja um conhecimento além da experiência possível. Como o próprio Kant afirma:

(...) não possuímos conceitos do entendimento e, portanto, tão-pouco elementos para o conhecimento das coisas, senão quando nos pode ser dada a intuição correspondente a esses conceitos, daí não poderemos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão-somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno; de onde deriva, em consequência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da *experiência*. **Todavia, deverá ressaltar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder pensar esses objetos como coisas em si embora os não possamos conhecer.** Caso contrário, seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse. (1989: prefácio, B XXV) [grifo nosso]

²⁷ Conforme explica Kant, todo juízo analítico é *a priori*, pois não se funda na experiência sensível. No entanto, os juízos sintéticos podem ou não se fundar na experiência, de maneira que existem dois tipos de juízos sintéticos: os propriamente ditos (fundados na experiência) e os sintéticos *a priori* (absolutamente independentes da experiência) (1999: 58-9).

²⁸ Escreve Kant: “Se por exemplo digo: todos os corpos são extensos, então este é um juízo analítico. De fato, não preciso ir além do conceito que ligo ao corpo para encontrar a extensão enquanto conexa com tal conceito, mas apenas desmembrar aquele conceito, quer dizer, tornar-me apenas consciente do múltiplo que sempre penso nele, para encontrar aí esse predicado; é, pois, um juízo analítico. Do contrário, quando digo: todos os corpos são pesados, então o predicado é algo bem diverso daquilo que penso no mero conceito de um corpo em geral. O acréscimo de um tal predicado fornece, portanto, um juízo sintético” (1999: 58).

Apesar de ser a matéria das formas *a priori* da razão e assim ser apreendido em vista dos fenômenos que produz, o mundo não pode ser conhecido *em si* (númenos), uma vez da sua separação em relação ao sujeito que o observa. Possuímos conhecimentos *a priori*, juízos sintéticos *a priori*, independentes da experiência, porém eles só são compreensíveis quando aplicados à experiência, quando relacionamos os conceitos do entendimento às intuições sensíveis. Nada obstante, como tomamos contato com as coisas (os objetos dos fenômenos), à razão é impossível não *pensar* nesses objetos como coisas *em si* (númenos). Os homens sempre aspiram ao infinito, ao incondicionado, ao absoluto: às ideias acerca da existência de Deus, da liberdade humana e da imortalidade da alma. “A metafísica é uma ilusão inevitável. Somos levados a pensar a alma, o mundo e Deus; mas não podemos conhecê-los” (PASCAL, 2009: 43).

Assim, escreve Kant, não é possível à metafísica conhecer por meio de juízos sintéticos *a priori*, ou seja, a metafísica como ciência (conhecimento universal e necessário) é impossível, pois a nós só é permitido conhecer os fenômenos (os objetos como eles se apresentam em contato com as formas *a priori* da razão), mas não os númenos (as coisas em si), os quais, todavia, e ao contrário, podem ser *pensados*, mas não conhecidos.

Na dialética transcendental, Kant apresenta as ideias formuladas pela razão pura e que são, para esta, inescapáveis. A razão pura é a faculdade dos princípios, a busca do incondicionado, a condição última de todas as condições, algo de que os seres humanos não conseguem escapar (PASCAL, 2009: 92). Uma dessas buscas do incondicionado assenta-se na ideia do mundo como unidade absoluta das séries causais, a totalidade do universo, que inspira raciocínios contraditórios ou sofisticados. Um desses principais raciocínios é representado por Kant no que ele chama de ‘terceira antinomia das ideias transcendentais’: a tese sustenta a liberdade, cuja causalidade não possui causa; a antítese afirma que tudo possui uma causa determinada, não havendo liberdade. Sustentar qualquer uma das duas nos leva a absurdos: um mundo só de liberdade (sem qualquer determinação) seria um mundo sem ordem alguma, absolutamente incognoscível; por outro lado, um mundo apenas causal seria totalmente previsível e determinado, no qual os númenos (coisas *em si*) se apresentariam para nós (conheceríamos a alma, Deus e o universo) e, então, não teríamos qualquer responsabilidade por nossos atos (todos eles seriam de responsabilidade de Deus) (1989: 406-7). Não obstante essas contradições, tese e antítese são, segundo Kant, igualmente verdadeiras, pois correspondem a domínios diferentes do espírito: sob o ponto de vista da

razão, do inteligível (númenos), aceitamos a liberdade; e, sob o domínio do entendimento, da experiência (fenômenos), aceitamos a causalidade (PASCAL, 2009: 101, 114-117).

Por essas razões, separando de maneira absoluta os planos dos fenômenos e dos númenos, Kant entende que podemos, sem nos contradizermos, pensar a respeito das ideias de Deus, da alma e, principalmente, da liberdade humana. E, como podemos apenas pensar sobre essas ideias – não é possível conhecê-las *em si* mesmas –, a metafísica como ciência é inviável, mas abre espaço para a fé e, fundamentalmente, para a razão prática, ou seja, para a inclinação da razão à regulação moral, qual ainda hoje é a fonte dos direitos humanos e da responsabilidade individual (DOUZINAS, 2010: 198-205).

A crítica de Kant à razão é um dos maiores patrimônios intelectuais da humanidade, tendo desvendado as estruturais de nosso raciocínio e, assim, traduzido os mecanismos dos espantosos avanços que a Revolução Científica empreendia. Mas Kant fez mais que compreender as potencialidades da razão; ele também descobriu seus limites, definindo quase que absolutamente até onde o pensamento racional poderia ir: impossível avançarmos além dos fenômenos ou conhecê-los *em si* ou como de fato são de maneira absoluta.

Se tivesse parado por aí, já teria um feito e tanto. Porém, Kant põe-se a *pensar* (não a conhecer, saliente-se) sobre Deus, a alma e a liberdade humana, enfim, sobre a moral ou razão prática (esta é inevitável), porquanto pretendia dar a moral um mínimo de solidez que os antigos não conseguiram lhe dar; ou seja, busca encontrar o ‘princípio supremo da moralidade’.

E esse ‘princípio supremo’, sendo para nós inacessível o mundo além da sensibilidade e dos fenômenos, não poderia ser outro senão a própria razão pura kantiana. Assim, conclui Kant que a moralidade, possuindo os mesmos fundamentos da razão pura (da liberdade, do inteligível, dos númenos), não deve possuir nenhum outro fundamento senão a própria razão, isto é, não se pode pautar por qualquer objeto da experiência sensível ou qualquer finalidade ou conteúdo, porquanto a verdadeira ação moral reside na pureza da intenção, que necessariamente, para ser moral, deve aspirar a uma regra de aplicação universal. Daí que vontade moral deve ser imposta por meio de um dever legislativo que Kant denomina de imperativos categóricos, que são necessários por si mesmos e devem possuir um fim objetivo e universal, que se assenta no próprio homem racional, o qual, para não ser

simplesmente o destinatário ou objeto desta lei (ou seja, um mero meio ou instrumento da lei), deve ser, antes de tudo, seu próprio legislador. Por conseguinte, é autonomia da vontade humana o fundamento da moralidade kantiana e da ideia hoje corrente de dignidade, cuja máxima fundamental é: “Age *‘de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio’*” (itálico no original) (KANT, 2007: 69).

Mas logo se descobriu, não obstante o caráter revolucionário das críticas kantianas para a compreensão da razão humana, que uma moral puramente formal tampouco é suficiente para responder completamente aos desafios da vida social e moral. Douzinas segue a crítica de Hegel ao escrever que:

Contudo, a lei moral fere: seguir seu interdito para universalizar significa abandonar sentimentos, paixões e desejos individuais e agir de modo totalmente desinteressado, a partir de um puro senso de obrigação (2010, 203).

(...)

(...) os princípios lógicos da necessidade e da não-contradição podem sustentar absolutamente qualquer conteúdo, como vigorosamente argumentava Hegel *contra* Kant. A necessidade lógica de uma proposição nada diz quanto à sua substância empírica ou valor moral. (2010: 204) (itálico no original)

Insiste-se, desde Kant, que a ética deve separar, no julgamento moral, os elementos racionais dos empíricos/físicos (LUNARDI, 2011, 203-4) e que a natureza humana é essencialmente má, a qual somente com muito esforço e uma não merecida intervenção divina pode o homem restabelecer a sua originária predisposição para o bem (COMPARATO, 1997: 18, 21). Porém, hoje sabemos, é impossível – e nem razoável – eliminarmos nossas paixões, nosso senso de pertencimento a determinada comunidade ou país, nossos preconceitos diversos etc., pois isso vem antes de nós mesmos e forma a nossa própria identidade, como corretamente ponderam os comunitaristas (FORST, 2010: 11; SANDEL, 2012: 272-3; SILVEIRA, 2007: 171).

Nada obstante, e de outro lado, também nos é impossível deixar de apelar a um universalismo ou a um racionalismo moral, pois, caso contrário, há poucas chances para se fundar alguma autonomia moral. Veja que o conceito de mal em Kant, como a resistência à lei moral, “é uma tentativa de dar uma fundamentação filosófica adequada à liberdade moral, e ao mesmo tempo, de tornar possível a concepção da responsabilidade pelos atos não conformes à lei moral” (CORREIA, 2005: 85). É que, se esse conceito de mal não fosse

definido na filosofia kantiana, ou teríamos de considerar os homens perfeitos ou inteiramente condicionados pelos instintos (como os animais), ambas as hipóteses claramente impossíveis. Para Kant, e para muitos liberais desde então, é inconcebível inserir na moralidade qualquer condicionamento ou causalidade, pois daí ruiria toda responsabilidade jurídica, principalmente a penal. Se não somos livres, não há pecado, muito menos crime. Esse é o aprisionamento da doutrina kantiana e de toda e qualquer teoria do Direito na atualidade²⁹.

A caminho da conclusão deste item, verificamos acima que a introdução desta ideia “científica” de natureza humana por Hobbes e de lei racional no discurso jurídico do século XVIII por Kant inaugura um novo fundamento para o Direito, qual seja, o humanismo antropocêntrico, no qual o ser humano passa a ter existência independentemente de Deus e da sociedade, sendo ele agora o próprio fundador de sua sociedade política: o soberano Leviatã. Porém viu-se em Hobbes, contraditoriamente, que “os súditos não concedem ao Soberano um direito ou um poder que ele não possui; eles simplesmente renunciam a seu direito de resistência” (DOUZINAS, 2009: 94). E esse paradoxo, antes e fundamentalmente, é da essência da modernidade (ou melhor, da existência humana, cuja miséria ontológica começamos a compreender na era moderna), tendo sido em parte transferido para o liberalismo. O Leviatã, com efeito, é a imagem do ser humano emancipado, porém o indivíduo, ao mesmo tempo em que funda a lei é dela destinatário; de outro lado - hoje bem sabemos -, também o indivíduo apresentou-se longe de ser perfeito; naturalmente os nossos “defeitos” são replicados no Leviatã. Se o homem, em sua natureza, é um ser perigoso, não há garantias de que o soberano seja inofensivo.

De fato, é o soberano quem fala, mas são os cidadãos que falam através dele. O soberano torna-se seu porta-voz, sua persona, sua personificação. Ele traduz os cidadãos e portanto pode traí-los. Estes últimos o autorizam e portanto podem interdita-lo (LATOURET, 1994: 34).

Assim, mesmo a ciência (política ou natural) desvela-se falível, porquanto todos os dois tipos de conhecimento (mediados pelo Deus suprimido) são “traduzidos” ou

²⁹ Assevere-se que esta propensão ao mal kantiana é o reverso também de uma inata humana disposição ao bem, i.e., uma disposição a respeitar a lei moral (CORREIA, 2005: 88), de maneira que não se pode passar despercebida aqui que esta dualidade de Kant ‘bem-mal’ possui forte assentado no cristianismo (GRAY, 1995: 50), advindo da ideia de livre-arbítrio, algo arraigado na aurora do pensamento ocidental, como já havia apontado Nietzsche. Mais: em essência, essa metafísica possui raízes no antigo dualismo da filosofia grega clássica (platonismo) - assimilado posteriormente pela aversão ao corpo do judaísmo e do cristianismo (TARNAS, 2000: 118-25), ideais que, contraditoriamente, fundaram a concepção de dignidade da pessoa humana (COMPARATO, 1997: 12, 18), posteriormente fundamentada filosoficamente por Kant na modernidade.

fabricados pelos seres humanos. E, então, descobrimos que não apenas o Leviatã pode trair seus súditos (os quais já traíam uns aos outros no estado de natureza), mas também os cientistas, que não passam de “tradutores” dos ‘não humanos’, ou seja, dos fatos e da natureza sem voz (LATOURE, 1994: 35).

Mas o que devemos salientar ao atingirmos este ponto é que, não obstante todos esses paradoxos da modernidade, absolutamente temerário seria renegá-la por completo, pois, como já adiantamos, ela nos permitiu possibilidades também extraordinárias. Inegável que parte das prescrições normativas de Hobbes e Kant realmente se demonstrou confiante demais, no entanto abaixo delas já estavam presentes muitas das ferramentas teóricas e epistemológicas que também nos permitiram, por exemplo, a democracia.

Veja-se que Chantal Mouffe, apoiada em Claude Lefort, sustenta que a principal marca da modernidade não é, em verdade, a ciência (ou o novo discurso da ‘política da ciência’), mas a democracia, pois é ela que inaugura definitivamente a indeterminação radical, atual e irreversível do poder, da lei e do conhecimento; a impossibilidade perene de fundamentação última ou legitimação final do político, dissolvendo todos “os sinalizadores de certeza” (1997, p. 24).

Esta constatação de Mouffe é fundamental, mas deve ser devidamente retificada, pois há que se destacar que explosão democrática só foi mesmo possível com a exploração da individualidade pela modernidade, como um componente de crítica à dominação, abrindo-se espaço à possibilidade de qualquer indivíduo contestar a ordem social em que está inserido. Jeremy Waldron externa, com precisão, essa questão:

Assim como suas contrapartes empiristas na ciência, o liberal insiste que justificações inteligíveis na vida social e política devem estar acessíveis em princípio a todos, pois a sociedade é para ser compreendida pela mente individual, não pela tradição ou pelo senso de uma comunidade. Sua legitimidade e as bases da obrigação social devem ser compreendidas por cada indivíduo, pois se o manto do mistério foi levantado, *todo mundo* vai querer uma resposta. Se existe algum indivíduo para o qual uma justificação não pode ser dada, então, na medida em que sua preocupação está em causa, a ordem social deve ser substituída por outros arranjos, uma vez que o *status quo* não demonstrou nenhuma justificativa para a sua fidelidade. (1987, 135) (itálicos no original)

Em suma, a liberação do indivíduo abriu as portas para a afirmação democrática, sendo a liberdade individual um reforço da democracia e vice-versa, mesmo que, na prática, bem sabemos, tal relação seja bem conflituosa. Exatamente por esses motivos,

tem-se que os princípios que fundam o liberalismo não podem ser considerados como uma imposição externa à democracia, como pensava Schmitt e como sustenta também Mouffe, já que eles perfeitamente podem ser entendidos como parte da própria democracia:

Igualmente, o individualismo inerente nos direitos humanos individuais não pode ser reduzido a objetivos egoísticas do burguês, como fazia Schmitt. Direitos individuais miram a proteção da liberdade do *citoyen* [cidadão], cuja integridade pessoal deve ser sempre respeitada para que o discurso democrático livre seja possível. (BIELEFELDT, 1998, p. 34)

Nesses termos, ainda lembra Bielefeldt que não é por acaso que Kant se recusava a prescrever uma lista exaustiva de direitos individuais, como fez Locke, já que, com exceção da liberdade igual inata dos homens, todos os direitos que daí emanam só podem ser trazidos à tona pelo exercício político dos cidadãos participantes da república (1998, p. 34).

Assim, em resposta às dúvidas lá atrás levantadas acerca das contradições da ciência política hobbesiana – se a natureza não pode ser compreendida, conforme seu ultranominalismo antimetafísico (TARNAS, 2000: 227), como Hobbes “desvenda” a natureza humana e as suas “leis” da natureza? –, temos que somente restou ao homem voltar-se a si e criar suas leis em razão da necessidade de uma ordem a qual não existia para o mundo de Hobbes naquele momento histórico. O caminho trilhado por Hobbes não foi meramente uma escolha, como acredita Strauss (2014: 7), mas algo inexorável. O construto científico-político hobbesiano é uma invenção diante de uma circunstância política e existencial extrema; uma invenção que ele mesmo sabia que o era³⁰, mas que era inescapável, pois, se não o disfarçasse de ciência ou verdade, não havia a menor chance de vingar como um mínimo racional absolutamente necessário à pacificação social.

³⁰ Note-se que, como lembra o próprio Strauss, “Hobbes foi obrigado a admitir que o medo da morte violenta é apenas “comumente”, ou na maioria dos casos, a força mais poderosa” dos homens (2014: 237), cuja ideia serviu de fundamento para ciência política hobbesiana. Ora, tal constatação expõe em cores ainda mais vivas o paradoxo existente entre o ultranominalismo de Hobbes – isto é, a consciência da impossibilidade de conhecimento da natureza – e o sua suposta apreensão da natureza humana e das leis naturais. No entanto é interessante perceber que, apesar visualizar tais contradições, Strauss não percebe que o “dogmatismo baseado no ceticismo” era a única saída que tinha Hobbes, cuja filosofia política não se apresentava como uma escolha, mas como uma necessidade premente – necessidade de ordem –, a qual esteve sempre presente em nossas sociedades políticas, desde as clássicas (BOBBIO, 2004: 958). Se esses fins são as causas de todos os nossos males “pós-modernos”, como muitos hoje em dia sustentam, seria notável se esses críticos pudessem demonstrar como outros objetivos políticos seriam atingidos sem um mínimo de pacificação social. Por fim, pondere-se também que essa necessidade de Hobbes era ainda muito mais urgente, a sua época, em razão da secularização sem volta do pensamento ocidental, não restando mais nada à humanidade senão o vazio da existência individual.

Com Kant, o caráter científico e secular da moralidade atinge seu ápice, mas à custa de uma separação (quase) absoluta entre sujeito e objeto, entre ser humano e natureza, principalmente no campo da moralidade. Descobriu-se, posteriormente na história, que a fundação da razão prática nos cânones da razão pura nos trouxe severas dificuldades, mas esse esvaziamento da teleologia, naquele momento histórico, igualmente parecia impossível de se evitar, muito embora o entusiasmo do próprio Kant com o Iluminismo (1998), apesar de certa cautela³¹, seja um evidente sintoma de excesso.

Não obstante essas dificuldades, Kant nos apresentou aos limites de nossa razão e nos legou uma concepção emancipatória que poucos hoje ousariam descartar: a dignidade da pessoa humana, o ser humano como fim e não como meio. Abstraindo-se a construção formalista e complexa da ideia de dignidade – que é de difícil compreensão até mesmo para muitos acadêmicos –, o que iluminou a história à frente foi o que ela representa, o seu simbolismo, que ainda nos serve de profunda inspiração.

Por conseguinte, sendo também visíveis os legados inequivocamente positivos da modernidade, podemos concluir que muitos dos problemas posteriores que se seguiram ao “dogmatismo baseado no ceticismo” hobbesiano, desembocando no agnosticismo epistemológico kantiano, não foi tanto em razão de um agnosticismo moral, mas uma caricatura, uma nova teologização da moralidade por neorracionalistas, o que revela, em suma, que alguns dos paradoxos da razão apenas demoraram para ser levados a sério. Mesmo após Hegel, com sua tentativa de “conciliar sujeito e objeto no mesmo patamar ontológico” (ARAÚJO NETO, 2010: 106) e de superar a dicotomia kantiana sujeito-objeto ao demonstrar que o sujeito se funda somente na relação com o objeto, o que tivemos a partir daí, historicamente, foi um avanço do mal-entendido historicista do início da modernidade (e em reação a ela própria), culminando no niilismo, no cinismo e no fascismo do século XX (DOUZINAS, 2009: 250, 381; HOWSE, 1998: 73). Encontrar um equilíbrio entre o

³¹ No opúsculo *Resposta à pergunta: “Que é o Iluminismo?”* Kant, apesar de preso no espírito de seu tempo, ao final expõe certo ceticismo com o sucesso alcançado pela época das “luzes”: “Se, pois, se fizer a pergunta – Vivemos nós agora numa época esclarecida? – a resposta é: não. Mas vivemos numa época do Iluminismo. Falta ainda muito para que os homens tomados em conjunto, da maneira como as coisas agora estão, se encontrem já numa situação ou nela se possam apenas vir a pôr de, em matéria de religião, se servirem bem e com segurança do seu próprio entendimento, sem a orientação de outrem. Temos apenas claros indícios de que se lhes abre agora o campo em que podem actuar livremente, e diminuem pouco a pouco os obstáculos à ilustração geral ou à saída dos homens da menoridade de que são culpados. Assim considerada, esta época é a época do Iluminismo, ou o século de Frederico” (KANT, 1998: 6).

agnosticismo e o dogmatismo, entre o relativismo cultural e o universalismo, deve ser o paradigma para se superar o mal estar pós-moderno.

Por conseguinte, da análise do cientificismo-positivo jurídico de Hobbes e do moralismo-metafísico de Kant, vimos a busca do pensamento ocidental, fundamentalmente, não apenas da natureza humana, mas da emancipação do sujeito, o qual se viu à deriva com a secularização. A descoberta de nossa separação do mundo e da impossibilidade de conhecê-lo como de fato ele é nos trouxe custos elevados, inúmeros paradoxos e algumas prescrições normativas arrogantes, porém também nos abriu inúmeros horizontes, os quais precisam ser devidamente reconhecidos e preservados. À frente, avançaremos na discussão acerca das contradições e, principalmente, das perspectivas liberatórias das invenções modernas do indivíduo e do sujeito de direito, que precisam ser devidamente compreendidas e resgatadas, sob pena de a descartamos por completo.

2.3 A invenção do indivíduo e do sujeito de direito

O individualismo é o traço mais marcante de todo o liberalismo. Como vimos, dos quatro princípios presentes em todo liberalismo – individualismo, igualitarismo, universalismo e meliorismo, conforme acentuado por John Gray –, somente o primeiro de fato marca o liberalismo. Cabe a nós traçarmos agora as origens desta invenção. Mas não tanto do próprio individualismo, mas daquilo que precede essa doutrina: a invenção do indivíduo e do sujeito de direito.

Com efeito, podemos encontrar os primeiros rastros do surgimento do indivíduo no final da escolástica e da Idade Média. Sousa (2001: 51) destaca que três foram os fatores essenciais para o surgimento e a consolidação do indivíduo no mundo: 1) fatores políticos, essencialmente o avanço da interferência da Igreja nos negócios do Estado; 2) fatores econômicos, isto é, passou-se a creditar o sucesso econômico na Terra como pré-condição para a salvação após a morte (conforme Max Weber); 3) fator filosófico-jurídico, por meio da introdução do indivíduo no mundo dos direitos com a criação do direito subjetivo. De acordo com esse panorama, temos que, a despeito de nele não haver uma precisão temporal, os primeiros sinais do indivíduo mundano apareceram em meados do século XIV, processo que só adquirirá contornos mais bem definidos no século XVII.

Em suas origens filosóficas, há certo consenso de que o indivíduo nasce, com efeito, com o nominalismo particularista de Guilherme de Ockham (DOUZINAS, 2009: 75-6; SOUSA, 2001: 50-1; VILLEY, 2007: 122-3) e sua celeuma contra os universais, tema que abordamos no início deste capítulo. A partir de Ockham e de sua escolástica percebe-se que o indivíduo ganha contornos mais nítidos, primeiro, no mundo jurídico, com a mudança do paradigma do direito objetivo clássico para a ideia de direito subjetivo.

Villey destaca que, apesar da tentativa de Tomás de Aquino de separar a tradição cristã, de um lado, e a tradição jurídica clássica, de outro, a escolástica tomista e os filósofos iluministas, com sua ignorância para com o direito, embaralham tudo por intrusão de uma moral teológica, o que pavimentou a estrada rumo à subjetivação jurídica (2007: 108, 125).

Ainda com Tomás de Aquino, um profundo conhecedor do direito romano, o direito não era lei (*lex*), nem comando subjetivo. O direito clássico (e ainda o direito para Aquino), profundamente político, retórico e dialético, tinha a função de “mensuração de proporções justas na partilha dos bens exteriores”³² (VILLEY, 2007: 117).

São os filósofos franciscanos, principalmente Duns Escoto e Ockham, que irão superar definitivamente Tomás de Aquino, moralizando a tradição jurídica por meio da autoridade e da lei (agora positiva) – temas que serão retomados por Hobbes –, que perde seu valor clássico de ordem cósmica e passa a ser simples mandamento:

Com a irrupção do nominalismo, e já em Escoto do voluntarismo, a palavra [lei] adquire um valor novo. Já não evoca a ordem do mundo, oculta nesse mundo, que os legisladores ou filósofos gregos se esforçaram, seja como for, em exprimir em fórmulas escritas. A lei se torna esse fato, o *mandamento* voluntário de uma autoridade. (VILLEY, 2007: 126) (itálico no original)

A primeira de todas as leis vem da vontade de Deus, cabendo ao homem obedecê-la sem contestação. Da lei divina derivam as leis políticas (*A César o que é de César*). E, por fim, da Razão subjetiva humana deriva a lei natural, inscrita por Deus “no

³² Também conforme Villey, ainda em Tomás de Aquino “[a] arte do direito utiliza a observação (*consideratio rei*). Dialéticas, suas conclusões comportam uma dose de arbitrariedade. Exerce-se numa *cidade*; as partilhas feitas no interior de um grupo familiar não são direito no sentido estrito (questão 57, art. 4). O “direito das gentes”, o direito “natural” são imperfeitos: o direito “positivo” das cidades (art. 3), só ele, alcança a solução, *determinar as coisas devidas a uns e a outros*” (2007: 118).

coração dos homens”, conforme São Paulo. Em suma, o *jus*³³ perde seu sentido ‘de divisão justa em cada caso’ e passa a se confundir com *lex* (VILLEY, 2007: 126-7).

A etapa final deste processo é a defesa de Guilherme de Ockham aos franciscanos contra o Papa João XXII, o qual passou a insistir que os frades deveriam possuir a propriedade sobre os bens que usufruíam, o que contrariava o voto de pobreza da Ordem de São Francisco. Na defesa jurídica dos franciscanos, Ockham sustentou que os frades estavam fora deste novo direito (*jus*), que passou ser *jus utendi*, ou seja, o “(...) poder de usar uma coisa exterior e, se nos achamos despossuídos dela, processar seu adversário perante a justiça temporal” (VILLEY, 2007: 128).

Villey (2007: 132-5) explica que esse direito subjetivo é, em parte, produto do *dominium* da teologia cristã prescrito no Gênesis, quando Deus transfere parcela de seu poder para os homens, que, agora, exercem esta soberania sobre todas as coisas: “Deus os abençoou e lhes ordenou: “Sede férteis e multiplicai-vos! Povoai e sujeitai toda a terra; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todo animal que rasteja sobre a terra!” (Gênesis 1:28).

Assim, temos então que, da mistura entre a teologia cristã, o tomismo (não a filosofia de Tomás de Aquino), o estoicismo e a atuação política do franciscanismo nominalista, nascem o indivíduo e o ser humano.

Sabe-se que as sociedades pré-modernas não conheciam o conceito de ser humano. Conheciam os antigos apenas cidadãos, não sabiam quem eram os homens, de maneira que foi apenas com a modernidade que descobrimos o ser ‘humano’³⁴. Se não foi o cristianismo que criou os direitos humanos, como sustenta acertadamente Villey (2007: 121), foi a metafísica cristã (homem como receptáculo da alma, feito à imagem e semelhança do

³³ Villey explica, pela leitura das *Institutas* do juriconsulto romano Gaius, que o *jus* romano não tinha nada a ver com a noção moderna de direito subjetivo nem nele se encontra qualquer vestígio dos “direitos humanos”. O *jus*, além de remeter à ordem dos filósofos e legisladores gregos, traduzia-se também na divisão das coisas às pessoas em seus respectivos grupos sociais. E nessa divisão havia mais ônus e deveres do que interesses ou liberdades. Villey cita o exemplo do *jus altius tollendi*, do direito civil romano, que era um ônus ou uma restrição (e não um direito), o qual impedia o vizinho de aumentar a altura de sua casa. “O *jus* das *Institutas* não é atributo adjacente ao sujeito, liberdade de agir (a liberdade não se partilha), mas parte das coisas que cabe a cada pessoa dentro do grupo relativamente às outras” (VILLEY, 2007: 79).

³⁴ Douzinas traça a genealogia da palavra humanidade, que servia para distinguir o romano dos bárbaros: “A palavra *humanitas* apareceu pela primeira vez na República Romana. Era uma tradução de *Paidéia*, a palavra grega para “educação” e “cultivo”, *eruditio et institutio in bona artes* (erudição e formação em boas maneiras). Os romanos herdaram a ideia de humanidade da filosofia helênica, em especial do estoicismo, e a empregaram para distinguir entre o *homo humanus*, o romano educado, e o *homo barbarus*” (2009: 196).

criador) que forneceu os fundamentos para o humanismo Iluminista, abrindo caminho para a transferência da base da humanidade de Deus para a natureza (humana) e transformando a filosofia em “(...) uma meditação sobre o sujeito e sua relação com seu oposto, o objeto” (DOUZINAS, 2009: 199), algo depois lapidado pela metafísica (epistemológica e moral) kantiana.

Com base nessa análise, está em voga nos dias atuais desancar a metafísica (qualquer metafísica) e sua busca pela substância e pelos princípios. Douzinas acusa-a de ser a responsável pelo gênio da dominação e controle, tendo o Iluminismo colocado no centro da metafísica moderna o homem³⁵, a razão e a verdade (2009: 212-3).

Porém há algo de temerário em dizer que a metafísica representa a origem da dominação, pois foi ela a disciplina que nos permitiu a compreensão da própria construção da linguagem e, depois, do pensamento científico ocidental. Sobre a malfadada metafísica, digno nos determos um pouco em sua genealogia para aclararmos tais equívocos.

O estudo da filosofia primeira (que se chamaria *metafísica*³⁶ apenas mais tarde) é uma das bases da filosofia e nasce da indagação inerente acerca do ser enquanto ser, posteriormente vinculando-se ao nascimento da lógica, da linguagem e da ciência. Parmênides de Eléia foi um dos primeiros filósofos a discutir o tema, sendo um dos primeiros formuladores do Princípio de Não Contradição (PNC), regra lógica que intenta determinar a verdade, i.e., a separação do verdadeiro do falso :

291 (...) Um, [aquilo] que é e que [lhe] é impossível não ser, é a via da Persuasão (por ser companheira da Verdade); o outro, [aquilo] que não é e que forçoso se torna que não exista, esse te declaro eu que é uma vereda totalmente indiscernível, pois não poderás conhecer o que não é – tal não é possível – nem exprimi-lo por palavras. (Fr. 2, Proclo *in Tim.* I, 345, 18; Simplicio *in Phys.* 116, 28 (versos 3-8) *in* KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M., 1994, p. 255)

293 Forçoso é que o que se pode dizer e pensar seja; pois lhe é dado ser, e não ao que nada. (...) (Fr. 6, Simplicio *in Phys.* 86, 27-8; 117, 4-13 *in* KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M., 1994, p. 257)

³⁵ Registra Douzinas, também, que, “[s]egundo Heidegger, foi Descartes quem transformou a metafísica clássica em antropologia ao finalmente identificar o *subjectum* com o sujeito humano (...)” (2009: 213).

³⁶ O termo *metafísica* “(do grego antigo μετα [metà] = depois de, além de; e Φύσις [physis] = natureza ou física)”, provavelmente, foi cunhado por Andrônico de Rodes no século I a.C, o qual, ao realizar a primeira compilação dos textos aristotélicos, organizou os escritos que tratavam da ‘filosofia primeira’ em posição posterior à daqueles em que Aristóteles tratava da física, a ‘filosofia segunda’. Aristóteles mesmo nunca utilizou o termo *metafísica* (METAFÍSICA).

Para Parmênides, conforme os trechos transcritos acima, é impossível ser e não-ser. No entanto logo se vê que o PNC, tal como proposto por Parmênides, apresenta-se como problemático, pois sustenta a negação do movimento e da multiplicidade (contingência), fenômenos que também são apreendidos pelos sentidos humanos. Para o filósofo eleata, porém, o ser seria uno, contínuo, imutável, ingênito, imperecível e perfeito, o que se demonstra ser insustentável.

Outra limitação do PNC de Parmênides é o de encerrar uma redução ao absurdo, já que o ser, ao ser totalmente puro, seria igual ao nada, como denunciou mais tarde Hegel. Essa constatação é apresentada por Platão em seu diálogo *O Sofista*, no qual os personagens o Estrangeiro de Eléia e Teeteto, com o propósito de se encontrar a verdade, travem discussão para tentarem distinguir o filósofo, o político e, principalmente, o sofista. No diálogo, conclui o Estrangeiro que o sofista não passa de um artista da cópia e do simulacro, porém sabe também o Estrangeiro que, o sofista, para se esquivar, afirmaria que o não ser é igual ao ser. Nessa alegação, o sofista lançaria mão do pensamento de Parmênides, argumentando também que sobre o não ser é impossível dizer, concluindo então tudo seria ao mesmo tempo verdadeiro e falso, sendo impossível saber, então, o que é de fato a falsidade. Como sair dessa encruzilhada?

A rota seria rediscutir a tese de Parmênides, afirmando-se que, em certo *sentido*, o não ser é, assim como, em certo *sentido*, o ser não é. A chave era a alteridade, que não se pode traduzir como contrariedade, mas apenas como algo diferente:

257b ESTRANGEIRO: Quando falamos no não-ser isso não significa, ao que parece, qualquer coisa contrária ao ser, mas apenas outra coisa qualquer que não o ser. (PLATÃO, 1979, p. 181)

Aqui se constata que os contornos da discussão metafísica se traduzem na própria possibilidade da construção do discurso e da linguagem, como posteriormente Aristóteles procurou demonstrar no Livro Gama de sua obra *Metafísica*. Explicando a impossibilidade de violação do PNC para a construção de sentido, assim como até mesmo a possibilidade de demonstração do PNC sem que isso seja uma violação desse princípio (pois *demonstrar* é sempre descrever que algo surge de uma OUTRA coisa, sendo impossível, portanto, demonstrar um *princípio*), escreveu Aristóteles:

[1005b 35] Há alguns que, conforme dissemos, afirmam ser possível uma mesma coisa ser e não ser, e afirmam que eles mesmos assim concebem. Utilizam-se desse

argumento até mesmo muitos que investigam a natureza. Mas, de nossa parte, presentemente acabamos de admitir que é impossível ao mesmo tempo ser e não ser e, através disso, mostramos que este é o mais firme de todos os princípios.

[1006a 5] Mas, por falta de formação, alguns exigem que também isso seja demonstrado; de fato, é falta de formação não reconhecer de que coisas é preciso procurar demonstração e de que coisas não é preciso; pois, em geral, é impossível haver demonstração de absolutamente tudo (pois se prosseguiria ao infinito, de modo que nem assim haveria demonstração); e, se não é preciso procurar demonstração de algumas coisas, qual princípio reputam ser sobretudo de tal qualidade, eis algo que não conseguem dizer.

[1006a 11] Mas é possível demonstrar refutativamente até mesmo que isso é impossível, se o disputante apenas pronunciar algo com sentido; mas, se ele não pronunciasse nada, seria ridículo buscar argumentação contra quem não sustenta nenhum argumento, na exata medida em que não sustenta. Pois alguém desse tipo, enquanto é desse tipo, é já semelhante a uma planta. (*apud* ANGIONI, 2008, p. 173)

Como destaca Lucas Angioni, o que a argumentação de Aristóteles procura evidenciar é que a eliminação do PNC é impossível, pois, se for eliminado, também estariam extintas “diversas regras lógico-semânticas sem as quais não poderíamos jamais descrever o mundo e nos comunicar de maneira consistente e eficaz” (2008: 46); essa seria uma contradição performativa, ou seja, uma contradição entre o conteúdo do ato de fala e a forma como ele é expresso. Aristóteles nos fala da regra do terceiro excluído e também nos introduz à 3a cláusula do PNC: sob certo sentido (*katá ti*). Assim explica também Angioni:

(...) Aristóteles deixa claro que “ser” e não-ser” não são termos que tenham algum significado próprio, mas apenas “co-significam certa composição” – a composição entre o sujeito e o predicado de uma sentença -, “a qual não é possível inteligir sem os itens conectados” (2008, p. 49).

Desta forma, podemos compreender que os contrários só podem ser do mesmo gênero e não algo de gênero totalmente oposto ou contrário. Para ser contrário, deve ser igual em gênero (claro x escuro - luminosidade, pequeno x grande – dimensão), pois, quando dizemos o não ente, não dizemos algo contrário ao outro, mas apenas algo outro.

O “ser” forte é aquele que comparece em juízos analíticos, ou seja, em juízos que parecem com uma predicação, mas não o são, pois neles o que ocupa o lugar do predicado não passa de uma parte do conceito do sujeito. São os predicados transcendentais. Por exemplo, o triângulo é uma figura ou o macaco é um animal. Predicações legítimas são juízos sintéticos, ou seja, juízos cujo predicado se atribui ao sujeito já constituído,

acrescentando-lhe propriedades que não estavam contidas em seu conceito. Por exemplo, macaco é ladrão de chocolate, ou triângulo é parte da bandeira de Minas Gerais.

Predicados transcendentais são redundantes, pois não restringem o ente, apenas o explicam. Quando usamos predicados não transcendentais, o não ente não pode ser contrário ao ente. O ente predicado (não transcendentemente) não é o igual ao não-ser ou ao nada. Este era o problema da tese de Parmênides, o qual admitia que o ente só teria predicados transcendentais.

Nesses termos, vemos como o PNC, tal como reformulado por Aristóteles, é a própria possibilidade de qualquer sentido. Quando rompemos o PNC não existe mais ‘o que’ estamos falando. O PNC trabalha não com verdade ou falsidade, mas com o sentido, com a lógica do discurso e do entendimento. Em suma: a violação do PNC implica a destruição do próprio discurso e do ato de dizer, de maneira que, ao contrário, tentar provar o PNC, inevitavelmente se comete uma petição de princípio e colocamos em risco a possibilidade de *qualquer* conhecimento, em especial o conhecimento científico que nasceria no século XVII.

E Aristóteles já antevia que da filosofia primeira – a metafísica – adviria as ciências:

A relação da filosofia com a física é idêntica à relação que tem com a matemática. De fato, a física estuda as propriedades e os princípios dos seres enquanto estão em movimento e não enquanto seres, ao passo que – como dissemos – a filosofia primeira ocupa-se desses objetos na medida em que eles são seres e não enquanto são outra coisa. Por isso, tanto a física como a matemática devem ser consideradas só como partes da sapiência. [Metafísica K, 4/5, 1061 b 30] (2005: 499).

Portanto, é incompreensível a acusação de que todas as tragédias posteriores à modernidade sejam todas creditadas à metafísica. Ressalte-se o aspecto da alteridade, já presente na origem da metafísica, para se definir o ser e seus sentidos, sendo inútil e sem sentido nos determos a aspectos formais e transcendentais.

De outra margem, considerando a doutrina antimetafísica de Hobbes e o agnosticismo epistemológico de Kant, são igualmente equivocadas as acusações à metafísica moderna de que ela seria a responsável pelo gênio da dominação e do controle.

Lembrando também o que foi discutido anteriormente acerca da modernidade, vemos que o salto ao mundo moderno foi, ao mesmo tempo, um regaste do

aristotelismo e a superação de sua física por Galileu, superação esta que partiu de uma nova utilização das ideias *a priori* da matemática para se compreender o mundo empírico. A fonte maior de nossos problemas foi tentar transferir tudo isso inadvertidamente para a filosofia política e para a filosofia prática sem a adequada compreensão dos limites da razão humana. Não se está aqui a exaltar a ciência moderna e muito menos a fé da doutrina melioralista, mas cabe ressaltar que não podemos ser ingênuos em imaginar que devemos simplesmente descartar a modernidade e a metafísica, esta que também nos ajudou a criar a lógica, a linguagem e a ciência. Em suma, é pueril e inútil, nesta quadra histórica, desancarmos a tecnologia, muito embora seja relevante a denúncia de sua divinização e falácia de que ela nos tornaria virtuosos, feita por Schmitt, Strauss e Douzinas.

Digno registrar também que Douzinas, mesmo com o destaque que dá ao existencialismo de Jean-Paul Sartre e Heidegger, se perde na análise histórica e nos efeitos do kantismo e do hegelianismo, não se atentando para as tradições positivas, conquanto ambíguas, legadas pela modernidade.

A leitura de Yves Charles Zarka acerca do surgimento do sujeito de direito reforça essa constatação. Em síntese, sustenta o autor tunisino, com base em Leibniz, que não se pode acusar a modernidade, simplesmente, de nos ter forjado um sujeito jurídico ilhado. Ao contrário, e muito embora reconheça que um dos traços da modernidade é a criação do homem como ser de direito, Zarka possui uma análise redentora, trazendo aspectos positivos e fundamentais para a compreensão da criação do sujeito (jurídico) e de seu aspecto de fundação intrinsecamente relacional.

Zarka, em síntese, não vê a invenção do sujeito de direito como algo catastrófico – como entenderam Villey, Strauss e Douzinas –, pois o filósofo tunisino compreende também um caráter profundamente moral e político nessa criação, que está relacionada à intersubjetividade jurídica e à alteridade (reciprocidade com outros sujeitos). Interessante transcrever as próprias palavras de Zarka:

Não nos equivoquemos sobre o meu presente discurso! Não tenho absolutamente a intenção de seguir o passo de todos aqueles – e são muitos – que vêem na definição do homem como ser de direito uma decadência grosseira, portadora de todos os perigos da modernidade: perda do significado da natureza e do mundo, primado de uma subjetividade incômoda aos outros e injusta em si mesma, reinado da dominação técnica e política. Bem ao contrário, opostamente ao pensamento melancólico do declínio e do jargão da ausência do ser e da derrelição, gostaria de mostrar que a invenção do conceito de homem como sujeito de direito não é de

forma alguma portadora, em princípio, desses perigos. Dito de outra forma, gostaria de mostrar que a consideração moderna do homem como sujeito de direito pode ser feita, não somente sem que sejam postas em causa as normas universais e os valores morais, mas que ela não pode ser feita sem realçar o caráter irredutivelmente moral do sujeito de direito, assim como a necessária reciprocidade que esse deve manter com os outros sujeitos. **Ou seja, a invenção do sujeito de direito está ligada a uma primeira formulação da intersubjetividade jurídica.** (1997: 10-1) (grifo nosso)

Primeiro, Zarka vai insistir, ao contrário de Heidegger, que não se pode imputar a invenção do sujeito à metafísica de Descartes e a seu conceito de *ego*, pois essa invenção é muito mais política e moral do que filosófica (1997: 11). Para Zarka, o sujeito (de direito) vincula-se ao jusnaturalismo moderno que vai de Grotius e Leibniz, cujo caminho é possível rastrear pela compreensão da definição do *indivíduo*, da *pessoa* e do *sujeito de direito* propriamente dito.

De início, em Grotius, influenciado por Suarez e Tomás de Aquino, há a formulação do direito como uma ‘qualidade moral vinculada à pessoa’, inaugurando-se assim a ideia de direito subjetivo (*facultas*). No entanto, Grotius não aborda a questão da *persona* moral, algo que será tentado mais à frente por Hobbes (ZARKA, 1997: 14).

Já com Hobbes encontramos a definição de indivíduo físico (detentor de instintos, desejos, etc.), racional e livre, portador de direitos e desprovido de obrigações. No entanto, Hobbes falha na construção dessa *persona*, na fundamentação do estatuto da pessoa, da ipseidade ou da identidade em relação a si (ZARKA, 1997: 15). Os passos seguintes rumo à *persona* moral serão dados por Pufendorf e Locke.

Para Pufendorf, não se pode derivar a moral nem o direito das faculdades e instintos humanos, ou seja, do indivíduo físico, como entendiam Hobbes e Spinoza. Para o jurista alemão, só podemos falar em direito se há uma obrigação, algo que era totalmente inconcebível na teoria de Hobbes, para quem o direito era o poder do homem sobre todas as coisas (ZARKA, 1997: 18-20).

Já em Locke haverá a preocupação com a construção da identidade pessoal e da responsabilidade pelos seus atos longe do idealismo cartesiano, que entendia a existência vinculava-se via identidade entre pensamento e substância. Para Locke, não há como resolver a questão do *self*, da ipseidade, da identidade para si por meio do “*cogito ergo sum*” de Descartes, que apela à metafísica e à existência da alma, mas somente por meio da relação de

si a si que se dá por meio da consciência histórica e da memória, permitindo ao sujeito imputar a si mesmo a responsabilidade pelas suas ações passadas e presentes (ZARKA, 1997: 22-4)

O passo definitivo para a construção do sujeito de direito vai ser somente com Leibniz, o qual transportará a questão gnosiológica (o conhecimento objetivo do racionalismo até aquele momento, realizado de acordo com a relação sujeito-objeto) para um plano jurídico, que é eminentemente intersubjetivo (sujeito-sujeito). Leibniz, por meio da inserção do outro (a alteridade), completa a questão da ipseidade, isto é, a continuidade da identidade de si (mesmo com a suspensão da consciência ou da memória, por doenças, traumas, etc.), ressaltando que só o contato com os outros, em definitivo, é que constrói a coerência da experiência existencial individual³⁷ (ZARKA, 1997: 24-28).

Não podemos ignorar que esta leitura da modernidade jurídica carrega certa dose de idealização e ingenuidade quando consideramos que o sujeito “autônomo” burguês, o positivismo jurídico desvirtuado e as dominações legislativa e tecnológica impostas de “cima” foram a tônica dos últimos duzentos e poucos anos. Em uma palavra: não há dúvida de que os usos instrumentais do positivismo jurídico de Hobbes, de um lado, e da ética liberal de Kant, de outro, ainda prevalecem nas doutrinas dos direitos humanos nos nossos dias. Porém a contribuição de Zarka, ao desvelar que a modernidade também cunhou um sujeito relacional, é fundamental para trazer à tona elementos intersubjetivos e relacionais que sempre estiverem presentes, não obstante em boa medida ignorados.

Assim, verifica-se que, muito embora tenha sido, desde sua invenção, sempre alvo de ataque tanto de parte da direita (a conservadora) e da esquerda, há que se lembrar, também, que a invenção do indivíduo, bebendo nas fontes estoicas e cristãs, foi um princípio nodal e de crítica, para a modernidade e para a luta contra todos os totalitarismos, principalmente os do último século. Abandoná-lo, por completo, talvez não seja fácil ou até mesmo útil.

³⁷ Destaca Zarka que, para Leibniz, a chave relacional com o outro é o amor, o qual é a fonte do direito natural. Escreve o filósofo tunisino que “(...) a relação com outrem, que permanecia, por assim dizer, empírica no *Nouveaux Essais*, tornar-se-á propriamente constitutiva no domínio da teoria do direito, porque ela repousa inteiramente, em Leibniz, sobre uma teoria do amor. Eis a definição que Leibniz fornece de amor – não conheço outra que a possa superar – “Amar ou estimar é ter prazer na felicidade de outrem ou, o que vem a ser o mesmo, fazer da felicidade do outro a nossa própria felicidade”. Leibniz faz do amor a fonte de três estágios do direito natural” (1997: 27).

De outra margem, se a invenção do indivíduo, em substituição a Deus, forneceu ao ser humano uma liberdade sobre seu destino e o poder sobre as próprias capacidades, era inevitável que, logo em seguida, o homem, deixado à deriva, buscasse desesperadamente um novo modelo de responsabilidade, sendo realmente difícil a travessia rumo a uma completa secularização da política havendo o peso da autoridade cristã e da teleologia para se carregar.

3 Liberalismo e democracia na pós-modernidade: a revisão dos projetos modernos

3.1 A ciência e o conhecimento pós-modernos

As contradições da modernidade discutidas acima são, no final das contas, uma atualização da tentativa clássica de responder o maior dos problemas da filosofia política: haveria uma justiça ou o Bem supremo que pudesse pacificar toda a humanidade? Como corolário, haveria um fundamento último para os direitos humanos? Enfim, o conhecimento da natureza (humana e não humana) é de fato possível?

A partir da idade moderna, é lícito dizer que as respostas a essas dúvidas se dividiram, basicamente, entre jusnaturalistas e positivas, sendo que, no século XX e até os tempos recentes, esta antiga dicotomia ganhou outras equivalentes, como as que opõem os liberais aos comunitaristas, bem como os universalistas aos multiculturalistas. Destas teorias, estão particularmente em voga, principalmente à esquerda, doutrinas ditas pluralistas e relativistas, que naturalmente se inclinam para o comunitarismo³⁸ e para o multiculturalismo³⁹ (BARRETO, 1998; COMPARATO, 1997; DUARTE; DUTRA, B. M. A., 2010; FORST, 2010; IORIO FILHO, 2008; LUNARDI, 2011; PEQUENO, 2008; SILVEIRA, 2007).

Na atualidade, o substrato teórico comum de muito dos discursos comunitaristas e multiculturalistas é o que podemos chamar de pós-modernidade, a qual invariavelmente aponta para uma crítica à ciência, à técnica, à metafísica, ao positivismo (tanto jurídico quanto científico), ao racionalismo, ao universalismo e ao sujeito modernos,

³⁸ Basicamente, entendem os comunitaristas que “os princípios da justiça resultam de um dado contexto comunitário, valem somente nele e somente ali podem ser realizados” (FORST, 2010: 11) ao passo que os liberais entendem que é possível extrair os fundamentos da justiça de um ponto de vista moral, racional e universal, censurando assim a teoria comunitarista como obcecada pelo contexto. Tem-se que o principal oponente dos comunitaristas é o liberalismo de John Rawls, o qual, contrapondo-se ao utilitarismo em voga até meados da década de 1960, faz uma releitura do contratualismo racionalista kantiano com o intuito de extrair dele princípios de justiça imparciais e universais. Como assevera Silveira, a proposta de Rawls é “estabelecer uma concepção de justiça que generalize e eleve a um plano superior a teoria contratualista de Locke, Rousseau e Kant, estabelecendo um construtivismo do tipo kantiano” (2007: 174). Contrapondo-se à tese rawlsiana, os comunitaristas vão sustentar que é impossível estabelecer racionalmente princípios universais de justiça, os quais poderiam ser aplicados a todas as comunidades indistintamente, uma vez que as bases da moral não podem ser procuradas na filosofia, mas, sim, na política (SILVEIRA, 2007: 171).

³⁹ Registre-se que o pensamento multiculturalista aproxima-se em grande parte do comunitarista e recebe forte influência da antropologia. Conforme sustenta o multiculturalismo, estudos antropológicos indicariam a impossibilidade de um fundamento último e universal aos direitos humanos, já que as culturas são notadamente distintas e demonstram que os seres humanos possuem necessidades e respostas distintas, não sendo semelhantes em nenhum aspecto que comporte generalização (BARRETTO, 1998).

afirmando que é impossível encontrarmos um critério de justiça ou um Bem universal que pudesse pacificar em absoluto os homens. Um interessante balanço sobre esse paradigma dito pós-moderno é feito pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos em sua obra *Um discurso sobre as ciências*. Neste livro, após discorrer sobre a crise dos fundamentos científicos da modernidade, Santos procura desenhar um novo paradigma científico, que, para ele, deve ser construído socialmente, tanto por cientistas quanto por leigos. Partindo da pergunta de Rousseau acerca de se existir ou não alguma relação entre ciência e virtude, o sociólogo reformula o questionamento rousseauiano – ao qual o filósofo genebrino havia respondido negativamente no século XVIII – à luz das descobertas recentes da ciência (2004: 16).

Segundo Santos, a ordem científica ainda hegemônica é a da modernidade, a qual se caracteriza pelo totalitarismo e pela arrogância, que separa o conhecimento científico do conhecimento comum, bem como a natureza da pessoa humana (2004: 24). Basicamente, este modelo se funda na crença da compreensão matemática do mundo por meio de leis imutáveis e universais (determinismo mecanicista), tendo como objetivos a redução da complexidade e a dominação da natureza (SANTOS, 2004: 30). Afirma Santos que, em seguida, esse paradigma também teria sido transferido às ciências sociais no século XIX, porém de dois modos distintos: o primeiro, dominante, “consistiu em aplicar, na medida do possível, ao estudo da sociedade todos os princípios epistemológicos e metodológicos que presidiam o estudo da natureza desde o século XIX (SANTOS 2004: 33-4)”; já o segundo, no princípio marginal, porém atualmente mais influente, consistiu em reivindicar às ciências sociais um estatuto epistemológico próprio, com vista a se obter “um conhecimento intersubjetivo, descritivo e compreensivo, em vez de um conhecimento objetivo, explicativo e nomotético” (SANTOS, 2004: 39).

Não obstante as diferenças elucidadas, ambos os discursos das ciências sociais ressentem-se basicamente, conforme Santos, dos mesmos problemas já apontados do paradigma dominante das ciências naturais – até mesmo o modelo sociológico intersubjetivo –, porquanto ainda compartilham, principalmente, a dicotomia natureza/ser humano (SANTOS, 2004: 39-40).

Escreve Santos que esses fundamentos, apesar de ainda hegemônicos, começaram a ser solapados no final do século XIX e no início do século XX por meio dos

novos e revolucionários estudos na física – mormente a teoria da relatividade de Einstein (astrofísica) e a mecânica quântica (microfísica) –, os quais, em essência, apresentaram-nos à relatividade do próprio conhecimento dito científico. Nesse sentido, é particularmente ilustrativo o princípio da incerteza de Heisenberg, o qual sentencia “que não conhecemos do real senão a nossa intervenção nele” (SANTOS, 2004: 44), o que acaba por tornar menos nítida a própria distinção sujeito/objeto. Na matemática, também o rigor científico passou a ser questionado, particularmente por meio dos teoremas da impossibilidade de Gödel, os quais permitem formular proposições indecidíveis, pelo que se passou a reconhecer que o rigor matemático também se “assenta em um critério de selectividade e que, como tal, tem um lado construtivo e um lado destrutivo” (SANTOS, 2004: 46). Por fim, tivemos avanços significativos nos domínios da química e da biologia nas últimas décadas do século XX. Nesses campos, destacam-se as descobertas do químico Ilya Prigogine, cujos estudos sobre sistemas termodinâmicos apontam, fundamentalmente, para uma revisão profunda do conceito de “leis da natureza”, por meio da constatação da existência da instabilidade dinâmica (ou do caos) e da irreversibilidade do tempo (PRIGOGINE, 2004; SANTOS, 2004: 46-48).

Em resumo, tudo isso prenuncia, para Santos, um novo paradigma de conhecimento, profundamente transdisciplinar, provisório e probabilístico, que substitui as noções de lei por noções de sistema e processo (2004: 51-2), aproximando o fazer científico do artístico (MASSONI; 2008; PRIGOGINE, 2004: 40). Para o sociólogo português, o paradigma que está a emergir possui, portanto, as seguintes características:

Primeiro, começa a deixar de fazer sentido a distinção entre ciências naturais e ciências sociais; segundo, a síntese que há que operar entre elas tem como pólo catalisador as ciências sociais; terceiro, para isso, as ciências sociais terão de recusar todas as formas de positivismo lógico ou empírico ou de mecanicismo materialista ou idealista com a conseqüente revalorização do que se convencionou chamar humanidades ou estudos humanísticos; quarto, esta síntese não visa uma ciência unificada nem sequer uma teoria geral, mas tão-só um conjunto de galerias temáticas onde convergem linhas de água que até agora concebemos como objectos teóricos estanques; quinto, à medida que se der esta síntese, a distinção hierárquica entre conhecimento científico e conhecimento vulgar tenderá a desaparecer e a prática será o fazer e o dizer da filosofia prática (2004: 20).

Por conseguinte, tem-se que, neste cenário dito pós-moderno (ao qual acrescento também as contribuições da filosofia da linguagem e da psicanálise), as respostas àquelas questões acerca do Bem comum tornam-se especialmente problemáticas.

Como adiantamos, na contemporaneidade, em muitos dos círculos acadêmicos mais à esquerda que se debruçam sobre o direito e a filosofia política, há uma tendência de valorização de doutrinas não essencialistas, não universalistas e não racionalistas, como as comunitaristas e as multiculturalistas, as quais, com certa frequência, além do uso da crítica marxista ao direito, lançam mão também de uma reapresentação/reedição de parte da tradição do direito natural clássico, conjugado com alguma crítica conservadora ao liberalismo, como aquela presente nas obras de Edmund Burke e Carl Schmitt. Douzinas e Mouffe são dois autores particularmente representativos dessa corrente, cujos pensamentos discutimos supra *en passant*. À frente analisaremos as ideias principais desses autores, principalmente as de Mouffe, a qual vai resgatar o conceito de político de Schmitt para fundamentar sua proposta de democracia radical pós-moderna.

3.2 A ética da alteridade de Costas Douzinas

De início, importante registrar que o uso de Douzinas não é aqui de modo algum arbitrário. Considerando uma de suas obras mais influentes, *O Fim dos Direitos Humanos* (2009), Douzinas é particularmente importante em vista do farto uso que faz da obra *Direito Natural e História* de Leo Strauss: primeiro, para sustentar a importância do resgate ao direito natural clássico; segundo, e mais importante, para fundamentar sua crítica à modernidade e ao liberalismo. Portanto, neste ponto o estudo de Douzinas se faz útil para prosseguirmos na avaliação do liberalismo e da modernidade, de um lado, e em vista da importante contribuição do filósofo grego para a compreensão do legado do pensamento pós-moderno, especialmente sua tese de desconstrução do indivíduo abstrato do Iluminismo, exaltando uma ética de valorização da alteridade.

Começando com Douzinas, assevera o autor grego que na modernidade houve uma passagem do dever ao direito; das *civitas* e *communitas* à civilização e à humanidade; da valorização à sociedade à valorização do indivíduo (2009: 37-8) e daí por diante tivemos um empobrecimento contínuo da jurisprudência com o idealismo e o formalismo do direito moderno (2009: 80). A solução para esses problemas, conforme Douzinas, encontra-se, em síntese, em uma mistura do direito natural clássico com a valorização de uma ‘ética da alteridade’, esta baseada na fenomenologia não essencialista do filósofo Emmanuel Levinas e na psicanálise de Jacques Lacan. Utilizando-se de uma abordagem antimetafísica de desconstrução do universalismo dos direitos e do historicismo

do relativismo cultural, o professor grego critica principalmente os conceitos de natureza humana do liberalismo e de sujeito e racionalidade do cartesianismo e do kantismo:

No final do século mais desumano, ficou tarde demais na história para retornar aos conceitos de natureza humana e livre-arbítrio do liberalismo clássico. A crítica marxista mostrou como a “natureza humana” comum escamoteia as exclusões políticas e sociais, e a desconstrução da subjetividade indicou o caráter histórico e particular desse mais poderoso discurso do universal. Depois de Hegel, a natureza deve ser vista como histórica e intersubjetiva e não como eterna e solitária. Nos desdobramentos do existencialismo, a essência humana não pode ser permanente e essencial, mas fluida e em transformação. Depois de Freud e Lacan, o sujeito humano é aquele em que há uma falta e, por isso, deseja o Outro. Nas águas do estruturalismo, o sujeito deve ser teorizado como dependente de um contexto, ao mesmo tempo subordinado e livre. (DOUZINAS, 2009, p. 350-1)

Afirmando que “nenhum metaprincípio existe para auxiliar uma escolha racional” (2009, p. 372), aduz Douzinas que, em verdade, os direitos humanos devem ser compreendidos com base em uma ética do reconhecimento da existência de uma subjetividade anterior e externa à individualidade. Em outras palavras, o Outro (cujo exemplo máximo é o refugiado, o “grau zero da humanidade”, sem pátria e sem Estado para protegê-lo) sempre vem primeiro do que o Eu, entidades essas que se encontram histórica e empiricamente para a criação de uma demanda jurídica. Nesses termos então, para Douzinas, os direitos humanos nunca poderão ser fundamentados, pois possuem um caráter simbólico e retórico de inscrição em uma temporalidade futura e sempre inacabada, em uma transcendência contínua (2009, p. 373):

A justiça, como sinônimo de direitos humanos, não é crítica apenas de tentativas totalitárias ou ditatoriais de negá-los; ainda mais importante é seu desafio e superação dos limites do Eu e da lei. Sua importância simbólica é que eles inscrevem uma “temporalidade futura” na lei. Sua importância ética relaciona-se à demanda de que cada pessoa seja tratada como uma encarnação única da humanidade e sua necessidade seja entendida como minha responsabilidade primeiro e, posteriormente, da lei. Flagrada entre o simbólico e o ético, paradoxalmente presa na indeterminação do futuro e na concretude do presente, repousa a aporia da justiça pós-moderna. Os direitos humanos jamais podem triunfar; eles podem padecer e até mesmo ser temporariamente destruídos. Mas sua vitória e sua justiça estarão sempre em um futuro aberto e um presente fugaz, porém premente. (2009, p. 374)

Em suma, Douzinas, apesar de apresentar uma vigorosa crítica aos direitos humanos positivados, coloca-os também, em contrapartida, como um símbolo e como uma utopia poderosos para os oprimidos, os explorados e os despossuídos (2009: 157).

São inegáveis os aspectos positivos e altamente progressistas da abordagem de Douzinas para a defesa dos direitos humanos, principalmente com relação à imprescindível necessidade de reaproximarmos humanidade e natureza, descentralizarmos o sujeito e de estabelecermos uma ética de alteridade, que reconheça o Outro como o constituinte anterior da nossa própria identidade. No entanto, alguns pontos críticos devem ser destacados, pois, como sustentamos durante nosso texto, a modernidade não nos legou apenas um sujeito ilhado e egoísta, uma racionalidade arrogante ou uma ciência ditatorial.

Mesmo criticando vigorosa e corretamente o formalismo kantiano e entendendo que o ‘homem’ não pode ser o único princípio de interpretação possível para os direitos humanos, Douzinas parece obrigado, nas entrelinhas, a abrir uma concessão, quando destaca também a importância da descoberta deste mesmo ‘homem’ como valor interpretativo dos direitos humanos (2009: 372), ou quando elogia a concepção estoica que antecipa a concepção moderna de direitos humanos, com suas ideias de dignidade e de igualdade humana (2009: 67).

Em adição, e a despeito de Douzinas nos alertar acerca dos riscos embutidos na contestação a Hobbes e a Kant, a qual pode descambar para o historicismo (2009: 28), sua crítica ao positivismo guarda uma boa dose de ingenuidade com relação aos potenciais redentores do direito natural clássico. Se, de um lado, Douzinas não ignora alguns dos problemas do direito natural antigo – o autoritarismo, conservadorismo e os caracteres disciplinador e acrítico, por exemplo (2009: 58-9) –, de outro, não se esforça muito em dizer como questioná-los, já que não equilibra a valorização da sociedade presente na tradição clássica com a valorização do indivíduo na modernidade, fato que principiou justamente os direitos de identidade (cujas importâncias não se nega) que são fortemente defendidos pelo próprio Douzinas em sua obra (2009: 111-3).

Também a acusação de Douzinas de que o positivismo jurídico desembocou no historicismo (2009: 125) deve ser feita com extrema cautela, pois não pondera as razões pelas quais o positivismo nasce, isto é, como um movimento antimetafísico e de secularização da modernidade absolutamente necessário naquele momento histórico, além também de ser um solução à complexificação social, como nos lembra Luhmann (LUHMANN, 2010: 28; NEVES, M., 2006: 1-2). Em outros termos, a autonomia do direito adquirida com o positivismo não é algo a se lamentar, pois foi inevitável em vista da multiplicação das

possibilidades de comunicação humana, a qual exigia o estabelecimento de padrões normativos mais elaborados, e ainda sumamente necessário para a organização social e política, permitindo-se o nascimento da democracia. De outra margem, há que lembrarmos que o sistema jurídico nunca deixou de estabelecer relações com outros sistemas de conhecimento, como com a política, a economia e a filosofia, muito embora essas relações só tenham sido visualizadas com maior clareza apenas nas últimas décadas.

Mas o problema maior de Douzinas justamente advém do exagero de sua maior virtude, o utopismo, pois este encerra uma rejeição quase absoluta da modernidade científica e técnica. Escorando-se na crítica à modernidade feita por Heidegger, Douzinas vê a tecnologia – para o autor a “essência da metafísica contemporânea” – não como um instrumento ou meio, mas como uma vontade de dominação de poder pura e simples, que se tornou um fim em si mesmo (2010: 217).

Como demonstramos em parte no capítulo 2, não há como concordar completamente com essa afirmação, já que na modernidade também encontramos – lembremos os paradoxos de Latour e a terceira antinomia das ideias transcendentais de Kant – também elementos antimetafísicos, de prudência e de emancipação política (especialmente a democracia). A ciência e a tecnologia continuam sendo instrumentos sem qualquer ideologia, como acertadamente asseverava Schmitt (2007a), e não é muito difícil imaginar por quê. Primeiro, por não ser a própria tecnologia a genitora da dominação e da subordinação, que existe desde antes da modernidade. Segundo, porquanto pudemos ver nos séculos XIX e XX máquinas totalitárias de dominação de ideologias diversas fazendo uso das ciências e da técnica, como o imperialismo, o nazismo e o comunismo. Terceiro, em vista das inúmeras consequências positivas da tecnologia que não podem simplesmente ignoradas. Para ficarmos somente em um exemplo, seria difícil compreendermos as recentes lutas feministas sem o invento de métodos contraceptivos mais seguros e acessíveis na década de 1960.

Pela visão catastrófica de Douzinas (extraída não somente de Heidegger, mas também de Strauss) é que a contribuição de Mouffe de fato se apresenta fundamental, a qual foi, juntamente com Schmitt, um dos motes do presente estudo.

3.3 A política agonística de Chantal Mouffe

Como Douzinas, Mouffe também parte de uma crítica ao racionalismo, ao individualismo e ao universalismo iluministas, tudo com o suporte da também chamada ‘filosofia pós-moderna’ (como destaca a própria autora), a qual congregaria o pós-estruturalismo, a psicanálise, a hermenêutica pós-heideggeriana, a filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein e a hermenêutica filosófica gademariana (1996: 18, 23). No entanto, tem-se que a filósofa belga demonstra um cuidado muito maior ao lidar com os vários legados da modernidade e, principalmente, com a evolução do pensamento liberal, apesar de algumas críticas que serão pontuadas a seguir.

Basicamente, o princípio do caminho trilhado por Mouffe, cujo ponto de chegada são as categorias atuais de indeterminação do político e de hegemonia, foi a obra *Hegemony and Socialist Strategy – Towards a Radical Democratic Politics*, de 1985, escrita em conjunto com Ernesto Laclau (LACLAU; MOUFFE, 2014). Nesta obra, ainda sem a valia do pensamento de Schmitt, Mouffe realiza um balanço da tradição socialista marxista, empreendendo uma reativação de sua riqueza e diversidade, afastando-a do empobrecimento que lhe foi imposta pelo leninismo e atualizando-a de acordo com as transformações do capitalismo contemporâneo, especialmente a globalização e a sociedade informacional. Neste empreendimento, nomeado de ‘pós-marxista’, a autora acertadamente vem a termo com o pluralismo e com as instituições liberal-democráticas, negando o determinismo do materialismo histórico-científico marxista e afirmando que a maior marca da modernidade é a democracia, mormente sua capacidade de dissolver certezas e de nos permitir visualizar que o social é sempre indecível e contingente. Em razão dessa indecidibilidade do social, Mouffe lança mão do conceito de hegemonia de Gramsci e de uma teoria do discurso (discursividade), por reconhecer que qualquer ordem política só pode existir por meio de uma articulação hegemônica discursiva, que estrutura diferentes posições de sujeito particulares em uma cadeia de equivalência para assim construir – rivalizando com diferentes posições antagônicas – uma universalidade. Nesses termos, portanto, considerando que uma universalidade política só se constitui dentro de uma sociedade por meio de disputas contra diferentes posições antagônicas, para Mouffe, o político tem o status de ‘ontologia do social’. Em resumo, nas palavras de Mouffe e Laclau “é vital para a política democrática reconhecer que qualquer forma de consenso é o resultado de uma articulação hegemônica e que sempre existe uma ‘parte exterior’ que impede sua total realização” (2014: xviii).

Em obras posteriores, Mouffe aprofunda o conceito de ‘democracia radical’ cunhado em *Hegemony and Socialist Strategy*, vindo a designá-la como ‘política agonística’ ou ‘pluralismo agonístico’. Demonstrando grande ecletismo em suas referências – entre liberais, comunitaristas e conservadoras –, a mistura de filosofia com estratégia política de Mouffe procura articular liberdade e igualdade de maneira que a tensão entre esses dois princípios nunca seja resolvida, configuração que a autora julga ser a forma mais prudente para que se preservem os valores e as instituições democrático-liberais, os quais não podem ser simplesmente descartados (2005: 20).

Em princípio, escreve a autora que, traçar uma distinção entre democracia e liberalismo, bem como entre liberalismo político e liberalismo econômico, é essencial para de fato compreendermos o projeto político da modernidade sem cairmos na tentação de o eliminarmos. Mouffe, no entanto, não adere à defesa de Habermas do Iluminismo, uma vez que vê em equívoco o filósofo alemão quando ele sustenta que a crítica ao ideal universalista iluminista seria uma crítica também ao ideal político da modernidade. Assim, apoiada em parte em Richard Rorty e Hans Blumenberg, Mouffe separa dois aspectos do Iluminismo, os quais não seriam interdependentes: o da autoafirmação (o projeto político) e o da autofundação (o projeto epistemológico). Assim, nada impede que o projeto epistemológico seja abandonado, ao passo que seja salvo o projeto político moderno. Escreve a autora que:

...o questionar do racionalismo e do humanismo não implica a rejeição da modernidade, mas apenas a crise de um determinado projecto dentro da modernidade, o projecto iluminista da autolegitimação. Nem implica tão-pouco que tenhamos de abandonar o seu projecto político, que é a conquista da liberdade e da igualdade para todos (MOUFFE, 1996: 25).

O ponto nevrálgico está na correta designação desse projeto político moderno. Para Mouffe, esse projeto possui duas tradições que hoje se encontram embaralhadas: a liberal e a democrática. No entanto, para a autora, como já vimos, é a *revolução democrática* – e não o liberalismo – a marca da modernidade, pois foi a democracia que construiu a indeterminação radical, atual e irreversível do poder, da lei e do conhecimento, o que enseja uma impossibilidade constante de fundamentação última ou legitimação final do político, já que a democracia dissolve todos “os sinalizadores de certeza” (MOUFFE, 1996: 22-4).

Ao lado dessa compreensão da revolução democrática, Mouffe realiza uma crítica ao conceito racionalista e abstrato de sujeito unitário do Iluminismo, ao passo que

pretende desenvolver uma teoria do sujeito descentrado e não total. Essa teoria leva em conta as múltiplas posições subjetivas do indivíduo, o qual não possui identidade suficientemente estabelecida, “havendo sempre um certo grau de abertura e de ambiguidade na forma como as diferentes posições de sujeito são articuladas” (MOUFFE, 1996: 26). Isso implica compreender que a diferença é o sinal característico dos novos direitos da ‘democracia radical’ defendida por Mouffe (das mulheres, dos negros, dos homossexuais, etc.), os quais não são passíveis de universalização; pelo contrário, sequer aspiram a esse propósito unificador. No entanto, escreve a autora que não pretende rejeitar o universal, mas, sim, rearticulá-lo com o particular (1996: 27).

Para esse intento, Mouffe procura afastar a razão prática kantiana, afirmada como universalista, em nome de uma *phronesis* aristotélica, radicalmente distinta das exigências do conhecimento científico e que resgata os conceitos de razoável ou plausível, sempre dependentes do *ethos*, ou seja, das atuais condições históricas e culturais de determinada comunidade ou tradição. O conceito de tradição usado por Mouffe é extraído em grande parte da hermenêutica filosófica gadameriana, possuindo a finalidade de demonstrar as limitações e imperfeições do conhecimento humano, que só pode ser concebido como inserido na historicidade. Assim, Mouffe quer enfatizar a possibilidade de reinterpretação da tradição democrático-liberal e de seus conceitos de liberdade e igualdade, que possuem um caráter radicalmente aberto, indeterminado e heterogêneo (1996: 27-34).

Por conseguinte, seguindo o conceito do político formulado por Schmitt, Mouffe procura demonstrar que o conflito, ao contrário do consenso, é tanto central como fundamental no contexto das democracias modernas e não pode nunca ser eliminado. No entanto, sua visão da distinção ‘amigo-inimigo’ schmittiana é atenuada e traduzida por uma antítese entre adversários políticos. O fio condutor de sua tese é demonstrar – como sustentava Schmitt – que a insistência liberal na necessidade de consenso mascara os conflitos reais existentes no seio das sociedades e, por consequência, não distingue posições políticas, principalmente aquelas existentes nos flancos à esquerda e à direita. O resultado dessa indistinção é a morte da política democrática, o que poderia semear a demagogia e o populismo, hábeis em manipularem identidades fundamentalistas de natureza étnica, nacionalista ou religiosa (MOUFFE, 1996: 11-7).

Feito um breve panorama sobre a obra de Mouffe, cabe agora pontuarmos algumas análises críticas.

Em *Agonistics - Thinking World Politically*, de 2013, escreve Mouffe que a racionalidade e a moralidade da modernidade ocidental não são superiores a qualquer outra racionalidade ou moralidade (o que é correto), de maneira que é tempo para se “adotar uma abordagem pluralista e rejeitar um tipo de universalismo que postula a superioridade racional e moral da modernidade Ocidental” (2013: XV). Essas afirmações envolvem muitos pontos positivos, porém, de outro lado, devem ser muito bem ponderados.

Mouffe, de um lado, afirma acertadamente que um mundo multipolar – que surgiria após a aceitação de outros ideais de racionalidade ou moralidade que não os ocidentais e de acordo com a impossibilidade de serem afastados os antagonismos e as disputas hegemônicas – “não seria necessariamente um mundo democrático” (2013: 28)⁴⁰. De outro lado, mais à frente, Mouffe parece afirmar o contrário, quando escreve que a democracia – governo do povo, legitimado ou eleito pelo povo – talvez devesse ser um valor a ser discutido e aplicado por estados muçulmanos, por exemplo, porém de uma maneira que fosse compatibilizada com suas tradições políticas e culturais, mesmo que não seculares (2013: 36-9). Além de a ilação de se permitir uma democracia não secular ser altamente contestável e polêmica, ela assemelha-se ao universalismo que Mouffe, mesmo aparentemente, pretende combater, pois dá a entender que a democracia é uma ideia universal ou universalizável; mesmo que não seja o tipo de democracia ocidental aquela a ser discutida e aplicada em outras culturas (o que é correto), a autora insinua que a razão por trás do ideal de democrático ocidental, o ‘governo do povo’, seria algo presente em qualquer cultura.

Problema semelhante ocorre quando Mouffe contesta a visão comum de que o progresso moral da humanidade requer a aceitação da democracia liberal-democrática, por supostamente ser esta a única capaz de implementar as instituições dos direitos humanos universais. Mouffe rejeita essa tese, porém sem descartar a ideia de direitos humanos, argumentando, com amparo em Raimundo Panikkar, que os direitos humanos podem ser

⁴⁰ Não há como se concluir que um mundo multipolar seria menos conflituoso do que um mundo unipolar. Se, de um lado, poderia haver menos tensões em razão de culturas que são ignoradas por apenas uma superpotência, de outro, passaríamos a ter então várias pólos de poder (várias superpotências) ignorando as culturas geralmente que estão sob suas influências. Não há mudança alguma aqui. E também teríamos um aumento de tensão entre as potências agora equivalentes, o que poderia deflagrar ou reviver guerras imperiais de maior escala as quais há algum tempo não assistimos.

interpretados de várias formas, assim como podem ter outros ‘equivalentes funcionais’ em diferentes culturas. Nas palavras de Mouffe:

Uma vez reconhecida que a dignidade da pessoa é o que está em jogo nos direitos humanos, a possibilidade de diferentes maneiras de enfrentar esta questão torna-se evidente, assim como as diferentes maneiras nas quais ela pode ser respondida. O que a cultura ocidental chama ‘direitos humanos’ é de fato uma forma culturalmente específica de afirmar a dignidade da pessoa, e seria muito presunçoso declarar que esta forma seria a única legítima (2013: 30-1)

Essa proposta possui aspectos riquíssimos para o debate acerca do pluralismo cultural e político, pois representa um profundo respeito por outras tradições culturais, particularmente pela compreensão de que a modernidade ocidental é apenas uma forma histórica e culturalmente específica de resposta a vários tipos de transformações equivalentes que tomam curso no mundo à época⁴¹. No entanto, mesmo que se alargue e amplifique o pluralismo, essa visão não chega a se desfazer de um ideal universalizável, qual seja, de dignidade humana, que desde Kant possui um simbolismo inegável.

Outra questão problemática apresentada por Mouffe é bem ilustrada quando a autora discute a proposta de Jonathan White acerca das várias maneiras de se visualizar e produzir o bem comum e laços culturais. Afirma Mouffe que acordos últimos são impossíveis (ou que não há possibilidade de acordo racional), mas admite a necessidade de serem compartilhados procedimentos e alguns sentidos culturais (2013: 55-6). Mouffe cita, por exemplo, escorada na proposta de White, que a União Europeia poderia funcionar como uma ‘comunidade de projetos compartilhados’, com vários tipos de confrontos entre os seus participantes. Mas como isso se daria? Apenas em um sentido cultural, afetivo e passional? Não há nenhum elemento de racionalidade? E o que garantiria a não desintegração da União Europeia? Apenas o reconhecimento de que não há possibilidade de acordo racional? Há um pressuposto de que o reconhecimento dessa impossibilidade racional seja compartilhado, o que só pode ser feito com um tipo de convencimento – que deve também ser racional - acerca da própria verossimilhança da proposta de Mouffe, não fugindo das categorias de verdade e falsidade que ainda utilizamos, mesmo que de maneira muito mais discursiva.

⁴¹ Particularmente interessante é a discussão que Mouffe (2013: 34-5) apresenta acerca das diferentes interpretações do Iluminismo. Um dos autores citados por Mouffe é Ian Hunter, o qual argumenta que tivemos, ao lado do Iluminismo metafísico, um também civil e não transcendental, representado por Pufendorf e Thomasius. Mouffe também se lembra de James Tully, para quem o Iluminismo representado pela tradição kantiana deve ser repensando como sendo apenas uma resposta histórica à questão do conhecimento. Em adição, tem-se que Tully também sugere, ao lado de outros autores, como Charles Taylor, que outros “Iluminismos”, não europeus e não ocidentais, igualmente tomaram curso em diferentes civilizações e produziram diferentes resultados.

Também afirma Mouffe que se faz indispensável um mínimo de consenso acerca das instituições democrático-liberais, mas que esse consenso só pode ser construído através de atos arbitrários de inclusão/exclusão acerca dessas instituições (2013: 13-5). Mas, havendo certo consenso sobre essas instituições dentro de uma determinada sociedade política, elas não estariam sob risco, caso um grupo adversário-antagônico discorde absolutamente dessas instituições (de maneira razoável ou não)? A autora escreve que ignorar os conflitos, como usualmente faz o liberalismo, é muito pior do que escancará-los, mas não é contraditório afirmar que as próprias instituições democrático-liberais devem ser protegidas e valorizadas justamente para se evitar as tensões que podem eventualmente dilacerar uma determinada ordem institucional? Enfim, quando Mouffe explica essas instituições democrático-liberais (1996: 199-201), a autora cai no paradoxo da autoevidência dessas instituições⁴².

Outra questão é igualmente crucial: quais racionalidades/moralidades hegemônicas podem rivalizar com a ocidental? Não há como ignorar que o desenvolvimento e, também, o descobrimento de outras tradições de desenvolvimento e de outras tradições intelectuais é sumamente necessário em um momento histórico que afirmamos o pluralismo e o respeito à diferença como valores imprescindíveis. Mas essa empreitada pode conter mal-entendidos nefastos, como a não incomum postura de muitos à esquerda de renegar a própria tradição filosófica greco-romana-cristã-judaica-europeia-ocidental (para sermos ainda mais precisos).

Nos círculos acadêmicos e nos congressos diversos de humanidades, não é difícil nos depararmos com uma tese perigosa de que a modernidade é uma tradição eminentemente europeia e deveríamos, portanto, descartá-la em nome de outra tradição política especificamente local (brasileira ou latino-americana, por exemplo). De fato, termos como objetivo uma tradição política própria é absolutamente desejável, mas existem dificuldades que devem ser enfrentadas para maturarmos modelos alternativos capazes de hegemonicamente disputar espaço com a cultura dita ‘ocidental’. Primeiro, há a necessidade de resgatarmos e preservarmos as várias identidades culturais dos vários povos latino-americanos, muitas delas não detentoras de uma tradição escrita, apesar dos esforços para essa

⁴² Registre-se também que a proposta de Mouffe parece não ser muito diferente da apresentada por Jonh Gray, que passou recentemente a defender um ‘liberalismo agonístico’ (2005: 85-96; 2008: 5’52” a 13’58”). Se há alguma diferença fundamental entre os projetos desses dos autores, ela apenas recairia no socialismo que Mouffe defende, cujo conteúdo é pouco claro.

obtenção. Segundo, e não menos importante, não podemos sucumbir ao comportamento arrogante e infantil de descartarmos completamente a tradição do pensamento político europeu, o qual serve de apoio até mesmo às críticas mais ferozes à modernidade ocidental, como a que se vê, por exemplo, em Enrique Dussel (amparado em Heidegger).

Em resumo, essa atitude ambígua com relação à modernidade acaba causando problemas no seu projeto estratégico-político. Apesar de Mouffe considerar, com razão, a vida política como indecível, sua proposta ideológica mais à esquerda é apresentada por ela também como uma verdade autoevidente, já que não fornece maiores explicações para sua tomada de posição político-ideológica. Mesmo quando é obrigada a avançar na crítica ao leninismo, por exemplo, reforçando que toda e qualquer luta política contra os vários tipos de dominação é plural e equivalente em importância, não havendo uma classe (por exemplo, o ‘proletariado’) detentora de uma clarividência superior, uma explicação mais precisa pela qual deveríamos extinguir o capitalismo escapa pela tangente:

A clássica concepção de socialismo supunha que o desaparecimento da propriedade privada dos meios de produção provocaria uma cadeia de eventos, ao longo de um período histórico, que levaria à extinção de todas as formas de subordinação. Hoje sabemos que não é bem assim.

(...)

Claro, todo projeto para uma democracia radical implica em uma dimensão socialista, já que é necessário colocar um fim nas relações capitalistas de produção, as quais são as raízes de numerosas relações de subordinação; mas o socialismo é *um* dos componentes de um projeto para a democracia radical, não vice-versa (MOUFFE; LACLAU, 2014: 162).

Nesse ponto, Mouffe parece partir de uma concepção utópica de que toda e qualquer relação de subordinação um dia pode ser extinta. Em adição, muito embora assevere corretamente que nem todas as formas de subordinação desapareceriam com o socialismo, nada nos leva a crer também que a subordinação presente nas relações capitalistas de produção seria eliminada pura e simplesmente com a derrocada do capitalismo. Ora, a história do colapso da URSS nos mostrou justamente o oposto, uma vez que apenas houve uma troca do modo (se assim podemos dizer) de dominação existente com relação à produção de bens e serviços: antes era econômica, depois passou a ser política. Ambos os modos de produção não possuem maiores diferenças com relação aos aspectos de dominação e subordinação, já que, tanto no capitalismo quanto no socialismo, há ainda instâncias de poder burocráticas que determinam como, quando e o que deve ser produzido. A diferença essencial talvez não esteja

na subordinação em si, mas nos termos de eficiência e de liberdade de se produzir e trabalhar, um em reforço do outro: em uma economia de livre mercado, o modo de distribuição de boa parte dos bens e serviços é muito mais eficiente, pois como são os preços que transmitem as informações sobre a oferta e a demanda, os agentes econômicos já sabem de antemão o que precisa ser produzido, como precisa ser produzido e em qual quantidade. Se, como hoje sabemos, o mercado não é capaz de distribuir e preservar alguns tipos de bens e serviços essenciais à sociedade, como bens naturais diversos (água, ar, solo etc.) ou bens imateriais (o respeito, a solidariedade, o amor etc.), isto não quer dizer que devemos eliminá-lo. Como nos lembra o próprio Schmitt, sempre existirá a necessidade de dominação ou, em termos mais polidos, a necessidade de liderança e governo.

Por conseguinte, se a democracia é um instrumento de pluralização de reivindicações diversas contra relações de subordinação, sem um conteúdo específico, como os próprios Mouffe e Laclau (2014: 152) sustentam, não há nada que indique que esta democracia, mesmo que ‘radical’, tenha de implicar uma dimensão socialista ou tenha de extinguir o capitalismo. Em adição, considerando o vazio valorativo do conceito de democracia dos autores, é contraditório também se sustentar que o ideal democrático moderno seria um valor de propriedade da esquerda, o que, como vimos supra, não o é absolutamente. Em suma, Mouffe acabar por cair na armadilha da neutralidade que tanto combate, uma vez que sua proposta de ‘democracia radical’ e sua adesão às instituições democrático-liberais acabam funcionando como algo equivalente ao próprio liberalismo, compartilhando assim da mesma fraqueza do pensamento de Schmitt, como já havia alertado Strauss. A democracia seria ela mesma neutra, isto é, não sustentaria um ou outro projeto político e permitiria que projetos políticos (e também econômicos) antagônicos e diversos pudessem se enfrentar nesta arena, mas, ao mesmo tempo, a própria Mouffe defende um projeto ‘socialista’. Como isso é possível dentro do pensamento da autora? De outra margem, nos esboços iniciais do Estado liberal feito por Hobbes, e sua assunção de que o único acordo possível entre os homens seria tão somente aquele sobre a necessidade de paz e segurança em vista do maior dos medos humanos (a morte), já não estaria implícita a impossibilidade de acordos últimos quanto a todos os demais assuntos políticos? Também o formalismo ético kantiano não seria abstrato e genérico demais para se permitir qualquer definição dos conteúdos concretos dos acordos da *pólis*? Em suma, percebe-se que Mouffe, apesar de tentar separar o projeto político moderno do seu projeto epistemológico, parece sabotar referido intento, pois, mesmo que de maneira sutil, insiste em associar o liberalismo à arrogância do racionalismo vulgar da modernidade,

quando vimos acima que essa associação não é necessária. De outra margem, se Mouffe abraça as instituições democrático-liberais, parece também ingenuidade afirmar que, para sustentá-las, tenhamos somente de admitir que o ‘consenso é impossível’, considerando que não há uma explicação mais explícita, por parte da autora, de como ela justamente se convenceu acerca das virtudes das “instituições democrático-liberais”. Podemos até concordar que o fundamento das instituições democráticas está bem apresentado por Mouffe, mas o das liberais fica apenas subentendido, sem contar que parece contraditório contestar, em princípio, o liberalismo, separando-o da tradição democrática, sendo que, depois, é sustentada a defesa das instituições “democrático-liberais”.

Ademais, vê-se também que Mouffe vincula referida proposta de democracia a uma ‘estratégia socialista’, sem explicar explicitamente por qual razão (e aqui é inevitável não utilizar algum instrumental de racionalidade) seria melhor do que uma estratégia liberal de mercado, por exemplo. Se o capitalismo é problema, lembremos que das doutrinas de Hobbes e muito menos de Kant é lícito extrair qualquer defesa aberta de um sistema econômico de livre mercado, não nos sendo permitida, ao menos nas obras desses autores, uma associação entre liberalismo e capitalismo.

Assim, no fundo, o que se lê em boa parte dos pensadores contemporâneos dos direitos humanos e críticos da modernidade ocidental (do racionalismo e do universalismo, principalmente) não é uma crítica exatamente contra a modernidade ocidental, mas contra a economia capitalista e o imperialismo, que se apropriaram de maneira muito eficaz do tecnicismo moderno e naturalizaram como leis as relações econômicas que criaram. Daí, parece haver uma crença quase cega de que a tecnologia e a ciência são uma consequência do capitalismo e o capitalismo uma consequência do liberalismo e vice-versa, pelo o que, então, deveríamos retornar a um passado idílico, no qual o ser humano vivia em harmonia com a natureza – o que é plausível – e também com outros seres humanos – o que absolutamente não era o caso. A queixa, portanto, é mal orientada e fica também sem uma melhor fundamentação, pois presa a mal-entendidos e/ou simplificações grosseiras da modernidade ou do liberalismo (invariavelmente os ataques concentram-se mais contra o liberalismo clássico ou utilitarista, ataques que também se esquecem de que a tradição socialista nasce do próprio liberalismo), o que talvez se explique em razão de ter saído de moda se contestar o capitalismo após o fracasso da utopia socialista e em vista do sentimento,

emergido a partir da insustentabilidade do acordo capital-trabalho que deu origem ao Estado do Bem-Estar Social, ao qual parece não haver alternativa.

A ‘pós-modernidade’ é mais um sentimento de cautela do que a descoberta de novos e revolucionários paradigmas epistemológicos, pois não há nada de fundamentalmente novo, por exemplo, no princípio da incerteza de Heisenberg, quando, olhando para a crítica da razão pura de Kant, já sabíamos que o conhecimento do mundo parte principalmente daquilo que colocamos sobre ele. Por conseguinte, o que se nos apresenta hoje não é tanto esta separação entre sujeito e objeto (fato este intransponível), mas como encarar essa separação, compreendendo que, nada obstante, possuímos e criamos outros inúmeros tipos de vínculos com os demais seres humanos e com a natureza.

Como vimos no decorrer de nosso empreendimento, este, em razoável medida, procura redimir o liberalismo, a modernidade e a ciência, mostrando-nos que não podemos lhes imputar a pecha de serem os únicos agentes causais de todas as nossas crises pós-modernas, principalmente àquelas relacionadas à injustiça distributiva e à desigualdade social. Foram problemas que os direitos sociais buscavam remediar, porém foram praticamente esquecidos em vista da utopia, do desejo sem fim dos direitos de identidade e da incapacidade de a crítica à modernidade visualizar a riqueza dos vários conhecimentos e produtos humanos e, principalmente, suas intersecções sem fim, que só foram efetivamente possíveis com os modernos.

Como afirmamos supra, sem dúvida alguma Mouffe acerta ao destacar a necessidade de preservação do projeto político da modernidade, de seus ideais (a democracia, a liberdade, a igualdade e a fraternidade) e de suas instituições (direitos humanos, Constituição, separação dos poderes etc.). No entanto, está em equívoco a autora belga ao pretender abandonar completamente o projeto epistemológico moderno, uma vez que, como vimos no capítulo 2, esse projeto, antimetafísico e secular, foi também um dos responsáveis pela explosão democrática. Assim, ao invés de descartarmos por completo o projeto epistemológico moderno, seria melhor eliminarmos tão somente sua concepção meliorista, exageradamente arrogante e otimista, que não leva absolutamente em conta que há uma diferença entre as conclusões dos limites epistemológicos que estabeleceu e as muitas prescrições normativas que criou. Por esses motivos, é importante retomarmos às ideias de Latour, as quais em muito se aproximam da compreensão da modernidade até aqui exposta.

3.4 A revisão da modernidade por Bruno Latour

Lembrando-se do que discutido no capítulo anterior, onde foi possível concluir com Bruno Latour que, de fato, a modernidade ocidental nunca existiu, é importante agora apresentarmos as conclusões prescritivas do antropólogo francês, particularmente relevantes porquanto nos ajudam a sustentar a tese de que a modernidade, em grande medida, é mal compreendida. Escreve Latour:

Após ter agüentado as chicotadas da realidade moderna, os povos pobres devem agora agüentar a hiperrealidade pós-moderna. Nada mais tem valor, tudo é reflexo, simulacro, são todos símbolos flutuantes – e esta fraqueza, segundo eles, irá quem sabe salvar-nos da invasão das técnicas, das ciências, das razões. Será preciso destruir tudo para que seja possível introduzir mudanças estruturais? O mundo vazio no qual evoluem os pós-modernos é um mundo esvaziado por eles, e por eles apenas, porque levaram os modernos ao pé da letra. O pós-modernismo é um sintoma da contradição do modernismo, mas não saberia diagnosticar este último, uma vez que compartilha a mesma Constituição – as ciências e as técnicas são extra-humanas – mas não compartilha mais aquilo que lhe dava força e grandeza – a proliferação dos quase-objetos e a multiplicação dos intermediários entre humanos e não-humanos (1994: 130).

Relembrando o que escrevemos no capítulo 2, a principal marca da modernidade, conforme aponta corretamente Latour, é considerar em separado a natureza e a sociedade. Essa separação, que procura purificar o conhecimento do natural, eliminando interferências do conhecimento do social e vice-versa, sendo invisível para os modernos, permitiu a proliferação exponencial dos híbridos, a mistura entre natureza e cultura; os sujeitos nunca ficaram longe das coisas, o trabalho de mediação entre ser humano e natureza e entre imanência e transcendência sempre existiu, porém era negado e rejeitado pelos modernos. Em resumo, a modernidade é, em essência, a 3ª garantia conforme estabelecida por Latour: “a natureza e a sociedade devem permanecer absolutamente distintas; o trabalho de purificação deve permanecer absolutamente distinto do trabalho de mediação”. Mas, muito embora a modernidade tenha permitido a criação profícua dos coletivos, dos mistos de natureza e cultura, ela é incapaz de pensar sobre eles e é impotente para resolver os inúmeros problemas criados (em suma: o colapso ambiental e a exploração do homem pelo homem sob formas mais sofisticadas) em razão da multiplicação assustadora desses híbridos, desses monstros, coletivos de natureza-cultura (1994: 47).

Os pós-modernos também não possuem todas as ferramentas capazes de resolver esses problemas, pois enxergam na modernidade apenas sua petulância infantil e

ignoram as contradições que também com ela compartilham. Quanto aos pré-modernos, também não seriam de grande valia, se conservamos os limites que eles impõem “ao dimensionamento dos coletivos, a localização por território, o processo de acusação expiatório, o etnocentrismo e, finalmente, a indiferenciação duradoura entre naturezas e sociedades” (LATOURE: 132)

Por essa razão, Latour propõe, basicamente, a manutenção da Constituição moderna, porém com a extinção de sua arrogância e da 3ª garantia vista acima (“a natureza e a sociedade devem permanecer absolutamente distintas; o trabalho de purificação deve permanecer absolutamente distinto do trabalho de mediação”), conjugada com algumas das características positivas dos pré-modernos (basicamente, a aptidão para refletirem exclusivamente “sobre a produção de híbridos de natureza e sociedade”) e dos pós-modernos (a desconstrução que, desfeito o mito da modernidade como catástrofe, torna-se construtivismo; a recusa à naturalização de tudo; a reflexividade; a rejeição à concepção de tempo coerente e homogêneo)⁴³, não vendo qualquer contribuição possível dos antimodernos (1994: 131-3). Portanto, a nova Constituição que Latour prescreve (não a chamando de moderna, pré-moderna, antimoderna nem, muito menos, de pós-moderna) possui as seguintes garantias (1994: 134):

| |
|--|
| 1ª garantia: não separabilidade da produção comum das sociedades e das naturezas |
| 2ª garantia: acompanhamento contínuo da colocação em natureza, objetiva, e da colocação em sociedade, livre. No fim das contas, há de fato uma transcendência da natureza e imanência da sociedade, mas as duas não estão separadas. |
| 3ª garantia: a liberdade é redefinida como uma capacidade de triagem das combinações híbridas que não depende mais de um fluxo temporal homogêneo. |
| 4ª garantia: a produção de híbridos, ao tornar-se explícita e coletiva, torna-se objeto de uma democracia ampliada que regula ou reduz sua cadência. |

⁴³ Escreve Latour que devemos “[u]sar os pré-modernos para pensar os híbridos, mas conservando, dos modernos, o resultado final do trabalho de purificação, ou seja, a colocação em caixa-preta de uma natureza exterior claramente distinta do sujeito. Mais à frente completa que, “[s]e tirarmos dos pós-modernos o que eles pensam sobre os modernos, seus vícios tornam-se virtudes, virtudes não modernas” (1994: 132). Em suma, os pós-modernos estão certos ao afirmarem que hoje devemos tentar aproximar ciência e poder, os não humanos e humanos, porém estão errados quando acreditam que seria possível eliminar absolutamente a separação entre essas instâncias.

Esta Constituição de Latour – que a chama tão somente de ‘não moderna’, especialmente sua 4ª garantia, tornando assim visível ou homologando a mistura que sempre fizemos entre sociedade e natureza – tem a função de regular ou desacelerar a produção dos híbridos, pois, do contrário, não há chance alguma para resolvermos nossas crises contemporâneas, cuja complexidade cada vez mais escapa ao nosso controle. A visibilidade serve não apenas para enxergarmos os processos de purificação e mediação – que representam nossos desejos intrínsecos de conhecimento e liberdade –, mas para preservá-los e, ao mesmo tempo, controlá-los, o que só pode ser feito por todos nós, coletivamente:

A quarta garantia, talvez a mais importante, é a de substituir a louca proliferação dos híbridos por uma produção regulamentada e consensual dos mesmos. Talvez seja chegada a hora de voltar a falar em democracia, mas de uma democracia estendida às coisas em si. (LATOURE, 1994: 140)

É possível presumir que esse arranjo não parta apenas da constatação de que a ciência, pura e simplesmente, não nos faz mais virtuosos. De fato não faz, mas impedimos completamente a própria ciência não calaria algumas das virtudes que mais prezamos, quais sejam, a busca pelo conhecimento e a liberdade? A regulação e a mediação democráticas dos híbridos não impedem a ciência, apenas a pondera, desacelera-a, para a conjugarmos com outras virtudes que também valorizamos, particularmente a igualdade e a democracia, conceitos e ideais que, assim como a natureza, fazem o próprio humano. Isso porque, apesar de não termos uma essência fixa ou estável, somos ao mesmo tempo tudo o que fazemos e tudo aquilo que nos fazem. Como escreve Latour, “[q]uando tentamos isolar sua forma daquelas que ele [o humano] mistura, não o protegemos – nós o perdemos” (1994:136).

A solução de Latour, percebe-se, aproxima-se da de Boaventura de Sousa Santos, mas é mais sofisticada, agregadora e humilde, pois não estabelece que as ciências sociais seriam o ‘polo catalisador’ da aproximação entre ser humano e natureza, entre senso comum e ciência, nem renega por completo o positivismo lógico ou empírico ou o mecanicismo materialista ou idealista.

Mas não há que concordarmos absolutamente com Latour, particularmente quando rejeita a racionalidade e a universalidade (1994: 133). Caso Latour entenda por racionalidade o ideal aberto e flexível de razão, não as fantasias da doutrina meliorista, do cientificismo (senso comum sobre a ciência de que iríamos apreender todo o real e o não real em forma de leis) e da busca da verdade a todo custo, o que invariavelmente descambou para

os fundamentalismos diversos, como assevera o próprio antropólogo francês (2009); caso entenda por universalidade a utopia inexorável de se tentar conciliar (não a todo custo) os seres humanos entre eles e o seres humanos com a própria natureza (mesmo que precária e temporariamente), e não a imposição ao resto do mundo de uma tradução imperfeita e específica de tal ideal, por meio de fórmulas e prescrições embaladas pelo pensamento greco-romano-cristão-judaico-europeu-ocidental; aí sim podemos estar de acordo com filósofo francês. Mas, caso entenda o contrário, que os ideais de racionalidade e universalidade como expus acima devem ser extintos, então Latour estaria em séria contradição, pois a própria ideia de democracia que propõe, a qual deve ser alargada para compreender também as coisas, é uma que aspira à racionalidade e à universalidade.

Mais tarde na história, descobrimos que, de um lado, nem o mundo dos fenômenos é tão determinado como pensávamos (PRIGOGINE: 1996; SANTOS, 2004: 40-59), e, de outro, nem o âmbito da liberdade é tão livre assim. Porém nos é lúcido dizer que, muito embora seja impossível separar completamente os planos kantianos da liberdade e da necessidade, harmonizá-los por completo é igualmente inconcebível, sendo uma completa ingenuidade insistir demasiadamente em semelhante caminho, considerando os riscos totalitários óbvios ou altamente destrutivos embutidos (a extinção da responsabilidade individual, a desordem, o cinismo e o niilismo). Em outros termos, se é truísmo achar que iremos encontrar respostas definitivas sobre as “causas últimas” (sobre a imortalidade da alma, a liberdade e a existência de Deus), Kant, de outra senda, está certo quando aponta que nunca iremos deixar de procurar tais respostas.

Não é o caso de extinguirmos a racionalidade e a universalidade, mas de readequá-las. O fato de ser impossível um consenso racional último não quer dizer que a razão deva ser abandonada, tampouco que não sejam possíveis alguns (mesmo que poucos ou precários) consensos racionais. Não parece ter qualquer utilidade abandonarmos a reivindicação por alguma racionalidade (discursiva, dialógica, plural, multicultural) para se buscar a justiça, pois o oposto disto, o político “puro”, sem ordem alguma, a não ser a decisão extraída do “nada”, é igualmente assustador. Não precisamos de tanto, mesmo quando alguns discursos ou construções sejam abstratas demais ou, em virtude de sentimentos morais diversos, pareçam inexequíveis.

Tem-se, então, que os princípios democrático-liberais de ‘liberdade e igualdade para todos’ e os ideais de ‘democracia radical’ e de ‘equivalentes funcionais’ dos direitos humanos (equivalentes de proteção à dignidade da pessoa humana, que aqui resgata o caráter simbólico e retórico da moral kantiana) apresentados e defendidos por Mouffe, bem como a democracia ‘que inclua as coisas’ de Latour, muito embora pareçam dizer o contrário, reafirmam as aspirações ideais de racionalidade, universalidade e, principalmente, de consenso⁴⁴. Mouffe mesmo não nega que a “política democrática moderna, ligada como está à declaração dos direitos humanos, implica realmente uma referência à universalidade”, sustentando, no entanto, que essa universalidade deve ser “concebida como um horizonte que nunca pode ser alcançado” (1996: 195).

Ocorre que esses conceitos de racionalidade e universalidade, absolutamente indeterminados, não podem, por outro lado, impedir que busquemos acordos e consensos possíveis – mesmo que, na prática, saibamos que muitos deles são construídos a partir de conflitos e de atos de inclusão/exclusão –, caso contrário, o risco de esfacelamento do social ficará sempre muito evidente. Em verdade, essas concepções de Mouffe e Latour são o resultado de um *alargamento* dos sentidos de racionalidade e universalidade, que só foi possível em razão do impulso de conhecermos e de relacionarmos com o Outro (singular e único, que nada mais é que natureza e os outros humanos com suas diversas culturas), de modo a compreendermo-lo e ele a nós. Por conseguinte, esse alargamento do universal e do racional parece ter encontrado um abrigo no conceito simbólico de democracia, nos ideais de governo do povo e de participação de qualquer indivíduo nos destinos sociais que também são particulares, pouco importando quais as instituições que criamos para implementá-la ou os nomes que lhe possamos dar nas diferentes culturais humanas⁴⁵. Podemos dizer, então, sem qualquer exagero, que a democracia é o novo “Santo Graal” (ou Bem supremo que pacificaria os homens) dos filósofos políticos contemporâneos, tanto à direita quanto à esquerda, cada lado reivindicando a paternidade exclusiva desta instituição. Conectada intrinsecamente ao

⁴⁴ Exatamente por esses motivos, nada obstante Mouffe tentar veementemente se distanciar de Habermas, é provável que a proposta de ‘democracia radical’ da autora belga não esteja assim tão distante, na prática, da de racionalidade discursiva do filósofo alemão.

⁴⁵ Importante registrar que o multiculturalismo invariavelmente acaba caindo em análises reducionistas e etnocêntricas das culturas. Conforme afirma Vicente de Paulo Barretto, geralmente uma observação antropológica mais acurada acaba por demonstrar que a algumas necessidades humanas são universais (exemplos: afeição, cooperação, etc.), sem contar que dentro das culturas existem várias interpretações diferentes de suas tradições, escondidas, muitas vezes, nas interpretações e práticas hegemônicas, especialmente em regimes totalitários. Nesses termos, percebe-se que os movimentos de protesto de grupos ou de indivíduos excluídos evidenciam, em situações injustas, que o apelo aos direitos humanos (ou símbolo de dignidade humana que encerra) traduz-se em um mínimo moral comum a todas as sociedades.

ideal de igualdade, resta-nos então descobrir como implementar a democracia de um modo, de um lado, a impulsionar a luta pelos diversos direitos humanos (particularmente os sociais prestacionais), estendendo-a a vários foros possíveis, e, de outro, a evitar que a democracia se torne uma vítima de suas próprias virtudes - especialmente a da liberdade em seu sentido meramente negativo (“ausência de limitações exteriores”), que, na contemporaneidade, parece resumir-se tão somente à busca sem fim pela diferença, exteriorizada em uma sociedade cada vez mais hedonista e entorpecida pelo desejo sem fim de consumo. Exatamente por isso, há que se pensar numa profunda atualização do princípio democrático, além da criação e do aperfeiçoamento de várias estratégias para se reforçá-lo. Assim, não há mais espaço para entendermos a democracia como algo limitado às instituições representativas do legislativo e do executivo e às eleições periódicas, muito menos para desassociá-la do próprio Direito, o qual, antes de fragilizar, reforça as instituições democráticas e vice-versa. Igualmente, não podemos pensar em exercício da cidadania em sentido meramente formal, sem instrumentos efetivos que permitam a participação democrática ativa do cidadão. Nos próximos capítulos, nos ocuparemos, primeiro, da constatação de que a evolução das lutas democráticas só mesmo foi possível com sua garantia jurídico-positiva-liberal, o que fez com que a democracia também se entranhasse nas instituições jurisdicionais, modificando fundamentalmente tanto a primeira quanto à última. Em seguida, e por fim, procuraremos destacar a importância da valorização do princípio da igualdade - associada às ideias de liberdade positiva e fraternidade – para a manutenção da própria democracia.

4 Judicialização e democracia: a ditadura dos direitos (humanos)?

Interessante notar que a tese de que o liberalismo seria refratário à política vai ao encontro de grande parte das críticas (mais à esquerda) à judicialização da política, as quais contestam a via jurídica como instrumento de realização da democracia e os direitos humanos como instrumento (potencial) de realização da igualdade e da justiça social.

O fenômeno da judicialização da política, para muitos críticos, encerra uma das principais causas (e, ao mesmo tempo, um das principais consequências) do fim da política democrática na contemporaneidade, especialmente pela origem liberal das instituições jurídicas modernas, as quais privilegiariam tão somente o indivíduo privado em volta de suas atividades negociais.

Muitos autores (mais à esquerda) acusam a judicialização de ser um fator de desestabilização do equilíbrio entre os poderes estatais e receiam uma ‘ditadura de toga’, não democrática e elitista, pois não eleita pelo povo; nesta crítica também está a suspeita do caráter elitista do judiciário e de que suas instituições e princípio traduzem apenas o paradigma econômico liberal contratualista. Outros (mais à direita e/ou mais positivistas) temem também a extinção do formalismo jurídico em vista de sua insistência atual em aspectos teleológicos e pragmáticos escorados em ideais de justiça. Marcelo Burgos e Luiz Werneck Vianna resumem bem essas posições:

Fala-se, então, entre os que ressaltam a negatividade do protagonismo do direito na cena contemporânea, em judicialização da política (Tate e Vallinder, 1995, esp. Parte I), e jurisdicização das relações sociais, em usurpação da soberania popular pelo ativismo judicial, enquanto outros prevêm a derruição do próprio direito, como trilema de Teubner (1996a: 70 et seq.), se não for contido no seu ímpeto regulatório, que o ameaça com uma dependência progressiva a um tipo desempenho exigido pelo seu entorno social. No limite, tal dependência importaria em uma abdicação da dimensão formal, que lhe é intrínseca, em favor da material, quando perderia a sua identidade própria (2002: 340-1).

No Brasil, as críticas à judicialização da política apoiam-se em especial na constatação da explosão das demandas judiciais por direitos humanos⁴⁶ sociais de cunho prestacional, sendo as demandas em saúde o exemplo mais expressivo, que passaram a cobrar do Estado o fornecimento de procedimentos (internações, cirurgias, etc.) e medicamentos, especialmente os de alto custo. Dizem os críticos que essas demandas violam a soberania

⁴⁶ Na literatura jurídica nacional, os ‘direitos fundamentais’ são os ‘direitos humanos’ na perspectiva do direito nacional, como bem destaca Sarlet (2004: 35-6).

popular, porquanto a tarefa de como melhor aplicar os recursos na realização de políticas públicas (no caso, as de saúde) seria originariamente dos Poderes Legislativo e Executivo, eleitos pelo povo. Em adição, considerando a finitude do orçamento público (‘reserva do possível’⁴⁷), este incapaz de financiar todas as demandas sociais, o demandismo judicial seria também injusto e não igualitário, pois ignora as políticas elaboradas pelos outros poderes, muito mais capazes tecnicamente de diagnóstico e planejamento da administração pública.

Não podemos negar que essas críticas se escoram em dados preocupantes. Tomando como exemplo o direito humano social prestacional à saúde, percebe-se hodiernamente um comprometimento dos orçamentos com fármacos e afins em detrimento de serviços coletivos e preventivos essenciais, muito mais baratos e eficientes no combate às mais importantes moléstias que assolam a população brasileira (BARROSO, 2008: 895). Em recente estudo empírico sobre a judicialização dos direitos sociais no Brasil, Florian F. Hoffmann e Fernando R. N. M. Bentes identificaram que:

Ao todo, gastos extras do Ministério da Saúde com remédios concedidos judicialmente para todos os tipos de doença aumentaram de R\$ 188 mil, em 2003, para cerca de R\$ 26 milhões, só no primeiro semestre de 2007. Esta tendência é também refletida no nível estadual. No Paraná, por exemplo, o custo extra de remédios concedidos judicialmente disparou de aproximadamente R\$ 200 mil, em 2002, para R\$ 14 milhões, só durante o primeiro semestre de 2007. Em 2004, o Estado de São Paulo despendeu R\$ 48 milhões com medicação ganha em litígio, de um orçamento para a saúde total de R\$ 480 milhões – ou seja, aproximadamente 10%. O Ministério da Saúde calcula que, em todos os Estados, gastos extras associados a litígios tenham sido, só em 2007, no montante de R\$ 1 bilhão (2008: 415-6).

De outra senda, há mais um dado impressionante: quase todos os demandantes judiciais de produtos e serviços de saúde são pessoas relativamente capazes economicamente de arcarem com esses custos, o que indica que a maioria dos tribunais e juízes atua em uma lógica perversa, tal como um ‘Robin Hood às avessas’, tirando daqueles que não têm para dar àqueles que já possuem⁴⁸.

⁴⁷ Compreende-se como ‘reserva do possível’ o conjunto de vários argumentos que limitariam a atuação do Poder Judiciário na afirmação dos direitos humanos de cunho prestacional, seja por impossibilidade jurídica ou econômica. A ‘reserva do possível jurídica’ traduz-se na impossibilidade do judiciário intrometer-se na formulação do orçamento, cuja confecção é atribuição do executivo e do legislativo. A ‘reserva do possível fática’ seria os limites econômicos, uma vez que os direitos prestacionais demandariam - diferentemente dos direitos de defesa - vultosos recursos para sua materialização (GOUVÊA, 2003: 19-23).

⁴⁸ Florian F. Hoffmann e Fernando R. N. M. Bentes constataram que “[d]e um modo geral, parece existir forte correlação entre renda, níveis de educação e litigiosidade. (...) Quanto mais ricas e mais educadas forem as populações, mais litígios elas geram” (2008: 384). Conclusão semelhante a que chegou também Enzo Bello, ao

Porém, a questão mais relevante revelada pelos números apresentados é a de que grande parte dos juízos reluta em discutir políticas públicas em demandas coletivas, dando-se prioridade às demandas individuais, fato este que acaba por reforçar o desequilíbrio fiscal e a desigualdade social (BENTES; HOFFMANN, 2008: 401). Para muitos, isso ocorre porque é difícil ao magistrado negar a prestação de um indivíduo de carne e osso que lhe pede o direito de viver em juízo, ao passo que as demandas pela atenção básica à saúde não possuem rostos personalizados ou apelo midiático⁴⁹.

Sem ignorarmos a importância dessa explicação, de cunho mais psicológico, suspeita-se que ela não conta toda história. Por trás da preferência das demandas individuais por parte dos juízes, talvez existam razões ideológicas (e filosóficas) mais profundas, que chegam até mesmo a negar a ‘fundamentalidade’ dos direitos humanos que contenham obrigações de cunho prestacionais.

Tradicionalmente, escreve a literatura jurídica mais conservadora que os direitos humanos sociais prestacionais dependem, para sua realização, da inserção do indivíduo na sociedade, ao passo que os direitos humanos liberais possuem uma justificação existencial imediata, que é ausente naqueles direitos. Em suma: os direitos sociais prestacionais não seriam ‘fundamentais’ ou ‘humanos propriamente ditos’. Para Böckenförde, os direitos sociais não passam de direitos relativos, pois não podem ser estendidos a todos sem algum tipo de avaliação fática e progressividade de prestação (*apud* GOUVÊA, 2005: 363). Torres (2004: 452-3) segue a mesma esteira, ao afirmar que a ‘tese da indivisibilidade’ dos direitos humanos (ou fundamentais), a qual concebe os direitos sociais como são os liberais, “chega a alguns impasses”, pois “banaliza a temática dos direitos da liberdade sem fortalecer a dos direitos da justiça”.

De forma lapidar, Gozzi traduz bem tal pensamento: “se os direitos fundamentais [liberais] são a garantia de uma sociedade burguesa separada do Estado, os

escrever que “[h]á de se considerar que muitos cidadãos brasileiros não têm sequer condições físicas, quiçá financeiras e/ou técnicas, de acesso ao judiciário, em razão das suas condições de pobreza, saúde, moradia etc. Assim, a efetivação judicial dos direitos sociais acaba ficando restrita às classes médias e alheia aos mais pobres e necessitados, muitas vezes invisíveis diante da ótica forense” (BELLO, 2008: 199).

⁴⁹ Escreve Ana Paula Barcellos (2008: 805, 807) que “um doente com rosto, identidade, presença física e história pessoal, solicitando ao Juízo uma prestação de saúde é percebido de forma inteiramente diversa da abstração etérea do orçamento e das necessidades do restante da população, que não são visíveis naquele momento e têm sua percepção distorcida pela incredulidade do magistrado, ou ao menos pela fundada dúvida de que os recursos públicos estejam sendo efetivamente utilizados na promoção da saúde básica. (...) Ou seja, a saúde básica não é acudida nem pelo legislador e pelo administrador, embora este seja um dever jurídico que lhes é imposto pela Constituição, e nem pelo Judiciário”.

direitos sociais, pelo contrário, representam a via por onde a sociedade entra no Estado...” (GOZZI, 2004: 401).

Essas ideias demonstram certa resistência filosófica em se conceber os direitos humanos sociais (e principalmente os prestacionais) como fundamentais (ou como verdadeiramente ‘humanos’) e, ao mesmo tempo, desvela uma concepção – de ordem liberal-metafísica clássica – de que os direitos liberais independem da inserção do indivíduo na política.

Já afirmamos, em artigo anterior⁵⁰, que mesmo os direitos de liberdade não prescindem de prestações materiais para sua plena fruição, uma vez que todo e qualquer direito pressupõe inúmeras obrigações, sendo que as negativas dependem substancialmente das realizações das prestacionais. Porém nem mesmo essa constatação faz afastar o preconceito de cunho ideológico-filosófico exposto acima, o qual insiste em negar efetividade judicial dos direitos humanos, principalmente nas demandas coletivas e que possuem obrigações prestacionais. Mas o que estaria por trás dessa resistência aos direitos humanos de índole coletiva e social?

Como pudemos perceber acima, a contestação do judiciário (e dos direitos) como instrumento e via de luta política por justiça social parece advir de uma visão tradicional (e já superada), compartilhada tanto pela esquerda quanto pela direita, com relação aos espaços nos quais a democracia pode ou deve ser exercida. À frente, veremos como a participação político-democrática, contrariamente às concepções mais tradicionais e herméticas, imbrica-se com a linguagem liberal dos direitos, de maneira que ambas acabam por se reforçar mutuamente.

4.1 O *judicial review* norte-americano e o pragmatismo democrático brasileiro

Interessante notar que a judicialização da política (e, por consequência, a luta pela adjudicação judicial dos direitos humanos) não é poupada de críticas por nenhum

⁵⁰ Imaginemos os direitos de defesa clássicos — liberdades diversas (religiosa, de expressão, participação política, etc.), vida, propriedade — sem qualquer nenhuma prestação em sentido amplo (prestações jurídicas de proteção e de direito de participação na organização e procedimento) ou em sentido estrito (prestações materiais). Não havendo qualquer violação a tais direitos, parece que eles logram ser usufruídos normalmente, mas e se eles forem violados ou sofrerem ameaça de violação? Sem outras prestações (obrigações), tais como normativas, para o desestímulo a transgressões normativas, e materiais, como a edificação de aparatos burocráticos representados nas estruturas das funções estatais (legislativa, executiva e judiciária), pouca coisa restaria para a garantia dessas liberdades (RODRIGUES, 2008: 115).

dos flancos ideológicos. À direita, é acusada de distorcer a concepção de direitos humanos, misturando-a com a ideia de justiça social, a qual é naturalmente inconcebível para um típico liberal. À esquerda, é achacada por (supostamente) amortecer as lutas político-democráticas, já que o Direito, segundo a tradição que vem desde Marx, não passaria de um instrumento de dominação, uma criação da infraestrutura e dos detentores do poder.

Entre as análises mais à esquerda (objeto de maior atenção do presente trabalho), destaca-se a do juiz francês Antonie Garapon, para quem a ingerência judiciária vem crescendo à medida que os espaços da política e da democracia perdem terreno. Segundo Garapon, as razões desse fenômeno estariam no individualismo de uma sociedade voltada às situações privadas, produtor de sujeitos exigentes e indiferentes, os quais privatizam até mesmo sua esfera pública, bem como no excesso de direitos e garantias, os quais criados com a crescente demanda enfrentada pelo Estado-Providência (2001: 48).

No entanto, como veremos, a análise desse fenômeno nos contextos norte-americano e brasileiro reproduz menos as explicações mais atuais da teoria política, presas às especificidades europeias⁵¹ ou a doutrinas clássicas, do que uma capacidade dos atores políticos e sociais concretos de encontrarem, por si, instrumentos de afirmação de suas reivindicações.

Não é demais afirmar que foi nos Estados Unidos que se criaram o federalismo, a separação dos poderes e, fundamentalmente, a Constituição e seus mecanismos de proteção (o ‘controle de constitucionalidade), princípios e instituições que, hoje, pouquíssimos de nós arriscaríamos abandonar. Tudo isso, juntamente com pragmatismo participativo⁵² da *common law* e o civismo norte-americano, vão desembocar no *judicial review* e em uma nova e irrefreável noção de cidadania.

Construindo uma breve história do *judicial review* norte-americano, destaca Melo (2002) que, após muita relutância dos chamados ‘originalistas’ ou ‘fundamentalistas’,

⁵¹ Escreve Gray, por exemplo, que, “em seus contornos gerais, a clássica contribuição Americana para a tradição liberal foi um pouco menos influenciada pelas concepções do Iluminismo do que a Francesa” (1995: 22).

⁵² A assimilação da *common law* inglesa pelos norte-americanos permitiu (e ainda permite) uma participação social na construção do direito muito maior que na *civil law* latina. Vide, por exemplo, que a *common law* é muito mais adepta à instituição do júri do que a *civil law*. Sobre a democracia americana no século XIX e a participação popular na jurisprudência, escreveu Tocqueville: “(...) o sistema do júri, tal como é entendido na América, parece-me uma consequência tão direta e tão extrema do dogma da soberania do povo quanto o sufrágio universal. (...) O júri, sobretudo o júri civil, serve para dar ao espírito de todos os cidadãos uma parte dos hábitos do espírito do juiz; e êsses hábitos são precisamente aqueles que melhor preparam o povo para ser livre” (1962: 210-11).

críticos da expansão do Poder Judiciário e fiéis à “vontade do legislador” - portanto, defensores de uma interpretação tradicional dos conceitos de soberania popular e de representação política - , a atuação de Cortes Estaduais e da Suprema Corte norte-americana na validade do *New Deal* de Roosevelt na década de 1940 e na afirmação dos movimentos pelos direitos civis nas décadas de 50 a 70 provocou uma verdadeira fratura nos cânones positivistas até então vigentes.

O caso *Brow v. Board of Education*, que culminou na inconstitucionalidade de várias leis estaduais segregacionistas, é um marco histórico no constitucionalismo norte-americano, pois, como afirma Melo, “inscreve-se em uma trajetória de lutas sociais que conceberam o Judiciário como um território privilegiado para as conquistas de direitos” e participação política (2002: 80).

Particularmente interessante é a leitura que fazem Burgos e Vianna do surgimento do *judicial review* norte-americano. Com amparo na categoria do americanismo e na crítica à estatolatria de Gramsci, sustentam os autores que, após a Segunda Guerra Mundial, e com o advento do (neo)constitucionalismo, da democratização do mundo ibérico e europeu, do institutos da *class actions* nos EUA e dos movimentos globais de acesso à justiça, foi engendrada o fenômeno que cunharam de *revolução passiva* ou *democratização progressiva*, que permitiu uma ampliação do conceito de soberania, que passou a ser *complexa*. Escrevem os autores que:

Tem-se, daí, a partir da procedimentalização da produção do direito, uma vida de democracia progressiva, da revolução democrática permanente, ou, ainda, da democracia contínua e revolução passiva, categorias com que a literatura cogita da hipótese de uma internalização pela sociedade, com baixa intermediação da política e do sistema dito clássico da representação republicana, dos meios e modos de expressar uma vontade constituinte em perene renovação, segundo a clássica idealização de Rousseau (BURGOS; VIANNA, 2002: 341).

Lendo Gramsci, Burgos e Vianna afirmam que o horizonte teórico fornecido pelo pensador político italiano é particularmente instigante, pois resgata o ‘interesse bem compreendido’ de Alexis de Tocqueville, quando este identificou a feliz articulação entre as esferas pública e privada pelos norte-americanos nas origens de seu país (2002: 344). Na América, Gramsci assevera que houve uma “geração espontânea da vida estatal”, uma vez que, diferentemente da Europa, a sociedade estava *in natura*, isto é, não fossilizada por classes parasitárias sem qualquer função essencial no mundo da produção. Em suma, na ordem burguesa norte-americana, o Estado não se contrapunha à sociedade, mas antes

assimilava a toda sociedade, transformando-se em um Estado “educador”, de maneira então que o direito não seria mero instrumento de controle social ou de garantia das “leis” do mercado, mas um *locus* de mudança social, já que era possível à sociedade materializar a sua moralidade em formas jurídicas dentro do Estado (BURGOS; VIANNA, 2002: 344)⁵³.

Deste substrato republicano, ao lado das novidades do federalismo e da separação dos poderes, o Poder Judiciário norte-americano adquiriu, por meio da vontade do corpo político constitucional, um papel de *tertius* (terceiro), mediador entre os poderes estatais e dos entes federados, exercendo uma instância de controle (apesar de não eleita diretamente, porém soberana, pois instituída pelo povo constituinte) sobre o Legislativo e o Executivo (BURGOS; VIANNA, 2002: 366-7)⁵⁴.

Daí que o conceito de americanismo extraído das leituras de Gramsci e Tocqueville demonstra que *o judicial review* norte-americano inaugurou a possibilidade não apenas de uma “modelagem de baixo para cima da ordem social” (BURGOS; VIANNA, 2002: 355), mas, principalmente, de uma articulação entre a vontade da maioria (democracia representativa; o “povo atual”) e a vontade geral (a positivação da filosofia nos princípios do direito; o “povo perpétuo” constituinte), ou seja, a conjugação das duas revoluções (a norte-americana e a francesa), entre Montesquieu e Rousseau (BURGOS; VIANNA, 2002: 362).

No Brasil, cumpre ressaltar que o processo de judicialização da política e das relações sociais se deu muito por obra do Legislativo e da mobilização social, o que afasta, em boa parte, a crítica de que esse fenômeno ocorre à margem da representação política tradicional (VIANNA, 2002: 15). A Lei da Ação Civil Pública (Lei n. 7.347/85); a Constituição de 1988, com a criação de instrumentos processuais e instituições, tais como o Mandado de Segurança Coletivo, os novos poderes entregues ao Ministério Público, a ampliação dos legitimados para o ajuizamento das ações voltadas ao controle de

⁵³ Apesar de ressaltarem um aspecto datado no pensamento de Gramsci – que seria (em parte) o messianismo marxista e a crença no triunfo final do socialismo, de cuja eticidade a classe operária seria portadora -, Burgos e Vianna destacam a valorização, pelo pensador político italiano, do homem trabalhador comum: para Gramsci, a racionalidade fabril possuiria um caráter libertário, ao contrário do que entendia Weber, para quem a fábrica era um lugar de perda da liberdade por parte do sujeito (2002: 349-52).

⁵⁴ Destacam Burgos e Vianna que “[d]esde então, para além da representação pelo voto como mecanismo de delegação de poder, a emergência do Terceiro Poder, na medida em que se investe da representação da vontade do corpo político instituída na Constituição, vem favorecendo a retomada da perspectiva rousseauiana da soberania coletiva. Trata-se, pois, de um Poder cuja função é concretizar o controle do poder delegado, garantindo, em última instância, a supremacia do povo soberano sobre os poderes que são exercidos em seu nome, dado que o povo somente pode exercer controle sobre seus representantes por meio de uma outra representação” (2002: 366-7).

constitucionalidade; e o Código de Defesa do Consumidor (Lei n. 8.078/90) são apenas alguns dos exemplos para corroborar tal afirmação. Esta é a leitura que também faz Cittadino, para quem uma das raízes do ativismo judicial atual está na própria mobilização social:

Se observarmos o que se passa no âmbito da justiça constitucional, seja nos países europeus – Alemanha, França, Itália, Portugal, Espanha -, seja nos Estados Unidos, seja em muitas das jovens democracias latino-americanas, é possível observar uma forte pressão e mobilização política da sociedade na origem da expansão do poder dos tribunais ou daquilo que se designa como “ativismo judicial” (CITTADINO, 2002: 17).

Vianna assevera que esse cenário aponta para um embrião de uma *cidadania complexa* no Brasil, a qual vem se adaptando ao *déficit* democrático produzido principalmente pela hipertrofia histórica do Poder Executivo brasileiro. Essa *cidadania* engendrou, de forma criativa, outros instrumentos de reivindicação democrática, fazendo surgir um tipo de representação funcional (por meio da atuação nos procedimentos judiciais) que não rivaliza com a representação política tradicional, mas antes a reforça (VIANNA, 2002: 16).

Sabe-se que, não obstante o alvorecer desta cidadania complexa, ainda persiste no Brasil, de maneira geral, uma cultura jurídica positivista – na definição de Streck, um paradigma ‘liberal-individualista-normativista’ –, de difícil eliminação, a qual começou a ser combatida por meio do movimento constitucionalista-democrático da década de 1980, que resgatou o Estado de Direito e inseriu no debate jurídico nacional a “questão social”, ou seja, os direitos de índole coletiva, bem como a premente necessidade de equilibrarmos a historicamente desigual balança dos poderes estatais. À frente, procuraremos discutir essas questões, de maneira a avaliarmos o risco da eliminação das lutas político-democráticas pelo fenômeno da judicialização da política.

4.2 O paradigma liberal-individualista-normativista da cultura jurídica brasileira e a histórica hipertrofia do Executivo

Afirma Streck que, no Brasil, a Constituição, e, por conseguinte, seus caracteres sociais e de resgate das promessas da modernidade, não atingiram ainda a maior parte dos juristas, justamente em razão de uma crise de paradigmas, em especial o paradigma liberal-individualista do tipo clássico ou antigo que predomina em nossa cultura jurídica (reforçada pela codificação napoleônica), fascinada pelo direito privado e pelo positivismo. Escreve o autor que:

Em nosso país, não há dúvida de que, sob a ótica do Estado Democrático de Direito – *em que o Direito deve ser visto como instrumento de transformação social* –, ocorre uma disfuncionalidade do Direito e das Instituições encarregadas de aplicar a lei. O Direito brasileiro e a dogmática jurídica que o instrumentaliza está assentado em um paradigma liberal-individualista que sustenta esta disfuncionalidade, que, paradoxalmente, vem a ser a sua própria funcionalidade! Ou seja, *não houve ainda, no plano hermenêutico, a devida filtragem – em face da emergência de um novo modo de produção de Direito representado pelo Estado Democrático de Direito – desse (velho/defasado) Direito, produto de um modo liberal-individualista-normativista de produção do direito (...)* (STRECK, 1999: 31-2) [itálico no original]

Outra crise apontada por Streck é a do paradigma metafísico da filosofia da consciência, cujo padrão de interpretação e aplicação é ainda o adotado por boa parte dos juristas brasileiros. Tendo como referencial a hermenêutica filosófica de Gadamer, afirma Streck que este modelo de interpretação se caracteriza por achar que sentidos podem ser retirados dos textos legais (extrair a essência das coisas), que o sujeito consegue se desvincular totalmente de seu objeto de investigação e assim conhecê-lo como ele é. Há uma “crença de que existe uma natureza intrínseca da realidade”, da qual são extraídas premissas universais que serão utilizadas como vetores de um processo interpretativo dedutivo; entendendo essas premissas como “métodos” de conhecimento, os juristas brasileiros, escondem a realidade (o ser do ente), aqui entendida como a complexidade social e a Constituição (STRECK, 2004: 80).

Mas é curioso notar que, no Brasil, estes paradigmas metafísico e liberal clássicos vêm sendo combatidos, em grande parte, graças à combinação de várias tradições aparentemente contraditórias, movimento que muitos autores denominam de ‘neoconstitucionalismo’ (BARROSO, 2005)⁵⁵. Uma das mais efetivas, o que pode parecer paradoxal, é o renovado liberalismo político norte-americano de John Rawls e Ronald Dworkin⁵⁶, o qual, em convergência com os movimentos sociais de afirmação democrática

⁵⁵ Interessante anotar a crítica recente de Streck ao movimento dito ‘neoconstitucionalista’, o qual, segundo o autor, descambou para o ativismo puro e simples e para práticas discricionárias e voluntaristas. Não obstante possuir várias vertentes e ter contribuído para a afirmação da força normativa constitucional no Brasil, o ‘neoconstitucionalismo’, conforme o autor gaúcho, “acabou por incentivar uma recepção acrítica da jurisprudência dos valores, da teoria da argumentação de Robert Alexy (que cunhou o procedimento da ponderação com instrumento pretensamente racionalizador da decisão judicial) e do ativismo judicial norte-americano (explico isso já no início de Verdade e Consenso)” (STRECK, 2014).

⁵⁶ O liberalismo igualitário de John Rawls (2002) foi uma resposta à ética utilitarista que ainda imperava no segundo pós-guerra. Tendo recebido fortes críticas dentro da tradição liberal, o igualitarismo rawlsiano acabou por influenciar, ironicamente, a esquerda democrática, a qual viu na formulação liberal de Rawls (assim como no ‘socialismo liberal’ de Bobbio) um alento em face do desencanto com as ditaduras socialistas. Rawls, mais tarde, influenciaria a teoria deontológica jurídica de Ronald Dworkin (2003), a qual foi um forte contraponto ao positivismo, principalmente o de Herbert Hart (DYZENHAUS, 1998: 4-5). Se, para muitos, positivismo e

das décadas de 1980 no Brasil, é utilizado como instrumento não apenas de combate aos citados paradigmas, mas também de promoção do resgate dos projetos igualitários esquecidos após a derrocada do socialismo real e do avanço do “neoliberalismo” econômico.

Assim, tem-se que o movimento de afirmação e concretização do texto constitucional no Brasil, impulsionando o fenômeno de judicialização da política, apresentou-se como um projeto não só de resgate do direito, da democracia e da justiça social (CITTADINO, 2002: 26), mas também de afirmação dos outros poderes estatais (do próprio poder Judiciário e do Legislativo), já que a nossa história apresenta uma grande assimetria em favor do Executivo (assim como a União, em relação aos outros entes federativos) (VIANNA, 2002: 16). Mesmo com a promulgação da Constituição de 1988, uma análise mais acurada de seus dispositivos ainda demonstra que possuímos um Executivo muito mais forte do que os demais poderes⁵⁷.

E isso não é segredo para ninguém. É só vermos os fenômenos das medidas provisórias, a “compra da emenda da reeleição” e os “mensalões” recentes para percebermos a enorme proeminência do poder Executivo sobre o Congresso Nacional.

Também exemplificando a hipertrofia histórica do Executivo brasileiro, José Afonso da Silva, que foi deputado constituinte, explica como o Parlamentarismo sucumbiu ao Presidencialismo no Brasil nas discussões anteriores à promulgação da Constituição de 1988:

Submetido ao Plenário da Assembléia Nacional Constituinte no dia 22.3.88, a proposta parlamentarista foi derrotada.

(...)

Houve indecente pressão do Presidente da República, de seus Ministros e da maioria dos Governadores do Estado contra o parlamentarismo. Foi a única vez em que comparecem todos os quinhentos e cinquenta e nove membros da Assembléia Constituinte. A mobilização envolveu recursos de toda ordem, aviões para busca

liberalismo nasceram casados por obra de Hobbes, pode-se afirmar que uma aparente divórcio de tais ideais se deu por obra de outros (re)inventores do pensamento liberal: Rawls e Dworkin. Não seria exagero dizer que ambos os autores promoveram uma síntese político-filosófica das lutas pelos direitos civis nos EUA. Em sentido contrário, cf. DOUZINAS, 2001: 255-6.

⁵⁷ A socióloga Maria Victoria de Mesquita Benevides Soares definiu com precisão tal fenômeno: “Nunca vi na história brasileira, em períodos que não são considerados ditaduras, uma tal concentração de poderes. O presidente concentra poderes do Legislativo, do Executivo e do Judiciário. Quando pressiona o Judiciário, quando impede ações diretas de inconstitucionalidade. Ele exercita o poder por meio de milhares de medidas provisórias. Isso caracteriza o presidencialismo imperial”. (*apud* MORAES, 2001: 47)

constituintes, ofertas de favores especiais para constituintes votarem contra o parlamentarismo e em favor de uma das propostas de presidencialismo. Com isso, o parlamentarismo caiu na votação no Plenário da Constituinte, aprovando-se um presidencialismo, no essencial, idêntico ao que nos vem regendo há um século (SILVA, 1990: 671).

(...)

Parece que ainda teremos que conviver com o personalismo presidencial por mais algum tempo, pois a Constituição de 1998 acolheu definitivamente uma forma de governo presidencial, tal como nas anteriores, em essência (SILVA, 1990: 673).

Por tais motivos, considerando então que a judicialização da política no Brasil adquiriu um caráter de ‘equalização’ das forças entre os demais poderes, temos como fantasiosa a tese de que poderíamos sofrer a ascensão de uma ditadura dos direitos (humanos)⁵⁸ e de um “despotismo de toga”, pretensamente usurpador da soberania popular e da democracia.

Ao lado dessa compreensão de matiz sociológica, outra de cunho mais jurídico – por meio da interpretação constitucional atualizada do princípio da separação dos poderes – também nos permite sustentar a importância democrática de um judiciário mais atuante no Brasil. Assim, se é verdade que a Constituição de 1988 se inclinou a entregar muitos poderes ao Executivo e que muitas interpretações pretorianas e alterações legislativas parecem reforçar essa constatação, isso não quer dizer que a Carta Magna não tenha presente dentro dela o espírito do equilíbrio (princípio da igualdade) entre as funções estatais. Isso é evidente quando lemos que uma de suas ‘cláusulas pétreas’, os princípios que não podem ser suprimidos nem por emenda constitucional, é justamente o da separação dos poderes (art. 60, § 4º, inciso III), que, por óbvio, encerra um ideal de equilíbrio e igualdade. Sobre o tema, Anna Candida da Cunha Ferraz, escreve que:

No desdobramento constitucional do esquema de poderes, haverá um mínimo e um máximo de independência de cada órgão de poder, sob pena de se desfigurar a separação, e haverá, também, um número mínimo e máximo de instrumentos que favoreçam o exercício harmônico dos poderes, sob pena de, inexistindo limites, um poder se sobrepor ao outro poder, ao invés de, entre eles, se formar uma atuação ‘de concerto’ (FERRAZ, 1994: 14).

⁵⁸ Intrigante como os flancos ideológicos mais radicais possuem explicações diametralmente opostos à onipresente “ideologia” moderna dos direitos humanos. Autores mais à direita insistem que a profusão dos direitos humanos seria fruto do hábito do “politicamente correto” inaugurado pela Escola de Frankfurt (THE FREE CONGRESS FOUNDATION, 2013). Já autores mais à esquerda, acusam o liberalismo de ser a fonte mais remota da expansão sem fim dos direitos humanos (DOUZINAS, 2009), o que demonstra ser historicamente mais acurado, como vimos particularmente no capítulo 2.

E como destacam muitos juristas atualmente, o princípio da separação dos poderes não se faz imune ao fenômeno de ‘mutação’ do texto constitucional, que se manifesta pela experiência concreta da Constituição, permitindo-nos, assim, uma releitura do legado de Montesquieu:

Inicialmente formulado em sentido forte – até porque assim o exigiam as circunstâncias históricas – o princípio da separação dos poderes, nos dias atuais, para ser compreendido de modo constitucionalmente adequado, exige temperamentos e ajustes à luz das diferentes realidades constitucionais, num círculo hermenêutico em que a teoria da constituição e a experiência constitucional mutuamente se completam, se esclarecem e se fecundam (BRANCO; COELHO; MENDES, 2009: 178).

Em razão dessa avaliação, não se está a defender aqui a famosa tese de Otto Bachof, a qual sustenta que, em uma Constituição, podem existir normas constitucionais *originárias* inconstitucionais. Mesmo sabendo que a tese de Bachof não possui assento na jurisprudência do Supremo Tribunal Federal – segundo o qual, inexistente uma hierarquia entre as normas constitucionais de nossa Carta Política (princípio da unidade da Constituição)⁵⁹ –, a intenção é demonstrar que, apesar de identificados desequilíbrios nas normas constitucionais, o papel dos intérpretes da Constituição (todos eles, sejam juízes ou cidadãos) (HÄRBELE, 1997) deve ser o de contornar esses desequilíbrios pelo princípio norteador da proteção dos direitos fundamentais. E lembremos: a limitação do poder estatal, plasmada no princípio da separação dos poderes, tem como função, em *ultima ratio*, a proteção dos direitos humanos fundamentais.

Por conseguinte, seja ressaltado que não cabe mais interpretarmos o princípio da separação dos poderes de acordo com as concepções antigas de soberania e de democracia, calcada apenas no “povo atual” e restrita a eleições, plebiscitos e referendos. Sob a luz da ‘cidadania complexa’ apontada por Burgos e Vianna, os conceitos de ‘soberania’ e ‘democracia’ necessariamente envolvem também o “povo perpétuo” constituinte. Nesse sentido, os riscos de uma “ditadura jurídica” e de uma prevalência jurídico-liberal da liberdade negativa sobre a virtude cívica apresentam-se claramente exagerados, ainda mais em um país como o Brasil, com um enorme *déficit* de sujeição à legalidade e às instituições democráticas.

⁵⁹ As “cláusulas pétreas” não seriam normas constitucionais superiores, mas apenas limites ao poder constituinte derivado (BRASIL, 1996).

Em conclusão, podemos perceber que o que se extrai das críticas à judicialização da política, especialmente pelo fato de o fenômeno ser atacado tanto à esquerda quanto à direita, é a mais cabal expressão de que o próprio judiciário se tornou um *locus* de lutas democráticas das mais diversas, não se configurando também aqui a hipótese de que os direitos humanos e sua origem liberal tenderiam a subjugar a política ou a democracia. Assim nos resta agora perguntar (e tentar responder) como esta concepção alargada de democracia pode ser amplificada, uma vez que não podemos deixar de ignorar os limites da atuação do judiciário e de seus atores jurisdicionais (Defensoria Pública, Ministério Público etc.) – tampouco os limites de qualquer outro poder, se deixado sozinho na luta inglória pela democracia – para a consecução e efetividade dos direitos humanos.

5 Igualdade: qual e por quê?

Lembremos que, no desenvolvimento do presente trabalho, procuramos discutir e testar a validade de duas afirmações capitais retiradas do pensamento de Carl Schmitt e de Chantal Mouffe, cujas análises se mostram extremamente úteis para a compreensão da inefetividade dos direitos humanos, especialmente os sociais prestacionais. A primeira vem de Schmitt, o qual afirmou que, no seio do pensamento liberal, não existe uma teoria política, mas somente uma crítica liberal da política. A segunda deriva de Mouffe, a qual, tomando de empréstimo a crítica schmittiana ao liberalismo, vai sustentar que a linguagem dos direitos (a jurisprudência moderna) seria contrária à exigência da liberdade positiva, da virtude e da participação no governo do Estado.

Não obstante respondidas negativamente às hipóteses acima, muitas outras perguntas vem a lume, sendo impossível delas se esquivar, mesmo que para elas tenhamos ainda mais perguntas a oferecer e apenas alguns esboços de respostas. A primeira é capital: se o liberalismo não é exatamente apolítico e se a linguagem dos direitos não é, necessariamente, refratária à liberdade positiva; se tampouco podemos imputar (completamente) à modernidade científica e às invenções do indivíduo e do sujeito de direito a culpa pelas crises contemporâneas da política, do direito e da justiça distributiva (igualdade), por quais motivos ainda os direitos humanos (especialmente os sociais prestacionais) são inefetivos, seja dentro ou fora das cortes? Escondida nessa pergunta, temos outra ainda muito mais fundamental: por quais motivos, então, a justiça social e a igualdade não são valores defendidos e/ou defensáveis por nossas sociedades?

Não há que se ignorar que tanto a direita quanto a esquerda radicais contemporâneas, quando se enveredaram pelos discursos e reivindicações extremos tanto da individualidade irrestrita quanto da diferença/identidade dos direitos humanos, acabaram por subestimar e ignorar o debate acerca da justiça distributiva, porém de maneiras diferentes: a primeira, por que sempre a ignorou; e, a segunda, por entendê-lo hoje como praticamente desnecessário.

Procuramos responder também, no decorrer do presente trabalho, a hipótese, dada por parte da esquerda, de que a causa dessa cegueira à justiça distributiva, à política, à liberdade positiva e à efetividade dos direitos humanos, especialmente os sociais prestacionais, seria a própria natureza supostamente racional, universal, abstrata e

individualista do liberalismo. Chegamos à conclusão de que essa hipótese não se sustenta totalmente, particularmente, como vimos, em razão da crítica de Strauss à afirmação do político de Schmitt, que se estende, por consequência à Mouffe. Tampouco é inteiramente sustentável a afirmação em vista do fato de que muitas das críticas ao liberalismo ainda se prendem a suas concepções puras ou clássicas, sem que essas críticas considerem sua evolução, nem sua simbiose com a democracia, a qual também ajudou a fundar, e nem os legados positivos da modernidade, especialmente com a criação do indivíduo e do sujeito de direito. Em suma, o que ajudou a criar a própria democracia, fundamentalmente, não pode ser um problema para ela.

De algum modo, também trabalhamos possíveis respostas às causas desses problemas dadas por autores mais liberais, particularmente a explicação de que a busca pela participação política e a criação de aparatos burocráticos diversos para se lutar contra a pobreza igualmente fizeram reduzir a política democrática, seja através de sua extinção (nos Estados socialistas) ou de sua apatia (no *Welfare State*). No entanto, apesar de esses problemas serem sumamente relevantes, presumo que haja outro tão grave quanto, fruto exatamente da insistência na impossibilidade de consensos, o que impede boa parte da esquerda de apresentar propostas pragmáticas em busca da igualdade econômica.

Neste ponto, não há como ignorar o fato, há muito percebido até mesmo por Mouffe, de que a luta pelos direitos humanos de identidade, na tradição socialista, substituiu ou renegou os anseios por justiça social e igualdade econômica. É só vermos, nos textos de autores socialistas diversos sobre os direitos humanos (Douzinas e a própria Mouffe são exemplos), que pouquíssimas linhas sobre a justiça distributiva e a aplicação dos direitos de igualdade econômica são escritas, mesmo que exista uma intenção enunciada de ser conjugar lógicas de ‘reconhecimento’ com lógicas de ‘redistribuição’ (MOUFFE, 2014: xviii). Parece haver uma crença de que somente as diferentes lutas por identidade (feminismo, LGBTT, movimentos antirracistas, de afirmações étnicas, ecologistas etc.) seriam suficientes para mudar completamente as relações também econômicas opressivas e, assim, instalar uma nova ordem econômica. o que é um contrassenso, quando sabemos que essas lutas só foram possibilitadas com a criação do indivíduo e do sujeito de direito pela modernidade e pelo liberalismo. De todo modo, qual seria, para Mouffe, o requisito para que todas essas lutas por ‘reconhecimento’ se conectem com uma luta por ‘redistribuição’ e por igualdade econômica e social? Escreve a autora (2014: 139-40) que a lógica por igualdade econômica (para ela, o

socialismo) nasceu da luta por igualdade política e por democracia, de maneira que a simples lógica de equivalência de iniquidades diversas seria suficiente para unificar todas elas. É absolutamente correta a afirmação de Mouffe de que as lutas por igualdade política (democracia, incluindo hoje também a natureza, como apontam Santos e Latour) exigem ou encerram, fatalmente, lutas por igualdade econômica, mas, como dissemos anteriormente, nada nos leva a crer que a democracia simplesmente ensinaria a unificação dessas diferentes (e muitas vezes radicalmente antagônicas) lutas por reconhecimento ou desembocaria no socialismo – principalmente quando não se sabe exatamente de qual socialismo fala Mouffe.

Um fato particularmente representativo dessa abstenção das esquerdas com relação à justiça distributiva diz respeito ao surgimento e à implementação recentes de programas assistenciais de transferência direta e condicionada de renda no Brasil⁶⁰. Programas semelhantes ao Bolsa Família, uma das bandeiras do Partido dos Trabalhadores - PT, foram, no passado, sistematicamente ignorados pelos partidos e movimentos sociais de esquerda antes do Governo Lula⁶¹. No Estado de Goiás, por exemplo, a esquerda por muito tempo condenou como assistencialista o programa ‘Renda Cidadã’, gestado no governo de 1999-2002 do governador Marconi Perillo (novamente eleito em 2010 e reeleito em 2014). No Governo Lula, registre-se que um dos grandes responsáveis por pensar matemática, racional e tecnicamente o Bolsa Família (hoje celebrado e adorado pelas esquerdas) foi um brilhante economista liberal do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA, Ricardo Paes de Barros, que, juntamente com outros economistas do Instituto de Estudos de Trabalho e Sociedade - IETS, produziram um documento intitulado “Agenda Perdida”, o qual continha um conjunto de reformas econômicas liberais a serem apresentadas aos candidatos a presidente nas eleições de 2002. Hoje, o nome de Ricardo Paes de Barros, por razões que só podem ser tacanhamente ideológicas, é praticamente proibido de ser pronunciado dentro do PT (CARIELLO, 2012).

Como afirmamos anteriormente, logicamente que não há que se ignorar que a miopia quanto à justiça distributiva na esquerda tenha causa na desorientação após a

⁶⁰ Em uma análise mais crítica, sugerem a cientista política Cristiane Kerches da Silva Leite e a economista Ursula Dias Peres que esses programas nasceram na década de 1990 menos como autênticas políticas de desenvolvimento social e mais como instrumentos de mitigação dos custos sociais dos ajustes macroeconômicos da agenda ‘neoliberal’ (2013).

⁶¹ A proposta de ‘Renda Básica da Cidadania’ de Eduardo Suplicy e Cristovam Buarque, ainda que tenha virado lei em 2004 (Lei n. 10.835, de 8 de janeiro de 2004), sempre foi tratada com certo escárnio, mesmo dentro do PT, sem contar que carece ainda de regulamentação. Buarque desfilou-se do Partido dos Trabalhadores em 2005, e Suplicy, já há algum tempo, invariavelmente fica à margem das decisões centrais do partido.

derrocada do socialismo real e na crise do Estado do Bem-Estar Social, a qual é particularmente interessante, pois demonstra de maneira brutal como o acordo entre capital e trabalho hoje não mais possui a menor razão de ser, já que deixou muita gente de fora, mormente aqueles que estão à margem da economia de mercado tal qual hoje a conhecemos. No entanto, sem considerarmos essas explicações mais estruturais, a questão é que, por mais que discursivamente se insista em igualdade econômica, na prática, a esquerda recentemente se retirou deste debate e não tem encontrado muitos argumentos que sejam minimamente consensuais para conquistarem uma massa maior de eleitores a apoiarem tal causa. A hipótese aqui é que a insistência de lutas políticas diversas de reconhecimento e a afirmação categórica da impossibilidade de acordos podem produzir efeitos tão nefastos quanto à afirmação categórica e dogmática da possibilidade de acordos racionais últimos. Em outros termos, há que se reconhecer que a defesa tão somente dos direitos humanos na atualidade por parte das esquerdas demonstra menos a existência de um projeto minimamente consensual de oposição ao pensamento hegemônico e mais a falta de alternativas claras para se sustentar o pluralismo democrático (que não pode ignorar, por certo, quem defenda o liberalismo ou a economia de mercado). Se a aposta na meta utópica do socialismo demonstrou-se cara demais, a da defesa tão somente dos direitos de identidade parece ser muito pouco.

Primeiramente, calha mencionar que não há dúvidas de que muitos conflitos são acentuados simplesmente em razão de sua negação e da insistência na possibilidade de algum consenso, como acertadamente pondera Mouffe. Mas há dois pontos a se ponderar. Primeiro, não é incomum perceber que muitos consensos acabam sendo, em regimes relativamente democráticos, uma imposição do mais forte, o que não difere em nada da exigência do momento da “decisão” celebrado por Schmitt e exigido por Mouffe. Segundo, e fundamentalmente, as polarizações ideológicas radicais são igualmente nefastas à democracia, pois muitas vezes acendem conflitos que sequer existem, como pudemos perceber nas eleições presidenciais de 2014, que opuseram o Partido da Social Democracia Brasileira - PSDB e o PT. Não se está afirmando aqui que de fato não havia diferentes concepções de Estado e sociedade em jogo nessas eleições; no entanto, na prática, o recrudescimento das disputas políticas e a insuflação da militância, se fizeram emergir diferenças antes invisíveis, criaram também inúmeras outras onde não havia⁶², sendo então que a democracia fica

⁶² A cegueira do maniqueísmo ideológico é particularmente visível no discurso de ódio da filósofa Marilena Chauí (2012) contra a classe “média” paulistana, que foi endossado por grande parte do PT nas eleições de 2014. Interessante notar que, para Chauí, a classe “média” possui carros de luxo (no exemplo que ela descreve, um

particularmente vulnerável ao menor ponto fora da curva, como, por exemplo, algum fanático que venha cometer um atentado contra a vida de qualquer dos contendores ou militantes políticos. Dissipada a cortina de fumaça que encobriu a campanha, vemos que os programas de governos de ambos os partidos no segundo turno, a um exame mais atento, não são tão distintos assim e tendem ao centro, sem contar que acabam por abafar pautas realmente fundamentais, como, por exemplo, a injustiça de nosso sistema tributário, que traduz a grave desigualdade social e econômica brasileira. Essa questão passou ao largo dos principais partidos de nosso país e, se pudesse ser debatida longe da miopia ideológica presa ainda ao início do século XX, revelar-nos-ia que muitas das dicotomias criadas no decorrer da campanha – tais como ricos/pobres, brancos/negros-e-pardos, nordeste/sudeste – não passam de simplificações grosseiras que não nos ajudam muito a aclarar o debate público. A levarmos em conta a brutal concentração de renda e de patrimônio no país e a carga tributária suportada pela maior parte da população brasileira (mais pobres e classe média), teríamos então que considerar, corretamente, que uma “divisão” melhor do Brasil deveria ser feita, na hipótese mais otimista, entre os 10% da população que se encontra no topo da pirâmide (que paga proporcionalmente pouco imposto) e os 90% restantes.

Assim, como discutimos exhaustivamente neste texto, se também a busca da segurança e da individualidade são objetivos políticos válidos e não podem ser simplesmente rejeitados, como conjugar todas as demandas que surgiram com a explosão democrática – liberdade (identidade, reconhecimento) e igualdade (moral, econômica e social), pluralismo e pertencimento comunitário –, sem esfacelarmos o tecido social e sem recorrermos à violência, como defende Slavoj Žižek, por exemplo? A solução aqui é a de que precisamos de alguns acordos e de algum consenso – semelhante àquele que fizemos em nossa Constituição, qual seja, o de vivermos sob um regime democrático-liberal⁶³ – acerca da igualdade econômica e social como elemento imprescindível para a democracia. E para isso não estou dizendo que seja suficiente somente um discurso racional e universal, como a proposta do “véu da

Mercedes-Benz). A filósofa erra ao generalizar a classe média brasileira, já que a classe que ela descreve não parece ser propriamente a ‘média’, mas sim a elite brasileira, que seria a A2, que, junto com a A1, corresponde a apenas 2,8% da população do Brasil (VIEIRA, 2013). Então, ao invés de o PT ter tentado disputar o voto da classe média (a verdadeira classe média), o que fez foi afastá-la em grande medida, o que quase impediu o partido de reeleger Dilma Rousseff.

⁶³ Diferentemente de Mouffe, não há como entender que “colocar os direitos individuais fora do alcance das regras da maioria” (1996: 200) seja antidemocrático, pois, como vimos especialmente no capítulo anterior, as prescrições de direitos constitucionais correspondem ao “povo perpétuo”, sendo o direito positivo (não obstante alterável) uma garantia mínima de segurança justamente contra os eventuais rompantes demagógicos do “povo atual”.

ignorância” de Rawls⁶⁴. Quero dizer apenas que sem qualquer elemento de racionalidade ou de razoabilidade – algo que, nas entrelinhas, Mouffe parece não discordar, principalmente quando afirma que os princípios de democracia pluralista necessitam de um “amplo consenso”, mesmo que escreva que este consenso não deva ser fundado “na racionalidade e na unanimidade” (1996: 201) –, nenhum acordo mínimo pode vingar. Se o que está em jogo é a compreensão ética do Outro (alteridade), para fundarmos assim nossa singularidade e identidade, como nos lembram Zarka e Douzinas, temos de insistir em todas as ferramentas possíveis de diálogos com este Outro, e não restringi-las. E, se a democracia parece ser o consenso antes perdido, como já demonstramos, precisamos visualizar pontos de intersecção *também* racionais para sua implementação efetiva. Esses pontos almejados – como se quer demonstrar - podem ser encontrados nos argumentos em prol de um benefício universal e incondicional de renda mínima (a ser pago a todos, sem se vincular a qualquer critério, como nível de renda, frequência das crianças à escola etc.). Por mais paradoxal que possa parecer, a proposta de um benefício de ‘renda mínima’ vem unindo alguns liberais e alguns socialistas nos últimos anos, ainda que por caminhos diferentes, o que pode nos indicar que a possibilidade de consensos não é algo impossível.

Primeiro, há que se ponderar que a ideia geral de uma renda mínima possui inúmeras e remotas origens, sendo possível, a partir da idade moderna, poder compreendê-la, em contornos mais nítidos, com Thomas Paine, um dos principais ideólogos das revoluções francesa e norte-americana (BUARQUE, SUPLICY, 1997).

Mais recentemente, foram liberais os principais encampadores de propostas semelhantes, a exemplo dos economistas Friedrich A. Von Hayek e Milton Friedman (BUARQUE, SUPLICY, 1997; FRIEDMAN, 1988: 172). Mas foi mesmo com John Rawls que um fundamento racional e moral mais abrangente para uma proposta de renda mínima pode ser extraído da tradição liberal. Rawls, na década de 1970, revolucionou a filosofia política e a discussão sobre a justiça distributiva com uma obra monumental (*Uma Teoria de Justiça*) e, de lá para cá, vem influenciando inúmeros pensadores tanto à esquerda quanto à

⁶⁴ Não há como afirmar que o exercício do “véu da ignorância” de Rawls na identificação dos princípios de justiça seja incompreensível a alguém. Alguém pode razoavelmente não concordar com tal subterfúgio, como os comunitaristas ou os multiculturalistas, por exemplo, apontando outras inúmeras variáveis morais, religiosas e culturais para não aceitá-lo, mas não pode dizer que o apelo racional que faz Rawls seja um trufo ou um argumento absolutamente imprestável e que deve ser eliminado do discurso político.

direita. A complexidade do pensamento rawlsiano não cabe aqui, porém uma pequena discussão sobre algumas de suas reflexões nos será extremamente útil.

Pois bem. Da defesa do princípio da ‘diferença’ de Rawls, é possível extrair um fundamento racional poderoso para a renda mínima, uma vez que filósofo norte-americano nos exorta para uma ideal também comum à tradição socialista: aquele que afirma que todo trabalho humano é coletivo (2002: 16).

Partindo da constatação de que mesmo um sistema liberal que defenda um princípio de igualdade de oportunidades é injusto sob um ponto de vista ético – já que a distribuição de talentos e habilidades naturais não deveria ensejar uma distribuição maior de direitos aos naturalmente mais talentosos ou habilidosos, sem contar que, na prática, não há como separar o que é intrinsecamente inato daquilo que é fruto de influências sociais ou ambientais – e sem apelar para uma igualdade estrita de resultados, arranjo que, obviamente, ultrapassaria a tradição liberal, desestimularia o desenvolvimento de habilidades individuais variadas e se aproximaria do ideal de justiça fracassado do socialismo marxista-leninista tal qual o conhecemos na URSS (propriedade estatal dos meios de produção e economia planificada), Rawls (2002: 78) entende que uma sociedade liberal bem ordenada deve defender, ao lado dos princípios de ‘liberdade igual a todos’ e de ‘igualdade de oportunidades’, um princípio que expresse a fraternidade, qual seja, o princípio da ‘diferença’ (segundo o nome cunhado pelo filósofo norte-americano). Em resumo, este princípio prescreve que as desigualdades sociais e econômicas só podem ser admitidas quando promoverem o bem-estar e as expectativas dos menos favorecidos, e isto pela simples razão de o fruto do trabalho de cada um ser também o resultado do trabalho de toda a sociedade, da cooperação social, ou seja, nenhum trabalho é absolutamente individual (RAWLS, 2002: 64, 113).

Tendo em vista a construção analítica (kantiana) e contratualista de sua teoria da justiça (a qual, posteriormente tornou-se mais ‘política’, em vista das críticas que Rawls recebeu por parte dos comunitaristas), bem como o fato de Rawls não defender nenhum arranjo econômico específico para sua teoria de justiça, deixando claro que esta poderia ser adotada tanto por um modelo de economia planificada como por um modelo de economia de mercado, torna-se fácil entender por que Rawls é acossado tanto por parte dos liberais tradicionais, que o acusam de socialista, quanto pelos socialistas tradicionais, que o

acusam de ser mais um “liberal” (ou até mesmo “neoliberal”, com toda a carga pejorativa que este termo carrega).

Na tradição socialista, Claus Offe, nos últimos anos, vem fazendo uma importante defesa acerca da viabilidade econômica e operacional da renda mínima, mas é o sociólogo polonês Zygmunt Bauman quem empreende o trunfo mais preciso a favor do benefício, qual seja, o de que ele, enfim, pode representar a síntese (e um valioso instrumento para a defesa) dos ideais de liberdade, igualdade, justiça, fraternidade, dignidade humana e democracia que nos inspiram há muito tempo; em suma, o fato de o benefício permitir ao sujeito adquirir autonomia política, i.e., liberdade em um sentido positivo:

(...) o argumento decisivo a favor da garantia social incondicional de uma subsistência básica pode ser encontrado não no dever moral para com os desfavorecidos e despossuídos (por mais redentora para a saúde ética da sociedade que a satisfação desse dever indubitavelmente seja) nem nas versões filosóficas da igualdade ou da justiça (por mais importante que seja despertar e manter acordadas as consciências humanas a esse respeito) ou nos benefícios para a qualidade de vida comunitária (por mais crucial que sejam para o bem-estar geral e a sobrevivência dos laços humanos), mas na sua importância *política* ou para a sociedade politicamente organizada: seu papel crucial na restauração do espaço público/privado perdido. Em outras palavras, no fato de ser uma condição *sine qua non* do renascimento da cidadania e da república plenas, ambas concebíveis apenas na companhia de pessoas confiantes, pessoas livres de medo existencial – pessoas seguras. (2000: 184-5).

Pondere-se que na literatura jurídica, não obstante os inegáveis avanços na luta pelos direitos humanos, a judicialização da política começou a demonstrar sinais de esgotamento (ou de acomodação com outras vias reivindicatórias), principalmente em razão de o judiciário ter sido entulhado por demandas individuais diversas que, no mais das vezes, como demonstramos supra, possuem caráter altamente não igualitário, representando também as falhas dos demais poderes no planejamento e execução de políticas públicas. Assim, recentemente passou-se a ganhar corpo a ideia de um mínimo existencial (RODRIGUES, 2008: 121-3), proposta análoga ao benefício do renda mínima aqui discutido, a qual, em um futuro mais ou menos próximo, poderia permitir que parte das demandas por direitos coletivos sejam realocadas para outras instâncias participativas ou até mesmo propiciem uma defesa judicial mais qualificada e eficiente de direitos individuais por parte dos jurisdicionados mais vulneráveis.

Por fim, alguém poderia argumentar que uma proposta de renda mínima incondicional desestimularia lutas políticas por direitos sociais, pela reforma agrária ou pela

justiça tributária, porém é fácil responder que essa possibilidade é inverossímil. Isso porque o que vivenciamos no Brasil nos últimos anos, especialmente com a expansão do Bolsa Família, foi justamente o contrário: o direito à sobrevivência liberou as pessoas para manifestarem e exigiram mais direitos, sendo as manifestações de junho de 2013 um vigoroso exemplo. É neste ponto que a esquerda mais tradicional, de uma forma ou de outra, percebe-se desamparada de propostas pragmáticas e eficientes na luta pela justiça distributiva, pela igualdade econômica e pelos direitos sociais, pois permanece presa a um ideal idílico de socialismo que não sabe dizer qual é.

CONCLUSÃO

No capítulo 1, procuramos responder o que é exatamente o “político” – ou, melhor, se existe um conceito “puro” do político, como defendido por Schmitt. Após uma breve apresentação das teses schmittianas, essas, em seguida, foram confrontadas com base em dois pontos de vista: primeiro, por meio da análise do suposto fenômeno do fim da política na contemporaneidade; segundo, e mais importante, tendo como referencial teórico a crítica de Leo Strauss à obra *O Conceito do Político*, de Carl Schmitt.

Com relação ao primeiro ponto, por meio da análise do movimento do Estado ocidental e, principalmente, das supostas crises do *Welfare State*, pudemos observar que a “questão social”, ou seja, a política, esteve sempre presente desde os primórdios do liberalismo e ganhou caracteres inevitáveis e perenes com a simbiose do pensamento liberal com a democracia. Viu-se, então, que a complexidade e a riqueza do pensamento liberal nunca permitiram o desenvolvimento de um Estado liberal “puro”, sem “política”, pois isso seria evidentemente um paradoxo. Assim, a história do Estado moderno europeu (cujo modelo se disseminou nas Américas e em tantas outras partes do mundo) é uma que se movimenta entre mais ou menos participação política, variando, basicamente, ao longo do eixo ‘liberdade’ – para os liberais clássicos e os libertários, mais liberdade significa ausência de causalidades externas, a ‘liberdade negativa’; para os socialistas, mais liberdade significa a construção de possibilidades, a correção de iniquidades passadas, a valorização do civismo para se permitir a efetiva emancipação do indivíduo, a ‘liberdade positiva’ –, sendo que é justamente a ausência de equilíbrio entre essas duas liberdades a maior das causas da retração da política.

Quanto ao segundo ponto, e valendo-se da análise de Leo Strauss, pudemos perceber que a descrição “não polêmica” do político por Schmitt contradiz seu empreendimento, pois sua proposta acaba sendo a de “um liberalismo com polaridade oposta”: aquele que afirma o político, ou seja, a antítese ‘amigo-inimigo’, admitindo a “seriedade da vida” e respeitando todos os que desejam lutar, independentemente por qual motivo lutam, não difere, em suma, de um liberal, que respeita e tolera todas as opiniões políticas, desde que reconheçam a ordem jurídica e a paz como objetivos primordiais do Estado. Por esse motivos, portanto, tem-se que o liberalismo não é necessariamente apolítico, pois, em verdade, o que fazia (e faz) é ocultar seus fins políticos, quais sejam, a liberdade e a

segurança individuais, os quais, para muitos liberais, seriam os únicos “racionais” e/ou “universais” possíveis.

Por conseguinte, temos então que o político não representa simplesmente o medo da morte, a “seriedade da vida”, conforme Schmitt, mas sim o caráter epistemológico indecível da vida espiritual, o qual começamos a descobrir na modernidade e que o liberalismo nunca negou, ao contrário do que pensava Schmitt. No entanto, apesar dessas contradições da teoria política schmittiana, a análise do jurisfilósofo alemão não deixa de ser instigante, pois nos permite abrir espaço para compreendermos os perigos escondidos por trás do dogmatismo da racionalidade, fato este que nos remete necessariamente aos nascimentos da modernidade, do indivíduo e da secularização da vida espiritual, cujas fundações são intrínseca e inexoravelmente paradoxais. Assim, as conclusões deste capítulo nos entregaram outra dúvida ainda mais aguda: se o liberalismo não parece ser o responsável pela suposta tentativa de eliminação do político, podemos então imputar a culpa por este suposto fenômeno à modernidade racionalista e universalista e à invenção do indivíduo e do sujeito de direito, como sugerem Strauss e o próprio Schmitt?

Essa pergunta foi o mote do capítulo 2, o qual inauguramos sustentando que o liberalismo, diferentemente do que parecem sugerir vários autores à esquerda, não pode ser confundido com a modernidade ou com o Iluminismo (erro comum de muitos quando criticam a tradição liberal), muito menos com a doutrina meliorista, que não passa de uma ingenuidade moral-racionalista moderna. Em análise de dois dos maiores fundadores do mundo moderno e do liberalismo, Hobbes e Kant, pudemos perceber – com a ajuda de Bruno Latour – que foi com a modernidade, apesar de suas contradições, que começamos a entender o processo de secularização do ser humano e o seu mal-estar pós-moderno. Como sustenta Latour, a modernidade, tal qual interpretada por muitos críticos – ou seja, de que nela foi criada uma separação absoluta do ser humano da natureza -, de fato nunca existiu. Apesar de se ter acreditado – por algum momento e não de maneira absolutamente convicta – na possibilidade de separar homem e natureza, a dicotomia nunca funcionou realmente. Pelo contrário, essa concepção, cunhada com o extraordinário instrumental técnico-científico de ‘purificação’ descoberto à época, fez foi justamente aumentar a mistura entre humanos e cultura, a ‘hibridificação’ e a criação de ‘redes’.

Dessa ótica, então, lançando-se um olhar mais atento sobre a filosofia hobbesiana, foi possível compreender que Hobbes, em verdade, como um ultranominalista e um antimetafísico, sabia que sua ciência política era uma invenção – ou, ao menos, tinha consciência da possibilidade de não ser algo definitivo. Nada obstante seu *Leviatã* não resolver, definitivamente, a autonomia política do ser humano, seu edifício político era absolutamente necessário: de um lado, tendo em vista os próprios limites impostos por sua doutrina epistemológica; de outro, levando-se em conta as crises existencial e política de seu tempo, as quais lhe faziam imprescindível um mínimo de ordem pacificação social. Já com Kant, muito embora o constructo de sua doutrina moral formalista hoje seja obsoleto, vimos que é temerário descartarmos o legado simbólico – a dignidade da pessoa humana e a autonomia moral individual – e a crítica à razão do filósofo prussiano – a qual estabeleceu os limites intransponíveis do conhecimento humano (basicamente, a terceira antinomia das ideias transcendentais) e ajudou a sedimentar o caminho inexorável da autonomia da igualdade política.

Restando compreender o paradigma moderno por meio uma de suas maiores invenções, o indivíduo, viu-se também com Zarka que a criação do sujeito de direito pela modernidade, ao contrário do que afirmam muitos críticos, possui um caráter profundamente moral e político, relacionado à intersubjetividade jurídica e à alteridade (reciprocidade com outros sujeitos), fato este que, somado à análise da doutrina ultranominalista e antimetafísica de Hobbes e do agnosticismo epistemológico de Kant, indica-nos que a invenção do sujeito moderno de forma alguma é a causa de todas as catástrofes contemporâneas, uma vez que foi ela fundamental para a construção da democracia tal qual a conhecermos na contemporaneidade.

No capítulo 3, pavimentado o caminho para a remição da modernidade, procuramos esboçar um projeto alternativo à crítica catastrófica à modernidade empreendida por Schmitt e por Strauss.

Tendo sido feita uma breve exposição do paradigma da ciência pós-moderna com base em Boaventura de Sousa Santos, buscamos avaliar a essência do pensamento político pós-moderno, pretensamente não racionalista, não universalista e não essencialista, o que foi feito por meio da análise das contribuições de Costas Douzinas e, especialmente, de Chantal Mouffe, a qual foi o mote da presente pesquisa. Em resumo, a ideia foi procurar

compreender como esses dois autores buscam responder à clássica dúvida acerca da possibilidade ou não de se encontrar um critério universal de justiça que pacificaria definitivamente os homens e se, caso essa busca seja algo pouco provável, como devemos lidar com este paradoxo inevitável.

Com Douzinas, muito embora se reconheçam os aspectos positivos de sua abordagem quanto à necessidade de aproximarmos o ser humano da natureza, descentralizarmos o sujeito e implementarmos uma ética de alteridade, sua concepção exageradamente utópica descamba para um antimodernismo que ignora os legados positivos da modernidade, algo que avaliamos em pormenor no capítulo 2.

Em seguida, partindo-se para análise mais acurada do pensamento de Mouffe, avaliamos o cuidado muito maior da autora belga com os legados positivos da modernidade (diferentemente de Douzinas), particularmente quando Mouffe procura destacar o projeto político moderno – a democracia – e também quando separa o liberalismo econômico do liberalismo político. De outra senda, absolutamente profícua também a proposta de radicalização da democracia de Mouffe (a *política agonística*), a qual, em vista da correta denúncia da impossibilidade de consensos racionais últimos e definitivos, procura valorizar os conflitos justamente para se evitar tanto a ocultação das inexoráveis divergências políticas quanto o populismo demagógico (principalmente os de natureza conservadora: étnica, nacionalista ou religiosa, que se apropriam de maneira muito hábil das ilusões fabricadas das indistinções ideológicas).

No entanto, apesar dessas importantes contribuições, registramos que o pensamento de Mouffe apresenta algumas contradições que não podem passar incólumes. Primeiro, o empreendimento de Mouffe acaba caindo na mesma armadilha da neutralidade de Schmitt, pois uma vez defendendo que a democracia seria uma arena desprovida de um conteúdo específico, por qual motivo as lutas democráticas diversas implicariam uma dimensão socialista? Segundo, se consensos racionais são impossíveis, como então a autora chega à assunção da necessidade de preservação das instituições democrático-liberais? Por último, e mais importante, em não acessar uma maior compreensão do próprio projeto epistemológico da modernidade, Mouffe não percebe que este projeto, com a invenção do indivíduo e do sujeito de direito, ajudou a construir a própria democracia, sendo então não

verificável a sua afirmação de que os projetos liberal e democrático “não estão necessariamente relacionados”.

Nesses termos, e considerando essa relação ambígua com os legados modernos por parte de Mouffe e de outros críticos pós-modernos, o que vemos é que, nesses autores, subjaz mais uma crítica contra a economia capitalista e o imperialismo do que propriamente contra o paradigma da modernidade. A queixa contra a modernidade, portanto, é mal direcionada, apresentando-se mais como um sintoma da esquerda em vista da ausência de alternativas após o fracasso do socialismo real e da crise do *Welfare-State*.

Em razão dessas falhas no pensamento de Mouffe, e tendo como referência novamente Latour, concluímos que, ao invés da eliminação do projeto epistemológico moderno, mais interessante se faz sua correção; particularmente através da homologação do mecanismo de mistura entre natureza e cultura e da exclusão da doutrina meliorista e da arrogância de achar que poderíamos acessar um conhecimento essencial e definitivo do mundo natural. Esse arranjo de Latour, o qual nomeia de uma “democracia estendida às coisas”, poderia ser um princípio para se regular a manipulação da natureza, isso a fim de se evitar a catástrofe ambiental e o uso da ciência como mecanismo ideológico da exploração do homem pelo homem.

Ao final do capítulo, sustentamos, no entanto, que as concepções de democracia de Mouffe e Latour se apresentam, muito embora esses autores digam o contrário, como uma defesa atualizada dos ideais de racionalidade e universalidade, fato este que reforça nossa constatação da necessidade de tão somente ressignificar esses ideais.

Assim, concordando-se com Mouffe e Latour acerca da importância do ideal democrático como um dos mais importantes elementos modernos a se preservar, faltava-nos então pensar como atualizarmos esse ideal em vista dos desafios das sociedades hipercomplexas da atualidade, ou seja, do pluralismo da contemporaneidade (com seus direitos de liberdade, de diferença e de identidade), de um lado, e da necessidade de consensos possíveis, de outro (basicamente o caráter imprescindível de defendermos a igualdade).

Desta forma, no capítulo 4, e também com intuito de respondermos em definitivo à hipótese de que se seriam as instituições jurídicas liberais entraves à liberdade

positiva, estudamos o fenômeno atual da judicialização da política. Nesta esteira, verificando-se a guinada do pensamento liberal depois da Segunda Guerra Mundial e a originalidade da experiência liberal-constitucional norte-americana, todos imbricados com os movimentos democráticos das últimas décadas (nos EUA e no Brasil), pudemos compreender que a combinação tipicamente pragmático-liberal entre a Política e o Direito – a conjugação entre o “povo atual” e o “povo perpétuo” –, indica, na atualidade, não uma retração ou apatia da política democrática pelo Direito, mas a sua persistência e vitalidade, porém sob diferentes formas, não tradicionais e cada vez mais complexas e plurais, sendo o poder judiciário somente um novo espaço do exercício da cidadania, não uma instituição que busca sua extinção.

Por derradeiro, sendo inverificáveis as hipóteses que nos propusemos a responder na presente pesquisa (se o liberalismo não é exatamente apolítico e se a linguagem dos direitos não é, necessariamente, refratária à liberdade positiva), restou-nos responder, ainda que na forma de alguns esboços precários, por quais motivos a justiça social e a igualdade não são valores defendidos e/ou defensáveis por nossas sociedades. Por conseguinte, no capítulo 5, a hipótese que levantamos para responder a esta pergunta é a de que, particularmente no campo econômico, a insistência na impossibilidade de consensos por parte das esquerdas (que tradicionalmente carregam a bandeira da justiça distributiva), entorpecida em meio às lutas por direitos de identidade, é uma das grandes responsáveis pelo esvaziamento do debate acerca da igualdade social na atualidade. Para resolvermos o problema, a solução a ser apresentada deve partir – de forma lógica, justamente para se evitar o esfacelamento do social – da premissa de que não podemos prescindir da tentativa de encontrar consensos (mesmo que provisórios ou precários), nem do apelo a argumentos racionais. Nesses termos, concluímos que alguns desses consensos poderiam se concentrar na proposta de um benefício universal e incondicional de renda mínima, particularmente em vista de autores de diferentes matizes ideológicos convergirem para uma proposta semelhante. Sintetizando os vários ideais políticos da modernidade, esse benefício poderia ser um instrumento, finalmente, de emancipação política do sujeito, unindo os princípios de liberdade, igualdade e solidariedade da tradição política ocidental.

Resumidas as conclusões da presente pesquisa, nesta altura cabe ressaltar que a discussão empreendida em torno do problema da inefetividade dos direitos humanos sociais prestacionais se restringiu a uma análise mais principiológica e filosófica do tema,

tendo-se perscrutado acerca de suas origens mais remotas, quais sejam, as porventura existentes nos nascimentos do liberalismo e da modernidade ocidental. Assim, não se ignora a necessidade de futuras e mais pragmáticas análises em vista das soluções rascunhadas ao final, particularmente quanto aos possíveis efeitos da criação de um benefício de renda mínima sobre as demandas democráticas e sobre a judicialização da política. Assim, naturalmente alguém poderia formular as seguintes perguntas: o benefício, ao invés de estimular, poderia arrefecer as lutas por outras demandas democráticas, produzindo cidadãos ainda mais apáticos em vista agora do aplacamento de suas necessidades mais primordiais? Poderia, talvez, estimular um maior demandismo judicial? Se sim, e não se ignorando que a judicialização da política também representa em parte a ineficiência dos demais poderes na implementação da democracia e dos direitos humanos, como o judiciário poderia aperfeiçoar seus instrumentos jurisdicionais sem descambar para a discricionariedade? Quais os limites da atuação dos demais agentes jurisdicionais, particularmente o Ministério Público e a Defensoria Pública, na implementação de um benefício de renda mínima, fora e dentro dos tribunais? Neste ponto, não se nega que essas e muitas outras dúvidas se fazem indispensáveis. Porém, em razão das limitações do presente estudo, e conquanto não respondidas, esperamos que essas questões possam iluminar futuras pesquisas em torno do tema.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Vol. II. Texto grego com tradução ao lado. Tradução de Marcelo Perine. 2ª edição. Edições Loyola: São Paulo, 2005.

ANGIONI, Lucas. **Introdução à teoria aristotélica da pregação**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

ARAÚJO NETO, José Aldo Camurça de. A lei kantiana sob o olhar crítico de Hegel. **Kínesis Marília**, v. 2, p. 105-121, 2010. Disponível em <<http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/Aleikantianasoboolhar.pdf>> Acessado em: 02 abr. 2014.

BARATA RIBEIRO, Bernardo Bianchi. O Nominalismo em Hobbes. **Revista Estudos Hum(e)anos**, ISSN 2177-1006, [S.l.]: Número 0, 2010. Disponível em <<http://revista.estudoshumeanos.com/o-nominalismo-em-hobbes/>>. Acesso em: 12 mai. 2014.

BARCELLOS, Ana Paula. O Direito a Prestações de Saúde: Complexidades, Mínimo Existencial e o Valor das Abordagens Coletiva e Abstrata. In: NETO, Cláudio Pereira de Souza Neto; SARMENTO, Daniel (coord.). **Direitos Sociais. Fundamentos, Judicialização e Direitos Sociais em Espécie**. Lúmen Juris, São Paulo: 2008.

BARRETTO, Vicente. Universalismo, Multiculturalismo e Direitos Humanos. **DHnet** [S.l.] [s.n.] Disponível em <http://www.dhnet.org.br/direitos/textos/globalizacao_dh/barretoglobal.html>. Acessado em: 18 ago. 2012.

BARROSO, Luís Roberto. Neoconstitucionalismo e constitucionalização do Direito. O triunfo tardio do Direito Constitucional no Brasil. **Jus Navigandi**, Teresina, ano 10, n. 851, 1 nov. 2005. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/7547>>. Acesso em: 14 mar. 2014.

_____. Da Falta de Efetividade à Judicialização Excessiva: Direito à Saúde, Fornecimento Gratuito de Medicamentos e Parâmetros para a Atuação Judicial. In: NETO, Cláudio Pereira

de Souza Neto; SARMENTO, Daniel (coord.). **Direitos Sociais. Fundamentos, Judicialização e Direitos Sociais em Espécie**. Lúmen Juris, São Paulo: 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Em Busca da Política**. Tradução de Marcus Penchel. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

BEINER, Ronald. Foreword. In: DYZENHAUS, David. (ed.). **Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism**. Durham and London: Duke University Press, 1998, p. vii-ix.

BIELEFELDT, Heiner. Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Systematic Reconstruction and Countercriticism. In: DYZENHAUS, David. (ed.). **Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism**. Durham and London: Duke University Press, 1998, p. 22-36.

BELLO, Enzo. Cidadania e Direitos Sociais no Brasil: Um Enfoque Político e Social. In: NETO, Cláudio Pereira de Souza Neto; SARMENTO, Daniel (coord.). **Direitos Sociais. Fundamentos, Judicialização e Direitos Sociais em Espécie**. Lúmen Juris, São Paulo: 2008.

BENTES, Fernando R. N. M.; HOFFMANN, Florian F. A Litigância Judicial dos Direitos Sociais no Brasil: Uma Abordagem Empírica. In: NETO, Cláudio Pereira de Souza Neto; SARMENTO, Daniel (coord.). **Direitos Sociais. Fundamentos, Judicialização e Direitos Sociais em Espécie**. Lúmen Juris, São Paulo: 2008.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004a.

_____. Política. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. V. 2. 5a. Edição – Brasília: Editora da Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004b, p. 954-962.

BRANCO, Paulo Gustavo Gonet; COELHO, Inocêncio Mártires; MENDES, Gilmar Ferreira. **Curso de Direito Constitucional**. 4. ed. rev. e atual. – São Paulo: Saraiva, 2009.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade 815**. Relator(a): Min. MOREIRA ALVES, Tribunal Pleno, julgado em 28/03/1996, DJ 10-05-1996 PP-15131 EMENT VOL-01827-02 PP-00312.

BUARQUE, Cristovam; SUPLICY, Eduardo Matarazzo. Garantia de renda mínima para erradicar a pobreza: o debate e a experiência brasileiros. **Estudos Avançados**, [S.l.], v. 11, n. 30, p. 79-93, ago. 1997. ISSN 1806-9592. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8997/10549>>. Acesso em: 20 out. 2014.

BURGOS, Marcelo; VIANNA, Luiz Werneck. Revolução Processual do Direito e Democracia Progressiva. In: VIANNA, Luiz Werneck (org.). **A Democracia e os Três Poderes no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ/FAPERJ, 2002, p. 337-491.

CATÓLICO. In: **DICIONÁRIO Michaelis**. [S.l.] [s.n.] Disponível em: <www.uol.com.br/michaelis>. Acesso em: 14 jul. 2014

CHAUÍ, Marilena. **Marilena Chaui sobre classe média**. Publicado no YouTube por blackbelttt em 02 de setembro de 2012. Palestra proferida na Universidade de São Paulo, São Paulo, em 28 de agosto de 2012. Disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=9RbBPVpybpY>> Acesso em: 03 abr. 2014.

CITTADINO, Gisele. Judicialização da Política, Constitucionalismo Democrático e Separação dos Poderes. In: VIANNA, Luiz Werneck (org.). **A Democracia e os Três Poderes no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ/FAPERJ, 2002, p. 17-42.

COMPARATO, Fábio Konder. **Fundamento dos Direitos Humanos**. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 1997. Disponível em <<http://www.iea.usp.br/iea/textos/comparatodireitoshumanos.pdf>> Acesso em: 12 ago. 2012.

CORREIA, Adriano. O conceito de mal radical. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, n. 28, 2005. p. 83-94. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v28n2/29415.pdf>> Acesso em: 28 jan. 2013.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos Direitos Humanos**. Tradutora Luzia Araújo. Coleção Díke. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2009.

DUARTE, Fernanda; IORIO FILHO, Rafael Mario. Uma fundamentação suficiente para os direitos humanos. **XVII Congresso Nacional do Conpedi, 2008, Brasília. Anais do XVII Congresso Nacional do Conpedi**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2008. Disponível em <http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/brasil/03_731.pdf> Acesso em: 24 set. 2012.

DUTRA, Bruna Martins Amorim. A questão da fundamentação dos direitos humanos sob o prisma axiológico. **RFD - Revista da Faculdade de Direito da UERJ**. Rio de Janeiro: v. 1. n. 18, 2010, Disponível em <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/rfduerj/article/view/1358>> Acesso em 24 set. 2012.

DUTRA, Delamar José Volpato. A legalidade como forma de Estado de direito. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 45, n. 109, June 2004. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2004000100004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 jul. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2004000100004>.

DYZENHAUS, David. Introduction: Why Carl Schmitt? In: _____. (ed.). **Law as Politics. Carl Schmit's Critique of Liberalism**. Durham and London: Duke University Press, 1998, p. 1-20.

DWORKIN, Ronald. **O Império do Direito**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo, Revisão Técnica de Gildo Sá Leitão Rios. Martins Fontes: São Paulo, 2003.

FERRAZ, Anna Candida da Cunha. **Conflito entre poderes: o poder congressional de sustar atos normativos do poder executivo**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1994.

FORST, Rainer. **Contextos da Justiça. Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo.** Tradução Denilson Luís Werle. – São Paulo: Boitempo, 2010.

GARAPON, Antonie. **O juiz e a democracia: o guardião das promessas.** Tradução de Maria Luiza de Carvalho. 2 ed Rio de Janeiro: Revan, 2001.

GOZZI, Gustavo. Estado Contemporâneo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política.** V. 1. 5a. Edição – Brasília: Editora da Universidade de Brasília : São Paulo : Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004, p. 401-9.

GOUVÊA, Marco Maselli. **O controle judicial das omissões administrativas: novas perspectivas de implementação dos direitos prestacionais.** Forense: Rio de Janeiro, 2003.

_____. Balizamentos da Discricionariedade Administrativa na Implementação dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. In: GARCIA, Emerson (Coord.). **Discricionariedade Administrativa.** Rio de Janeiro: Lúmen Iuris, 2005, p. 309-386.

GRAY, John. **Liberalism.** 2nd ed. (Concepts in social thought). University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.

_____. John Gray in Conversation. **FORA.tv – Conferece and Event Vídeo. Australian Broadcasting Corporation.** Speaker: John N. Gray and Alan Sauders. Location: Sydney Writers Festival, Sydney, Australia. Event Date: 05.24.2008, 54min02seg. Disponível em <http://fora.tv/2008/05/24/John_Gray_in_Conversation>. Acesso em: 23 de ago. 2014.

HÄRBELE, Peter. **Hermenêutica Constitucional – A sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: Contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da Constituição.** Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1997.

HOBBS, Thomas de Malmesbury. **Leviatã ou Matéria, forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Os Pensadores. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

HOBBS, Eric J. **A Era dos Impérios, 1875-1914**. Tradução de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. 7.^a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2002.

HORTA, José Luiz Borges. **História do Estado de Direito**. São Paulo: Alameda, 2011.

HOWSE, Robert. From Legitimacy to Dictatorship – Back Again: Leo Strauss's Critique of the Anti-liberalism of Carl Schmitt. In: DYZENHAUS, David. (ed.). **Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism**. Durham and London: Duke University Press, 1998, p. 56-91.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: "O que é o Iluminismo?". In: _____. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Ed. 70, 1988, Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf>. Acesso em: 02 Set 2014.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e Notas de Alexandre Fradique Morujão. 2.^a ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. Editora Nova Cultural: São Paulo, 1999.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Paulo Quintela. 1.^a edição. Edições 70: Lisboa: Portugal, 2007. Disponível em <http://ufpr.cleveron.com.br/arquivos/ET_434/kant_metafisica_costumes.pdf> Acesso em: 02 nov. 2014.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos. História Crítica com Seleção de Textos**. 4a edição. Tradução Carlos Alberto Louro Fonseca, Serviço de Educação, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KORÉ, Alexandre. Galileu e a Revolução Científica do Século XVII. In: _____. **Estudos de História do Pensamento Científico**. Tradução e Revisão Técnica de Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 181-191.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and Socialist Strategy – Towards a Radical Democratic Politics**. Second Edition. Printed in US by Maple Press, Verso, London and New York: 2014.

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos. Ensaio de Antropologia Simétrica**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Editora 34: Rio de Janeiro, 1994.

_____. Entrevista – Bruno Latour. Entrevista concedida a Marcelo Fiorini. **Revista Cult**, Edição 132, Editora Bregantini, São Paulo: Fevereiro de 2009. Disponível em <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-bruno-latour/>> Acesso em: 25 out 2014.

LEITE, Cristiane Kerches; DIAS, Úrsula. Origem e disseminação do Programa Bolsa Família: aproximações analíticas com o caso mexicano. **Revista do Serviço Público**, Brasília, v. 64, n. 3, p. 351-376, jul./set. 2013. Disponível em <<http://www.producao.usp.br/handle/BDPI/46311>>. Acesso em: 20 out. 2014.

LUHMANN, Niklas. **Los Derechos Fundamentales como institución. Aportación a la sociología política**. Tradução de Javier Torres Nafarrate. México: Universidad Iberoamericana, 2010.

LUNARDI, Giovani Mendonça. A fundamentação moral dos direitos humanos. **Revista Katálysis**. Florianópolis, v. 14, n. 2, p. 201-209, jul./dez. 2011. Disponível em <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/view/21958>> Acesso em: 08 set. 2012

MASSONI, Neusa Teresinha. Ilya Prigogine: uma contribuição à filosofia da ciência. **Rev. Bras. Ensino Fís.**, São Paulo, v. 30, n. 2, 2008. Disponível em

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-11172008000200009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 03 mar. 2014.

MATTEUCCI, Nicola. Liberalismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. V. 2. 5a. Edição – Brasília: Editora da Universidade de Brasília: São Paulo : Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004, p. 686-705.

MELO, Manuel Palácios Cunha. A Suprema Corte dos EUA e a Judicialização da Política. In: VIANNA, Luiz Werneck (org.). **A Democracia e os Três Poderes no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ/FAPERJ, 2002, p. 63-89.

METAFÍSICA. In: **WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre**. [S.l.] [s.n.] Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Metaf%C3%ADsica>>. Acesso em: 03 jul. 2014.

MONTEIRO, João Paulo. Vida e Obra. In: **HOBBS, Thomas de Malmesbury. Leviatã ou Matéria, forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Os Pensadores. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 5-17.

MORAES, Filomeno. Executivo e Legislativo no Brasil pós-Constituinte. **São Paulo Perspec.** [online]. 2001, vol.15, n.4, pp. 45-52. ISSN 0102-8839. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-88392001000400006>>. Acesso em: 27 jul. 2012.

MOUFFE, Chantal. **O Regresso do Político**. Tradução de Ana Cecília Simões, Revisão Técnica de José Soares de Almeida, Lisboa: Gradiva Publicações, 1996.

_____. **On The Political (Thinking in Action)**. Kindle Edition. London and New York: Routledge - Taylor & Francis Group, 2005.

_____. **Agonistics – Thinking the world politically**. Printed in US by Maple Vail. London and New York: Verso, 2013.

NEVES, Marcelo. **Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil: o Estado Democrático de Direito a partir e além de Luhmann e Habermas**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Introdução e tradução de Raimundo Vier. 5. Ed. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2009.

PEQUENO, Marconi José Pimentel. O fundamento dos direitos humanos. In: Maria de Nazare Zenaide; Lucia de Fatima Guerra. (Org.). **Direitos Humanos: capacitação de educadores**. [S.l.]: 1 ed., 2008, v. 1, p. 23-28. Disponível em <http://www.dhnet.org.br/dados/cursos/edh/redh/01/02_marconi_pequeno_fundamento_dh.pdf> Acessado em ago.2012.

PLATÃO. **Diálogos. O Banquete-Fédon. Sofista-Político**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Traduções e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção Os Pensadores. – 2ª. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PRIGOGINE, Ilya. O fim da ciência? In: SCHINITAMAN, Dora Fried. **Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996, p. 25-44.

RAWLS, John. **Uma teoria da Justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. Ed. Martins Fontes, 2.ª ed., 2002.

RODRIGUES, Daniel dos Santos. A Defesa Judicial dos Direitos Sociais Prestacionais a partir da Teoria dos Direitos Humanos de Amartya Sen. In: **A&C Revista de Direito Administrativo e Constitucional**. Ano 8, n. 34, outubro/dezembro 2008. Belo Horizonte: Fórum, 2008.

ROSANVALLON, Pierre. **A crise do Estado-providência**. Tradução Joel Pimentel de Ulhôa. Goiânia: Editora da UFG; Brasília: Editora da UnB, 1997.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poiético. **Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais**, Belo Horizonte: Ano XVI, No. 02, 1998. Disponível em

<http://200.198.41.151:8081/tribunal_contas/1998/02/02/2002_11_11_0002.2xt/-versao_impressao?ed=02&folder=2> Acesso em: 01 set. 2012.

SANDEL, Michael J. **Justiça – O que é fazer a coisa certa**. Tradução Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. 6ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. – 2. Ed. – São Paulo: Cortez, 2004.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais**. 4ª edição. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

SEN, Amartya Kumar. **Desenvolvimento como Liberdade**. Tradução Laura Teixeira Motta. Revisão técnica Ricardo Doniselli Mendes. 1ª edição, 6ª reimpressão (ano 2007), São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SCHMITT, Carl. A situação intelectual do sistema parlamentar atual. In: _____. **A Crise da Democracia Parlamentar**. Tradução de Inês Lohbauer, Coleção Clássica, São Paulo: Scritta, 1996a, p. 01-80.

_____. Teologia Política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania. In: _____. **A Crise da Democracia Parlamentar**. Tradução de Inês Lohbauer, Coleção Clássica, São Paulo: Scritta, 1996b, p. 81-130.

_____. The Age of Neutralizations and Depoliticizations. In: _____. **The Concept of the Political**. Expanded Edition, Kindle Edition. Translation, introduction, and notes by George D. Schwab, Chicago: The University of Chicago Press, 2007a, pos. 1813-2062.

_____. **The Concept of the Political**. Expanded Edition, Kindle Edition. Translation, introduction, and notes by George Schwab, Chicago: The University of Chicago Press, 2007b.

_____. **Legalidade e Legitimidade**. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. Coord. e Supervisor Luiz Moreira. – Belo Horizonte: Del Rey, 2007c.

SILVA, José Afonso da. Presidencialismo e parlamentarismo no Brasil. **Revista de Ciência Política**, [S.l.]: Vol. 33, n. 1, jan. 1990. Disponível em <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/2/899/34.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2013.

SILVEIRA, Denis Coutinho. Teoria da Justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo. **Trans/Form/Ação**, São Paulo: v. 30, n. 1, pp. 169-190, 2007. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v30n1/v30n1a11.pdf>> Acesso em: 20 mai. 2011.

SOUSA, Rosinaldo Silva de. Direitos humanos através da história recente em uma perspectiva antropológica. In: NOVAES, Regina Reyes; LIMA, Roberto Kant de (Organizadores). **Antropologia e direitos humanos**. prêmio ABA/FORD, Niterói, RJ: EDUFF, 2001, p. 47-79.

STRAUSS, Leo. Notes on Carl Schmitt, The Concept of The Political. Translated by J. Harvey Lomax. In: SCHMITT, Carl. **The Concept of the Political**. Expanded Edition, Kindle Edition. Translation, introduction, and notes by George Schwab, Chicago: The University of Chicago Press, 2007, pos. 2077-774.

_____. **Direito Natural e História**. Tradução Bruno Costa Simões, revisão da tradução Aníbal Mari, Marcelo Brandão Cipolla. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito**. – Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999.

_____. **Jurisdição Constitucional e hermenêutica: uma nova crítica do direito**. 2. ed., Rio de Janeiro: Forense, 2004.

_____. Eis porque abandonei o “neoconstitucionalismo”. [S.l]: **Consultor Jurídico**, 13 de março de 2014. Disponível em <http://www.conjur.com.br/2014-mar-13/senso-incomum-eis-porque-abandonei-neoconstitucionalismo#_ftn1_4781>. Acesso em: 14 mar. 2014.

STRONG, Tracy B. Foreword: Dimensions of the New Debate Around Carl Schmitt. In: SCHMITT, Carl. **The Concept of the Political**. Expanded Edition, Kindle Edition.

Translation, introduction, and notes by George Schwab, Chicago: The University of Chicago Press, 2007, pos. 43-465.

TARNAS, Richard. **A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo**. Tradução de Beatriz Sidou. – 2ª ed. – Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2000.

THE FREE CONGRESS FOUNDATION. **A História do Politicamente Correto (Legendado)**. [S.l.] [s.n.] Traduzido e legendado pelo Grupo de Estudos Roberto Campos. Publicado por Tiago Cabral no YouTube em 15 de dezembro de 2013, 22min26seg. Disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=18NZZn00L-Q>> Acesso em: 08 mar. 2014.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América**. Tradução, prefácio e nota de Neil R. da Silva. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1962.

TORRES, Ricardo Lobo. O Mínimo Existencial, os Direitos Sociais e a Reserva do Possível. In: COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda; NUNES, António José Avelãs (orgs.). **Diálogos Constitucionais: Brasil/Portugal**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 447-71.

VIANNA, Luiz Werneck. Apresentação. In: _____. **A Democracia e os Três Poderes no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ/FAPERJ, 2002, p. 7-16.

VIEIRA, Sérgio. País terá novo modelo de classes sociais a partir de janeiro de 2014 - Pelo sistema de estratificação que será adotado, cresce o número de brasileiros mais ricos e mais pobres, as atuais classes A e E. **O Globo**, Rio de Janeiro, 12 de Ago 2013. Disponível em <<http://oglobo.globo.com/economia/pais-tera-novo-modelo-de-classes-sociais-partir-de-janeiro-de-2014-9469086>> Acesso em: 20 mar. 2014.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WALDRON, Jeremy. Theoretical Foundations of Liberalism. **The Philosophical Quarterly**, Vol. 37, No. 147 (Apr., 1987), Edited in The University of St. Andrews by Editorial Board, p. 127-150.

WEBER, Max. **Ciência e Política – Duas vocações**. Editora Cultrix, 2004.

ZARKA, Yves Charles. A invenção do sujeito de direito. In: _____ et. al. **Filosofia Política: nova série**. 1. Porto Alegre: L&PM, 1997, p. 9-29.