



Ensino Fundamental

8º ano

# Filosofia

Manual exclusivo do aluno

## Liberdade

*Liberdade - essa palavra que o sonho humano alimenta: que não há ninguém que a explique, e ninguém que não entenda!*

Cecília Meirelles



<http://www.art-tart.com>

### Compreensão

Forme pequenos grupos e responda as questões abaixo.

É possível definir a liberdade? Justifique a resposta.

---

---

---

---

---

---

---

---

Comente a afirmação: a liberdade está relacionada à idade que temos, ao momento histórico e ao lugar em que vivemos.

---

---

---

---

---

---

---

---

O que é preciso para ser livre? Apresente os resultados à turma.

---

---

---

---

---

---

---

---

A discussão em torno da liberdade tem se apresentado, historicamente, como um problema para a humanidade. Recorremos aqui a dois filósofos, distantes de nós em termos de tempo, mas não em relação à discussão e preocupação que demonstraram em relação à liberdade. O primeiro, Guilherme de Ockham, nascido na vila de Ockham, condado de

Surrey, próximo de Londres, entre 1280 e 1290. O segundo, Etienne de La Boétie, nascido em Serlat, na França, em 1530. São dois autores de épocas e lugares diferentes que discutem o mesmo problema – a liberdade.

Vamos buscar o que acontecia no mundo Ocidental cristão naquele momento que fez com que, Guilherme de Ockham, escrevesse a obra *Brevilóquio sobre o principado tirânico*, com uma nítida preocupação com a liberdade dos homens e mulheres que viviam naquele momento histórico.

Guilherme de Ockham (1280 5 – 1349).

A lei de Cristo seria uma servidão de todo horrorosa, e muito maior que a da lei antiga, se o papa, por preceito e ordenação de Cristo, tivesse tal plenitude de poder que lhe fosse permitido por direito, tanto no temporal como no espiritual, sem exceção, tudo o que não se



opõe à lei divina e ao direito natural. Se assim fosse, todos os cristãos, tanto os imperadores como os reis e seus súditos, seriam escravos do papa, no mais estrito sentido do termo, porque nunca houve nem haverá alguém que, de direito, tenha maior poder sobre qualquer homem do que aquele que sobre ele pode tudo o que

não repugna ao direito natural e ao divino. (OCKHAM, 1988, p. 48-49)

Guilherme de Ockham, pela sua proximidade com os franciscanos, acabou por tomar partido nas disputas desses frades e a cúria pontifícia acerca da pobreza.

Como destaca De Boni, neste debate, “(...) atingia-se diretamente a própria Igreja, cuja riqueza estava sendo questionada: uma Igreja rica estava longe da perfeição evangélica, e nem mesmo era a Igreja de Cristo”. (OCKHAM, 1988, p. 12) A participação de Ockham nessa polêmica gerou a necessidade de asilar-se, com outros frades franciscanos, junto a Luís da Baviera, que se encontrava em Pisa. A partir desse momento, Guilherme de Ockham passou e se ocupar mais de temas religiosos políticos, referentes à pobreza e ao poder papal e poder imperial, deixando de lado os estudos de Teologia e de Metafísica.

Guilherme de Ockham faleceu em abril de 1349 ou de 1350, não se sabe se reconciliado oficialmente com a Igreja, pois havia recebido a excomunhão papal em 1328. Sua morte é bem provável que tenha sido devido a Peste Negra.

### Liberdade: a Contribuição de Guilherme de Ockham

A vida de Guilherme de Ockham foi bastante agitada e marcada pela luta contra o autoritarismo. Observe que se ordenara padre em 1306, vai a Oxford estudar

teologia e depara-se com o autoritarismo das idéias, pois não pôde discordar ou discutir as idéias dos grandes mestres da época, no caso, Pedro Lombardo e Duns Scotus, e em decorrência disso acabou por lutar contra o autoritarismo papal, e tomar o partido dos franciscanos nas discussões com o papa João XXII.

É preciso ressaltar que Guilherme de Ockham é um autor que deixa transparecer sua intensa luta pela liberdade e que ao longo de sua vida jamais permitiu que lhe tirassem e, mais, buscou através de suas obras orientar para que os homens de sua época também não o permitissem.

Não é por acaso que o pensamento de Guilherme de Ockham ficou relegado nos compêndios e seu nome citado entre os adversários da Igreja juntamente com outros nomes bem conhecidos, tais como, Pelágio, Ario, Berengário e Lutero.

Para a ética a liberdade é o assunto por excelência.

### Compreensão

Escreva um texto respondendo as seguintes questões: Ser livre é poder fazer o que se quer? Justifique.

---



---



---



---



---

Em que situações a desobediência pode ser sinônimo de liberdade?

---



---



---



---



---

A liberdade é muito importante para a ética, porque se ocupa do agir humano, da finalidade de nossa vida e existência; a ética sempre é a orientação para que possamos fazer nossas escolhas e fazê-las de forma acertada que é o que de fato vai nos garantir a felicidade. Para Ockham, a liberdade apresenta-se como a possibilidade que se tem de escolher entre o sim ou o não, de poder escolher entre o que me convém ou não e decidir e dar conta da decisão tomada ou de simplesmente deixar acontecer. E o que é mais impressionante é o fato de que a cada escolha que se faz determina e constrói nossa existência, aproximando-nos ou não da própria felicidade.

É essa a ótica da discussão de Guilherme de Ockham no seu *Beviláquio sobre o principado tirânico*.

*Aflijo-me com não menor angústia porque não procurais inquirir quão contrário à honra divina é este principado tirânico usurpado de vós iniquamente,*

*embora seja tão perigoso à fé católica, tão oposto aos direitos e a liberdade que Deus e a natureza vos concederam; e o que é mais lamentável, recusais, confundis e julgais os que tencionam informar-vos da verdade (OCKHAM, 1988, p. 27)*

A preocupação de Guilherme de Ockham é com o fato de que o poder tirânico é contrário a liberdade a nós concedida por Deus e a natureza. Isto não é admitido como verdade por todos os filósofos, mas para o pensamento medieval do qual Guilherme de Ockham é um representante, mesmo que tenha sido rejeitado ao romper com algumas questões medievais, isso é uma verdade, pois o filósofo medieval aceita a verdade revelada como verdade e a fé como critério de conhecimento.

Guilherme de Ockham denuncia aqueles que em nome da religião passaram a usurpar a liberdade. E que tais usurpadores entendem, assim como ele, a liberdade como um dom de Deus da natureza.

### Compreensão

Identifique e analise instituições, que ainda hoje, usurpam a liberdade dos outros? Como justificam tal prática?

---



---



---



---



---

### Discussão em torno da Liberdade

Para entender um pouco o contexto do pensamento medieval, vale a pena destacar o que nos apresenta De Boni:

*Na ânsia de fundamentar filosoficamente a fé cristã, os teólogos do século XIII haviam se valido da ética, do De Anima e da Metafísica aristotélicos. Ockham [...] percebe que é necessário salvar a liberdade absoluta de Deus, cuja vontade se determina apenas por si mesma, e com isso abre espaço para o conhecimento da realidade humana como realidade contingente. Os pensadores do século XIII haviam construído uma teoria do conhecimento na qual, após explicar-se a abstração, pergunta-se: como é possível o conhecimento das coisas em sua singularidade? Ockham inverte a questão, [...] e constata: o que temos são coisas individuais, numericamente diferenciadas entre si: que valor tem então nosso conhecimento universal? Um mundo de indivíduos iguais entre si e sem intermediários é, porém, um mundo que se desprende totalmente das agonizantes hierarquias medievais; um mundo que encontra sua própria explicação dentro de si mesmo, sem receio de seus membros constituintes. (OCKHAM, 1988, p. 15-16)*

Guilherme de Ockham pergunta-se, ao contrário dos pensadores do século XIII, pela validade do

conhecimento universal enquanto aqueles perguntavam pelo conhecimento das coisas singulares. Ao fazer isso, chama a atenção para o mundo dos indivíduos.

Guilherme de Ockham, situa a ação humana no indivíduo e suas escolhas reais e concretas, presentes não em verdade ou entes universais, mas nas coisas e situações particulares, singulares.

“Também a razão natural dita que, como o gênero humano deve viver pela arte e pela razão, como afirma o filósofo pagão, ninguém deve ignorar o que está obrigado a fazer através de suas faculdades humanas, não pelas animais”. (OCKHAM, 1988, p. 33) Guilherme de Ockham distingue faculdades humanas de faculdades animais, ou seja, o homem possui a capacidade de viver pela arte e pela razão, que no entendimento do filósofo seriam as faculdades humanas e é por elas que deve agir e não pelas faculdades animais, ou seja, seus instintos. Pressupõe-se assim que é de nossa própria natureza a capacidade de escolha exercida por meio da liberdade, entendida como presente de Deus e da natureza.

Após questionar o poder papal busca apresentar a liberdade fundando-a na lei evangélica, é o que pretende fazer ao dizer que:

*A lei evangélica não é de maior, mas de menor servidão, se comparada com a mosaica, e por isso é chamada por Tiago de lei da liberdade (Tg 1,25).*

*A lei mosaica, devido ao peso da servidão, segundo sentença de São Pedro (At 15, 7s), não devia ser imposta aos fiéis. Diz ele, falando do jugo da lei de Moisés (At 15, 10): “Por que provocais agora a Deus, pondo sobre a cerviz dos discípulos um jugo que nem nossos pais, nem nós pudemos suportar? Destas palavras conclui-se que um jugo tão pesado e de tamanha servidão, como foi a lei mosaica, não foi imposto aos cristãos. (OCKHAM 1988, p. 47-48)*

Guilherme de Ockham, assim como os demais filósofos medievais, faz uso da revelação cristã, portanto da Bíblia como verdade revelada. É por isso que constantemente utiliza citações bíblicas para fundamentar suas teses. Na citação acima, Guilherme de Ockham está discutindo que com Moisés houve uma legislação que era opressiva e que Jesus veio justamente libertar o homem de tal jugo e servidão. Portanto, o poder papal não pode apresentar-se de forma alguma como um peso aos homens, já que Guilherme de Ockham afirma que a opressão do poder papal é lesiva não somente aos cristãos, mas a toda sociedade.

*A lei de Cristo seria uma servidão de todo horrorosa, e muito maior que a da lei antiga, se o papa, por preceito e ordenação de Cristo, tivesse tal plenitude de poder que lhe fosse permitido por direito, tanto no*

*temporal como no espiritual, sem exceção, tudo o que não se opõe à lei divina e ao direito natural. Se assim fosse, todos os cristãos, tanto os imperadores como os reis e seus súditos, seriam escravos do papa, no mais estrito sentido do termo, porque nunca houve nem haverá alguém que, de direito, tenha maior poder sobre qualquer homem do que aquele que sobre ele pode tudo o que não repugna ao direito natural e ao divino. (OCKHAM, 1988, p. 48-49)*

Guilherme de Ockham tem a nítida preocupação de limitar o poder papal ao direito natural e divino. Isto ocorre porque no século XIV o poder da Igreja era imenso e havia a afirmação de que o poder papal estava acima do poder temporal, pelo fato de ser aquele de origem divina; procura desmontar a tese da superioridade do poder espiritual sobre o temporal, situando-os como poderes distintos e legítimos, e que ambos não podem ir além de seus limites, pois isto contraria o direito à liberdade dos homens, algo também pressuposto por Deus e pela natureza.

*[...] Pela lei evangélica não só os cristãos não se tornam servos do papa, como também o papa não pode, pela plenitude do poder, onerar qualquer cristão, contra a vontade deste, sem culpa e sem causa, com cerimônias culturais de tanto peso como o foram as da velha lei. E se o tentar fazer, tal fato não tem valor jurídico e, pelo direito divino, é nulo. (OCKHAM, 1988, p. 50)*

Guilherme de Ockham coloca no seu devido lugar o poder papal, ou seja, pela lei evangélica somos livres e como tal devemos ser respeitados e qualquer tentativa de imposição de jugos contrários a mesma lei são nulos, sem valor e pesam na responsabilidade de quem o fizer, mesmo que seja o papa.

Hannah Arendt, (1906 - 1975) na obra *Entre o passado e o futuro*, ao discutir no capítulo, O que é liberdade? afirma:

O campo em que a liberdade sempre foi conhecido, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. E mesmo hoje em dia, quer saibamos ou não, devemos ter sempre em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação; pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema da liberdade humana. A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo porque

os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação (Arendt, 2003, p. 191-192)

### Compreensão

Responda as questões a seguir.

A afirmação de Hannah Arendt, de que o campo da liberdade é o âmbito da política, contradiz ou reforça a discussão de Guilherme de Ockham? Justifique.

---



---



---



---



---

A afirmação corriqueira de que “a liberdade significa cada um fazer o que deseja”, seria aceita por Guilherme de Ockham? Por quê?

---



---



---



---



---

Um dos dogmas do pensamento liberal, segundo Hannah Arendt, é o de que “quanto menos política mais liberdade”. Isto seria uma verdade no pensamento de Guilherme de Ockham? Justifique.

---



---



---



---



---

Contra o abusivo poder da Igreja, Guilherme de Ockham defende a liberdade do homem. Na sua opinião, contra o que Guilherme de Ockham se oporia nos dias de hoje para defender a liberdade do homem? Por quê?

---



---



---



---



---

### Liberdade: Contribuição de Etienne de La Boétie

A obra **Discurso da servidão voluntária**, de Etienne de La Boétie é de um momento histórico bastante distinto do de Guilherme de Ockham. Enquanto Guilherme de Ockham discutia e apresentava idéias que serviam a destruição dos pilares da época em que vivia e acentuando determinadas mudanças que pareciam ser necessárias; por sua vez Etienne de La Boétie vivenciava as mudanças, necessárias na época de Guilherme de Ockham. Porém, as mudanças haviam produzido um mundo social distinto, nem mais nem menos caótico que anteriormente, pelo menos a primeira vista.

A publicação do **Discurso da servidão voluntária** tem sua data um tanto controversa, pois na realidade Etienne de La Boétie entregou os manuscritos a Montaigne, seu amigo, que tinha como intenção publicá-lo no primeiro livro dos Ensaios. Porém, os huguenotes lançaram o texto antes, em 1574, incluso em um panfleto tiranicida. Montaigne afirmou que o texto fora escrito em 1544, quando Etienne de La Boétie era ainda estudante e contava com apenas 18 anos. Porém, existem vestígios que na realidade datam a obra posterior a 1544, como afirmara Montaigne. E acredita-se que o fato de Montaigne haver antecipado sua data se deu pelo fato de distanciá-lo de um acontecimento histórico francês bastante polêmico que foi a Noite de São Bartolomeu, fato relacionado ao massacre de protestantes na França.

Portanto, o tempo em que surge e é divulgado o **Discurso da servidão voluntária** é marcado pelo que denomina o historiador Nicolau Sevcenko, de nova ordem social. Diz ele:

Nos termos desse quadro, deparamo-nos com uma nova ordem social. Sem a mediação das corporações, empresários e empregados situam-se como indivíduos isolados na sociedade. Seus padrões de ajustamento à realidade passam a ser as condições do mercado, a ordem jurídica imposta e defendida pelo Estado e a livre associação com seus companheiros de interesse. A ruptura dos antigos laços sociais de dependência social e das regras corporativas promovem, portanto, a liberação do indivíduo e o empurram para a luta da concorrência com outros indivíduos, conforme as condições postas pelo Estado e pelo capitalismo. O sucesso ou o fracasso nessa nova luta dependeria [...] de quatro fatores básicos: acaso, engenho, astúcia e riqueza. Para os pensadores renascentistas, a educação seria o fato decisivo. (SEVCENKO, 1988, p. 11)

Percebe-se que é um tempo onde as mudanças estão produzindo novas necessidades. É nesse contexto que é escrito o **Discurso da servidão voluntária**. É preciso atenção, sobretudo a questão da liberdade. E a

liberdade como princípio ético para a ação humana diante das circunstâncias por ele vivenciada.

### **Por que os homens entregam sua liberdade?**

Etienne de La Boétie começa a discutir buscando entender porque os homens abrem mão de sua liberdade concedendo a um, no caso o rei, o direito de decidir e a todos comandar.

*Nossa natureza é de tal modo feita que os deveres comuns da amizade levam uma boa parte de nossa vida; é razoável amar a virtude, estimar os belos feitos, reconhecer o bem de onde recebemos, e muitas vezes diminuir nosso bem-estar para aumentar a honra e a vantagem daquele que se ama e que o merece. Em consequência, se os habitantes de um país encontraram algum grande personagem que lhes tenha dado provas de grande providência para protegê-los, grande cuidado para governá-los, se doravante cativam-se em obedecê-lo e se fiam tanto nisso a ponto de lhe dar algumas vantagens, não sei se seria sábio tirá-lo de onde fazia o bem para colocá-lo num lugar onde poderá malfazer; mas certamente não poderia deixar de haver bondade em não temer o mal de quem só se recebeu o bem. (LA BOÉTIE, 2001, p. 12)*

A questão que intriga Etienne de La Boétie é o fato de os homens abrirem mão de sua liberdade em benefício de outrem. Pensa ser estranho até mesmo quando este outro é alguém que sempre tenha a todos feito o bem, tenha agido como amigo.

Ao fazer uma análise a longo da história, observou o fato de que apesar "(...) da bravura que a liberdade põe no coração daqueles que a defendem(...), e mesmo assim "(...) em todos os países, em todos os homens, todos os dias, faz com que um homem trate cem mil como cachorros e os prive de sua liberdade?"

Isto é tão ilógico e irracional para Etienne de La Boétie que ele assim pergunta: "Quem acreditaria nisso se em vez de ver apenas ouvisse dizer?" (LA BOÉTIE, 2001, p. 14) Está falando diretamente a seus contemporâneos, procurando sensibilizá-los a lutar pela liberdade, a romperem com a servidão.

Passa a indicar o que no seu entendimento faz com que os homens estejam sobre pesados jugos, afirmando que:

*Portanto são os próprios povos que se deixam, ou melhor, se fazem dominar, pois cessando de servir estariam quites; é o povo que se sujeita, que se degola, que, tendo a escolha entre ser servo ou ser livre, abandona sua franquia e aceita o jugo; que consente seu mal – melhor dizendo, persegue-o. Eu não o exortaria se recobrar sua liberdade lhe custasse alguma coisa; como o homem pode ter algo mais caro que restabelecer-se em seu direito natural e, por assim dizer, de bicho voltar a ser homem? Mas ainda não desejo nele tamanha audácia, permito-lhe que prefira não sei que segurança de viver miseravelmente a uma duvidosa esperança de viver à sua vontade. Que! Se para*

*ter liberdade basta desejá-la, se basta um simples querer, haverá nação no mundo que ainda a estime cara demais, podendo ganhá-la com uma única aspiração, e que lastime sua vontade para recobrar o bem que deveria resgatar com seu sangue – o qual, uma vez perdido, toda a gente honrada deve estimar a vida desprezível e a morte salutar? (LA BOÉTIE, 2001, p. 14-15).*

Etienne de La Boétie afirma que são os próprios homens quem se fazem dominar, pois bastaria rebelarem-se que teriam de volta a liberdade que lhes fora roubada. Nesse sentido, trabalha com uma ideia revolucionária, que é o fato de atribuir ao povo, a população o papel de sujeito da própria História. Alerta para o fato de que se não o faz, talvez o seja pela segurança que sente sob o jugo do poder dos reis e príncipes. Porém, ao agir dessa forma, os homens vivem como se fossem bichos.

### **Debate**

Forme pequenos grupos e responda a questão abaixo: – Etienne de La Boétie afirma que: "o homem ao abrir mão de sua liberdade assemelha-se a bicho". Você concorda com esta afirmação? Ela tem validade para nossas relações cotidianas? Cite exemplos.

Apresente as conclusões à turma. As regras para o debate encontram-se na introdução deste livro.

### **O que faz com que o homem não seja livre?**

E qual seria a causa de todas as mazelas que o homem sofre no seu dia-a-dia? Segundo Etienne de La Boétie: *É a liberdade, todavia um bem tão grande e tão aprazível que, uma vez perdido, todos os males seguem de enfiada; e os próprios bens que ficam depois dela perdem inteiramente seu gosto e sabor, corrompidos pela servidão. Só a liberdade os homens não desejam; ao que parece não há outra razão senão que, se a desejassem, tê-la-iam; como se se recusassem a fazer essa; bela aquisição só porque ela é demasiado fácil. (LA BOÉTIE, 2001, p. 15)*

Insiste na ideia de que se não temos liberdade é porque não a queremos. E que todos os males que sofremos são decorrência de a havermos perdida a, e, no entanto, não nos dispomos a recuperá-la. Para sermos felizes, segundo ele, bastaria que "(...) vivêssemos com os direitos que a natureza nos deu e com as lições que nos ensina, seríamos naturalmente obedientes aos pais, sujeitos à razão e servos de ninguém". (LA BOÉTIE, 2001, p. 17) Pressupõe que é de nossa própria natureza ser livre.

*Mas, por certo se há algo claro e notório na natureza, e ao qual não se pode ser cego é que a natureza, ministra de deus e governante dos homens, fez-nos todos da mesma forma e, ao que parece, na mesma fôrma, para que nos entreconhecêssemos todos como companheiros, ou melhor, como irmãos. (LA BOÉTIE, 2001, p. 17)*

Rejeita a tese de que uns sejam mais que outros, como alguns teóricos da Teoria do Direito Divino, que pressupunham que o rei e a família real eram mais em

dignidade que o restante dos homens, o que justificava a obediência e reverência a eles prestada. Por isso, procura de forma contundente denunciar o marasmo diante da servidão.

*É incrível como o povo, quando se sujeita, de repente cai no esquecimento da franquia tanto e tão profundamente que não lhe é possível acordar para recobrá-la, servindo tão francamente e de tão bom grado que ao considerá-lo dir-se-ia que não perdeu sua liberdade e sim ganhou sua servidão". (LA BOÉTIE, 2001, p. 20)*

Embora fale para o conjunto da população, como os que detêm o poder em relação a rebelar-se contra o jugo da servidão, Etienne de La Boétie tem o cuidado de distinguir entre aqueles que jamais conheceram a liberdade, pode-se aqui entender a população a quem sempre foi negado tais direitos, daqueles que tornam o povo objeto de tirania.

*Por certo não porque eu estime que o país e a terra queiram dizer alguma coisa; pois em todas as regiões, em todos os ares, amarga é a sujeição e aprazível ser livre; mas porque em meu entender deve-se ter piedade daqueles que ao nascer viram-se com o jugo no pescoço; ou então que sejam desculpados, que sejam perdoados, pois não tendo visto da liberdade sequer a sombra e dela não estando avisados, não percebem que ser escravos lhes é um mal. (LA BOÉTIE, 2001, p. 23)*

Procura ser mais enfático ao falar daqueles que são instrumentos da tirania:

*Vendo porém essa gente que gera o tirano para se encarregar de sua tirania e da servidão do povo, com frequência sou tomado de espanto por sua maldade e às vezes de piedade por sua tolice. Pois, em verdade, o que é aproximar-se do tirano senão recuar mais de sua liberdade e, por assim dizer, apertar com as duas mãos e abraçar a servidão? Que ponham um pouco de lado sua ambição e que se livrem um pouco de sua avareza, e depois, que olhem-se a si mesmos e se reconheçam; e verão claramente que os aldeões, os camponeses que espezinham o quanto podem e os tratam pior do que a forçados ou escravos – verão que esses, assim maltratados, são no entanto felizes e mais livres do que eles. (LA BOÉTIE, 2001, p. 33)*

Etienne de La Boétie não condena o povo de uma forma geral por não exercitar o seu direito primordial a liberdade, pois tem a clareza de que se assim age a população, é também por falta de consciência e de conhecimento da situação em que realmente se encontra. Também demonstra saber que todo o poder, mesmo que exercido por apenas um, tem sua sustentação em grupos que são favorecidos pelo poder instituído.

Em relação aos que favorecem os tiranos deixa transparecer sua indignação e preocupa-se também em orientá-los ao dizer-lhes que são menos livres que o próprio povo, pois sabem o que é ser livre, já foram livres e no entanto, recusam-se a ser.

## Compreensão

Comente, num texto escrito, as afirmações abaixo: Entre as diversas afirmações de Etienne de La Boétie destacam-se:

À perda da liberdade seguem-se todos os demais males.

---



---



---



---



---

O fato de desconhecer a liberdade é o que faz com que muitos não possam ser culpados por se submeterem passivamente.

---



---



---



---



---

Aqueles que experimentaram a liberdade e, no entanto, se submetem em troca de favores e segurança, ajudam a tiranizar o povo.

---



---



---



---



---

## 1968: o Brasil e os Limites à Liberdade



Governo militar.

No Brasil, no ano de 1968, no mês de dezembro, o governo militar que, através do Golpe de 64, havia tomado o poder, decreta o Ato Institucional no 5,

AI-5, como forma de manter a ordem ante as manifestações contrárias a ditadura que se estabelecera no país. Segundo o historiador Boris Fausto, o AI-5 representou:

Uma verdadeira revolução dentro da revolução, ou, se quiserem, uma contrarrevolução dentro da contrarrevolução. Em dezembro de 1968, a edição do AI-5 restabeleceu uma série de medidas excepcionais suspensas pela Constituição de 67. Voltaram as cassações e o fechamento político e todo esse fechamento não tinha prazo, quer dizer, o AI-5 veio para ficar. Há quem diga que o AI-5 foi uma espécie de resposta ao início da luta armada, mas em 68 as ações

armadas eram poucas. Ao que parece, o fator desencadeante pode ter sido a mobilização geral da sociedade brasileira em 1968 e a convicção ideológica de que qualquer abertura redundava em desordem. Então era preciso endurecer, fechar, recorrer a poderes excepcionais para combater a subversão. (FAUSTO, 2002, p. 99-100)



[www.jornalismo.ufsc.br](http://www.jornalismo.ufsc.br)

O nome que se deu para a luta da sociedade brasileira pela liberdade foi subversão. Na realidade os Atos Institucionais aos poucos mudavam a Constituição, retirando-lhe todos os direitos pressupostos à existência de um regime democrático, pois com o Golpe de 64, tais direitos eram inviáveis à manutenção da ditadura militar.

Na época do AI-5, a partir de 1968, haviam diversos setores da sociedade que se manifestavam e exigiam a reabertura democrática, porém com a edição do AI-5 foi autorizada a cassação de todos os direitos políticos e a perseguição e prisão de todos os que se manifestassem publicamente contrários às medidas do governo.

Com o AI-5, "(...) todos os setores da vida brasileira, sobretudo imprensa, criações artísticas e culturais, deveriam se submeter ao controle absoluto do governo, e as instituições civis não poderiam esboçar a menor crítica ao comportamento das autoridades". (BARROS, 1991, p. 42) O que caracterizou, nesse período, a perda total da liberdade e dos direitos civis.

Diante do controle que o Estado passa a fazer das manifestações artísticas não restou aos artistas a não ser a tentativa de driblar a censura. Na música popular foi muito comum o uso de metáforas e analogias, que, às vezes, até conseguiam passar pela censura, outras eram recolhidas em seguida, após terem sido autorizadas.

Um dos movimentos que se destaca nesse momento histórico é o Tropicalismo, que surgiu como uma ruptura contra a Bossa Nova. Entre os anos 1967 e 1970, o Tropicalismo traz irreverência e informalidade com um objetivo, similar ao apregoado por Oswald de Andrade, no Manifesto Pau-Brasil, que é o de incorporar o estrangeiro (o diferente e estranho) e transformá-lo. É claro que além dessa

característica e devido a isso, o Tropicalismo servir-se-á das diversas manifestações musicais, então presentes, sobretudo a música de protesto. A importância do Tropicalismo e sua abrangência evidenciam-se pela grandeza de seus músicos e compositores e a variedade das músicas com temáticas e estilos diferenciados e, sobretudo a eletrificação dos instrumentos.

Além do Tropicalismo, destaca-se nesse momento, a Arte Engajada, que era um movimento que seus membros eram oriundos do meio universitário e que tinha nos festivais a forma de divulgar e buscar apoio popular as suas ideias. Entre os compositores ligados a Arte Engajada, já que não era um movimento restrito a MPB, destacam-se Geraldo Azevedo, Geraldo Vandré e Chico Buarque.



Tropicalismo.

Apresenta-se para exemplificar o teor das composições da MPB na época duas canções que, inclusive, foram proibidas pela censura, Apesar de Você, de Chico Buarque, que havia passado pela censura, mas em seguida foi recolhida e, a Canção da Despedida, de Geraldo Azevedo e Geraldo Vandré, que foi imediatamente barrada pela censura e, segundo o autor, tentou várias vezes incluí-la em seus discos, mas sem sucesso.

É interessante que ao fazer uma primeira leitura, ou ao ouvi-las sem maior atenção ao contexto em que foram produzidas, tem-se a impressão de reclamações banais existentes entre amigos e amantes. Para que se possa ter uma ideia do teor das duas composições:

Já vou embora, mas sei que vou voltar / Amor não chora se eu volto é para ficar / Amor não chora que a hora é de deixar / O amor de agora pra sempre ele fica. (Geraldo Azevedo e Geraldo Vandré - Canção da Despedida)

Hoje você é quem manda / Falou, ta falado, não tem discussão / A minha gente hoje anda falando de lado / E olhando pro chão / Você que inventou o pecado / Que inventou de inventar / Toda a escuridão / Você vai pagar e é dobrado / Cada lágrima rolada / Desse meu penar < (Chico Buarque - Apesar de Você).

É claro que a censura não se limitou apenas às músicas populares. Optamos por exemplificar a censura por meio da música porque é mais fácil analisar e entender o caráter subversivo das mesmas. Perceber o uso de metáforas que os compositores

fizeram para driblar a censura, mesmo que isso lhes custasse os riscos de prisão e tortura, além de terem suas obras proibidas e recolhidas.



Censura.

### Compreensão

Pesquise músicas do período da ditadura militar.

---

---

---

---

---

Após ouvi-las analise as seguintes questões:

a) Como a música trata a liberdade no Brasil durante a Ditadura Militar.

---

---

---

---

---

b) Estabeleça comparações entre as músicas daquele período e a liberdade no Brasil atual.

---

---

---

---

---

Apresente os resultados à turma.

---

---

---

---

---

## Capítulo 02 - Jean-Paul Sartre e a Liberdade

Filósofo francês, nascido em Paris, em 1905, falecido em 1980. Sartre vivenciou e pôde refletir os acontecimentos mais marcantes do século XX. A Segunda Guerra Mundial só para relacionar um. Durante a guerra, Sartre atuou como soldado no serviço de meteorologia e foi preso pelos alemães, ficando entre 1940 e 1941 preso no Campo de Concentração de Trier na Alemanha.

Foge do Campo de Concentração e passa a atuar no movimento de Resistência francês, mas sempre utilizando sua principal arma: a palavra. Em sua obra *As Palavras*, obra autobiográfica afirma: "(...) o mundo me utilizava para fazer-se palavra". (SARTRE, 1984, p. 157)

A discussão da liberdade está na obra, *O existencialismo é um humanismo*, de 1946, na qual Sartre procura mostrar o sentido ético do existencialismo diante das críticas a sua obra, *O ser e o nada*.

Sartre destacou-se não somente com as obras filosóficas, mas, sobretudo com as literárias, foi inclusive agraciado com o Prêmio Nobel de Literatura, em 1964, após a publicação de *As Palavras*. Porém recusou-se a aceitá-lo por entender que seria reconhecer que os juízes tivessem autoridade sobre sua obra.

### Compreensão

Produza um texto a partir da seguinte questão:

É possível agir respeitando regras e leis e, mesmo assim, ser livre?

### A existência precede a essência

Sartre preocupa-se em esclarecer que há dois tipos de existencialismo, o cristão, que tem como representantes Jaspers e Gabriel Marcel; e o existencialismo ateu, que tem como representantes Heidegger, os existencialistas franceses e o próprio Sartre. O que há em comum entre os existencialistas cristãos e ateus é "(...) o fato de considerarem que a existência precede a essência. (SARTRE, 1987, p. 4-5)

Isto significa que, diferente dos filósofos anteriores, sobretudo da Filosofia do século XVIII, os existencialistas não aceitam o fato de o homem possuir uma natureza humana. E o existencialismo ateu, do qual Sartre é um dos mentores, fundamenta a inexistência de uma natureza humana pelo fato de afirmarem a inexistência de Deus.

(...) Se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito: este ser é o homem (...) o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se

define. O homem, tal como o existencialista o concebe, só não é passível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo. (SARTRE, 1987, p. 5-6)

Para o existencialismo, o homem ao nascer não está definido, mas irá através de sua existência fazer-se homem. Quando nasce, diferente dos demais animais, o homem tem em suas mãos o que poderá tornar-se. Como afirma Silva (2004) “(...) liberdade implica que posso sempre ser um outro projeto, porque nenhuma escolha é em si justificada”. Sendo que “(...) nenhuma escolha decidirá sobre a própria liberdade, porque não posso escolher ser livre”. (SILVA, 2004, p. 144)

Sartre alerta para o fato de que mesmo que a escolha seja subjetiva, seja individual, o homem está sempre relacionado aos limites da própria realidade humana.

*Escolher ser isto ou aquilo é afirmar, concomitantemente, o valor do que estamos escolhendo, pois não podemos nunca escolher o mal; o que escolhemos é sempre o bem e nada pode ser bom para nós sem o ser para todos. Se, por outro lado, a existência precede a essência, e se nós queremos existir ao mesmo tempo que moldamos nossa imagem, essa imagem é válida para todos e para toda a nossa época.* (SARTRE, 1987, p. 6-7)

Na realidade, a existência de cada um de nós se dá inserida nos limites da subjetividade humana. O ser humano ao mesmo tempo em que é indivíduo, torna-se e realiza-se enquanto ser através da sua relação com os demais de sua espécie e, portanto, as escolhas que faz são escolhas que engajam toda a humanidade. Porém, “(...) essa escolha de ser, como todas as que poderiam ser feitas, está sempre em questão, porque a realidade humana é uma questão: nenhuma resolução, nenhuma deliberação assegura a persistência da escolha”. (SILVA, 2004, p. 145)

É importante destacar que a ética sartreana fundamenta-se no valor e na responsabilidade.

*Desse modo, instituir valores são implicitamente negar valores, pois devo optar por um único critério, e, quando o faço, os outros não permanecem como virtualidades positivas, mas se desvanecem como não-valores.* Ensino Médio

*É nesse sentido que a universalidade está implicada na instituição do valor imanente à escolha: só posso escolher um negando os outros, e então aquele que escolho torna-se universal; naquele momento, ele é o único capaz de orientar a minha escolha, porque foi essa própria escolha que o posicionou como único. A radicalidade da escolha não permite que a instituição*

*de um valor conserve uma pluralidade possível: ela anula todos os outros critérios.* (SILVA, 2004, p. 147)

O que, na realidade, Silva busca alertar é para o fato de que não há um valor em absoluto e que a cada escolha, ao instituir-se valores, ocorre a anulação dos demais critérios utilizados anteriormente.

Na discussão da responsabilidade, e tendo claro que “(...) toda decisão é sempre decisão de criar valores (...) não é possível não escolher, não é possível não assumir responsabilidade pelas escolhas”. (SILVA, 2004, p. 150-151). Nesse sentido, é interessante discutir a questão histórica de responsabilidade do cidadão alemão comum com o Holocausto.

É o que discute o historiador Michael Marrus, quando afirma que:

*Assim, temos apenas uma ideia muito vaga das relações entre a política antijudaica nazista e a opinião pública. Embora haja uma crença disseminada de que o antissemitismo fazia parte da força de coesão ideológica do Terceiro Reich, mantendo unidos elementos opostos da sociedade alemã, os historiadores não foram capazes de identificar um impulso assassino fora da liderança nazista. Eu argumentei que as variedades populares de antissemitismo, sozinhas, nunca foram fortes o suficiente para apoiar a perseguição violenta na era moderna. No caso de certos grupos, como o alto comando da Wehrmacht, é muito provável que as predisposições antijudaicas tenham facilitado sua colaboração efetiva no genocídio.*

*Em outros casos, a indiferença ou as superficialidades parecem ter sido mais comuns – o que é suficientemente chocante quando vemos horrores do Holocausto, mas de fato isto é muito diferente de um incitamento ao assassinato em massa.* (MARRUS, 2003, p. 180-181) A discussão historiográfica mais recente busca entender como se comportava a população alemã diante do genocídio. Há alguns historiadores que responsabilizam a população alemã pelo fato de ter se comportado de forma indiferente ao que ocorria. Porém, a posição do historiador Michael Marrus é de que apesar de sua indiferença não é possível responsabilizá-la. O historiador britânico Ian Kershaw afirma que “(...) a estrada para Auschwitz foi construída com ódio, mas pavimentada com indiferença”. (KERSHAW, apud MARRUS, 2003, p. 176)

Será que Kershaw tem o mesmo posicionamento de Marrus em relação à responsabilidade dos alemães em relação ao Holocausto? Em 1996, Daniel Goldhagen, lança o livro *Os verdugos voluntários de Hitler*, onde afirma que “(...) o mundo dos campos de concentração revela a essência da Alemanha que se entregou ao nazismo, da mesma maneira que os que

mataram revelam os crimes e a barbárie que os alemães comuns estavam dispostos a aceitar de bom grado a fim de salvar a Alemanha e o povo alemão do último perigo “*Der Jude*” (o judeu)”. (GOLDHAGEN, apud FONTANA, 2004, p. 372-373)

É interessante destacar que toda essa discussão histórica tem uma forte conotação ética por se tratar de valorar as ações dos homens diante de um acontecimento considerado hediondo, pelo fato de estender a responsabilidade a toda a população e ter saído do corriqueiro que é atribuir apenas aos governantes e aos que estavam a serviço do poder, mas também ao cidadão comum que se portou de forma indiferente ao que ocorria em sua pátria naquele momento.

### Compreensão

Responda as questões abaixo.

1. O que Sartre apresenta em relação à responsabilidade?

---



---



---



---



---

2. Que outros sentidos podem ser dados a conceito de responsabilidade?

---



---



---



---



---

### O homem é liberdade

Para Sartre o homem é liberdade. Como entender essa afirmação? Entende-se que não há certezas e nem modelos que possam servir de referência, cabe ao homem inventar o próprio homem e jamais esquecer-se que é de sua responsabilidade o resultado de sua invenção. Pelo fato de ser livre é o homem quem faz suas escolhas e que ao fazê-las, torna-se responsável por elas. É por isso que:

*O existencialista declara frequentemente que o homem é angústia. Tal afirmação significa o seguinte: o homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas aquele que escolheu ser, mas também um legislador que escolhe simultaneamente a si mesmo e a humanidade inteira, não consegue escapar ao sentimento de seu total e profunda responsabilidade. (SARTRE, 1987, p. 7)*

O conceito angústia está relacionado ao binômio: liberdade – responsabilidade. Faço as escolhas e ao fazê-las sou eu, exclusivamente eu, o único responsável por elas. É a angústia o sentimento de cada homem diante do peso de sua responsabilidade, por não ser apenas por si mesmo, mas por todas as consequências das escolhas feitas.

Com a angústia há um outro sentimento que é fruto também da liberdade: o desamparo. É preciso lembrar que o conceito de angústia foi desenvolvido pelo filósofo Kierkegaard e o conceito de desamparo, pelo filósofo Heidegger.

*O existencialista, pelo contrário, pensa que é extremamente incômodo que Deus não exista, pois, junto com ele, desaparece toda e qualquer possibilidade de encontrar valores num céu inteligível; não pode mais existir nenhum bem a priori, já que não existe uma consciência infinita e perfeita para pensá-lo; não está escrito em nenhum lugar que o bem existe, que devemos ser honestos, que não devemos mentir, já que nos colocamos precisamente num plano em que só existem homens. Dostoiévski escreveu: ‘Se Deus não existisse, tudo seria permitido. (SARTRE, 1987, p. 9)*

O desamparo se dá pelo fato de o homem saber-se só. É por isso que Sartre diz que “(...) o homem está condenado a ser livre”. (SARTRE, 1987, p. 9) Pois não há nenhuma certeza, não há nenhuma segurança e tudo o que fizer é de sua irrestrita responsabilidade. De fato o homem, sem apoio e sem ajuda, está condenado a “(...) inventar o homem a cada instante”. (SARTRE, 1987, p. 9)

Diante da constatação de que “(...) somos nós mesmos que escolhemos nosso ser”. (SARTRE, 1987, p. 12) Surge o outro sentimento: o desespero. O que marca o desespero é o fato de que:

*Só podemos contar com o que depende da nossa vontade ou com o conjunto de probabilidades que tornam a nossa ação possível. Quando se quer alguma coisa, há sempre elementos prováveis. Posso contar com a vinda de um amigo. Esse amigo vem de trem ou de ônibus; sua vinda pressupõe que o ônibus chegue na hora marcada e que o trem não descarrilhará. Permaneço no reino das possibilidades; porém, trata-se de contar com os possíveis apenas na medida exata em que nossa ação comporta o conjunto desses possíveis. A partir do momento em que as possibilidades que estou considerando não estão diretamente envolvidas em minha ação, é preferível desinteressar-me delas, pois nenhum Deus, nenhum desígnio poderá adequar o mundo e seus possíveis a minha vontade. [...] Não posso, porém, contar com os homens que não conheço, fundamentando-me na bondade humana ou no interesse do homem pelo bem-estar da sociedade, já que o homem é livre e que não existe natureza humana na qual possa me apoiar. (SARTRE, 1987, p. 12)*

Pelo fato de a realidade ir além, extrapolar os domínios de minha vontade e de minhas ações, o reino das possibilidades passa a evidenciar que minha ação deverá ocorrer sem qualquer esperança. O desespero é, portanto, o sentimento de que não há certezas e verdades prontas, é o sentimento de insegurança que impregna a vontade e o agir, pelo fato de ambos serem confrontados com o reino das possibilidades e apontarem para o limite a liberdade de cada indivíduo.

## Debate

Forme pequenos grupos e responda às questões abaixo.

1. A exemplos da angústia e desamparo, próprios de existencialismo, que outros sentimentos podem ser identificados na realidade dos jovens do século XXI?

---



---



---



---

1. Que ideias de liberdade são encontradas nas propagandas de bebidas, cigarros, carros e motos veiculadas na mídia?

---



---



---



---

3. Diante de tantas ideias de liberdade, somos livres? Explique. Apresente as respostas à turma para debate. As regras para o debate encontram-se na introdução deste livro.

## O homem é o que ele faz

“A realidade não existe a não ser na ação; (...) o homem nada mais é do que o seu projeto; só existe na medida em que se realiza; não é nada além do conjunto de seus atos, nada mais que sua vida”. (SARTRE, 1987, p. 13)

Uma vez que não existe para cada um senão aquilo que faz, ou seja, o resultado de suas ações; a vida é, portanto, a somatória dos próprios atos. Sendo assim, Sartre destaca a ideia de que o homem é levado a agir, pois é por meio do engajamento que direciona seus atos em relação aos outros homens.

Alerta Sartre que não se nasce herói, covarde ou gênio, mas é o engajamento que faz com que assim se torne. Isto se dá pelo fato de que:

*[...] se bem que seja impossível encontrar em cada homem uma essência universal que seria a natureza humana, consideramos que exista uma universalidade*

*humana de condição. Não é por acaso que os pensadores contemporâneos falam mais frequentemente da condição do homem do que de sua natureza. Por condição, eles entendem, mais ou menos claramente, o conjunto dos limites a priori que esboçam a sua situação fundamental no universo. (SARTRE, 1987, p. 16)*

Ao falar da condição do homem, Sartre apresenta o que delimita o agir. Portanto, cada um enfrentará os limites de sua própria existência que está dada em sua condição e diante da qual “(...) a escolha é possível, em certo sentido, porém o que não é possível é não escolher. Eu posso sempre escolher, mas devo estar ciente de que, se não escolher, assim mesmo estarei escolhendo”. (SARTRE, 1987, p. 17)

É interessante que as escolhas são ativas ou passivas e a responsabilidade pesa sobre elas, seja qual delas for.

*É verdade no sentido em que, cada vez que o homem escolhe o seu engajamento e o projeto com toda a sinceridade e toda a lucidez, qualquer que seja, aliás, esse projeto, não é possível preferir-lhe um outro; é ainda verdade na medida em que nós não acreditamos no progresso; o progresso é uma melhoria; o homem permanece o mesmo perante situações diversas, e a escolha é sempre uma escolha numa situação determinada. (SARTRE, 1987, p. 18)*

É o homem quem escolhe seu engajamento e isto, segundo Sartre, jamais mudará. É por isso que, preocupa-se em dizer que não há a ideia de progresso em relação ao homem, já que o mesmo sempre estará diante da escolha de seu engajamento. Talvez fique mais evidenciada a ideia de que o homem não é uma essência, pois não se trata de chegar a um ponto ou lugar determinado, antes o que resta a cada um é fazer sua escolha, a escolha que lhe for possível.

*Quando declaro que a liberdade, através de cada circunstância concreta, não pode ter outro objetivo senão o de querer-se a si própria, quero dizer que, se alguma vez o homem reconhecer que está estabelecendo valores, em seu desamparo, ele não poderá mais desejar outra coisa a não ser a liberdade como fundamento de todos os valores. Isso não significa que ele a deseja abstratamente. Mas simplesmente, que os atos dos homens de boa fé possuem como derradeiro significado a procura da liberdade enquanto tal. (SARTRE, 1987, p. 19)*

Portanto, o valor máximo da existência humana é a liberdade. Mas a liberdade não é algo individual, ou seja, a sua liberdade implica na dos outros. Apesar das circunstâncias é a liberdade o valor imprescindível da vida humana. O alerta que faz Sartre em relação à liberdade como fundamento de todos os valores é o de que:

*Temos que encarar as coisas como elas são. E, aliás, dizer que nós inventamos os valores não significa outra coisa senão que a vida não tem sentido a priori. Antes de alguém viver, a vida, em si mesma, não é nada; é quem a vive que deve dar-lhe um sentido; e o valor nada mais é o que esse sentido escolhido. (SARTRE, 1987, p. 21)*

O homem, pelo fato de ser livre e tornar-se homem, já que a existência precede a essência, depara-se com a situação de que a vida não possui sentido anteriormente dado. O sentido da vida é traçado a partir das escolhas que faz e através dos atos que realiza. Sendo assim, Sartre não aceita os demais humanismos, pois apresentam um sentido à vida humana como sendo uma meta, algo pronto e acabado ao qual cada indivíduo deva alcançar.

*Existe uma universalidade em todo projeto no sentido em que qualquer projeto é inteligível para qualquer homem. Isso não significa de modo algum que esse projeto defina o homem para sempre, mas que ele pode ser reencontrado. Temos sempre a possibilidade de entender o idiota, a criança, o primitivo ou o estrangeiro, desde que tenhamos informações suficientes. Nesse sentido, podemos dizer que há uma universalidade do homem; porém, ela não é dada, ela é permanentemente construída. (SARTRE, 1987, p. 16).*

Uma das diferenças entre o humanismo apregoadado pelo existencialismo está no fato de que há uma universalidade humana que é uma construção do próprio homem, contrária a afirmação de uma essência humana já que a mesma entende-se como algo dado, pronto e sempre o mesmo.

*Segundo Sartre, “(...) dizer que nós inventamos os valores não significa outra coisa senão que a vida não tem sentido a priori. Antes de alguém viver, a vida, em si mesma, não é nada; é quem a vive que deve dar-lhe um sentido; e o valor nada mais é do que esse sentido escolhido. Por constatar-se, assim, que é possível criar uma comunidade humana. (Sartre, 1987, p. 21)*

Por não haver valores estabelecidos, o homem pode inventá-los, e, ao fazê-lo, atribui sentido à própria vida. O humanismo do qual fala o existencialismo é o que permite que os homens por meio da invenção de valores criem a comunidade humana. Deve-se destacar o fato de que não há um modelo ou meta pré-determinada, mas se dá por meio da própria ação dos homens. É com essa preocupação que Sartre afirma que:

*(...) não podemos admitir que um homem possa julgar o homem. O existencialismo dispensa-o de todo e qualquer juízo desse tipo: o existencialismo não colocará nunca o homem como meta, pois ele está sempre por fazer. E não devemos acreditar que existe uma humanidade à qual possamos nos devotar, tal*

*como fez Auguste Comte. O culto da humanidade conduz a um humanismo fechado sobre si mesmo, como o de Comte, e, temos de admiti-lo, ao fascismo. Este é um humanismo que recusamos. (SARTRE, 1987, p. 21)*

A afirmação sartreana: “(...) o homem é liberdade”, depara-se com o humanismo proposto pelo existencialismo que entende que o homem não pode ser colocado como meta. É por isso, que mesmo havendo a meta, para os demais humanismos, Sartre a rejeita pelo fato de entender que é por meio de sua ação – engajamento, o homem torna-se homem.

### Debate

1. Leia e discuta em grupos o fragmento do poema de Fernando Pessoa, *Adiamento*. ?

---



---



---



---

2. Com base no poema, responda as questões:

a) A afirmação “a existência precede a essência” pode ser aceita como verdadeira? Justifique.

---



---



---



---

b) Como ocorre isso no seu dia-a-dia? Exemplifique.

---



---



---



---

3. Apresente os resultados da discussão para debate. As regras para o debate encontram-se na introdução deste livro.

---



---



---



---

### Senso Comum Ético

Do ponto de vista da Sociologia, destaca-se a discussão de Boaventura Souza Santos, no livro *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*, (2001), no primeiro capítulo – *Da ciência moderna ao novo senso comum*, defende a tese de que “(...) o novo senso comum deverá ser construído a partir das representações mais inacabadas da modernidade ocidental: o princípio da comunidade, com as suas duas dimensões (a solidariedade e a participação), e a racionalidade estético-expressiva

(o prazer, a autoria e a arte-facturalidade discursiva) (...). (SANTOS, 2001, p. 111)

O que propõe Santos é a construção de um senso comum ético que tenha como fundamento a solidariedade e venha superar “(...) uma ética antropocêntrica e individualista decorrente de uma concepção muito estreita de subjetividade (...) a ética liberal (que) funciona numa sequência linear: um sujeito, uma ação, uma consequência. (SANTOS, 2001, p. 111)

Ao propor a solidariedade como fundamento do senso comum ético, Santos apresenta como princípio a nova ética, que seria a superação da ética liberal pautada na noção de progresso e no utopismo automático da tecnologia, o princípio da responsabilidade.

Ao falar em ética liberal, entende-se o pensamento ético que tem por fundamento as ideias que se legitimaram com as Revoluções Liberais, ao longo dos séculos XVIII e XIX. Entre elas o Antropocentrismo, que defende que o homem é o centro de todas as investigações. Explica o homem como a parte mais importante de todo nosso ecossistema. Isto gerou alguns problemas, tais como o desrespeito ambiental e a despreocupação com o futuro.

O Individualismo, que ao valorizar o indivíduo gerou alguns desvios por absolutizá-lo. Também, a crença no progresso e no desenvolvimento tecnológico, pois não se pode admitir a ideia de progresso em relação aos seres humanos, já que com isso os antepassados seriam sempre considerados como menos que os hodiernos. A tecnologia deve ser analisada no contexto de interesses que perpassam as relações sociais. É sempre bom perguntar-se: se é bom, o é para quem?

É com essa preocupação e entendendo a questão ética no contexto mais amplo, que Boaventura alerta para o fato de que o paradigma científico moderno precisa ser superado, e que o mesmo habita nossas crenças, pois pensamos a ética, a economia, a ecologia, a religião e a própria filosofia na perspectiva desse paradigma. Boaventura ressalta que “(...) o princípio da responsabilidade a instituir não pode assentar em sequências lineares, pois vivemos numa época em que é cada vez mais difícil determinar quem são os agentes, quais as ações e quais as consequências”. (SANTOS, 2001, p. 111)

Quando fala em sequências lineares, Boaventura atenta para o fato de que de acordo com o paradigma moderno as relações de causa-efeito, convencionaram um pensar linear que também é preciso ser superado. Para constatar isso, basta assistir um filme ou novela de televisão e observar a

sequência linear com a qual são elaborados. E quando fogem do padrão linear, geralmente é comum achá-los sem graça e desinteressantes.

O princípio da responsabilidade, que propõe Santos, deve pautar-se “(...) na preocupação ou cuidado que nos coloca no centro de tudo o que acontece e nos torna responsáveis pelo outro, seja ele um ser humano, um grupo social, a natureza, etc., esse outro inscreve-se simultaneamente na nossa contemporaneidade e no futuro cuja possibilidade de existência temos de garantir no presente”. (SANTOS, 2001, p. 112)

Ao falar de princípio de responsabilidade, pressupõe-se o cuidado que é preciso que se tenha com o outro. Isto pelo fato de que tal preocupação não está ainda presente em nossas crenças, pois, devido ao individualismo e ao próprio antropocentrismo, educa-se para o pensar de forma egoísta e imediatista, o que impede o preocupar-se com o outro e, sobretudo, com o que esteja além de si mesmo: o tempo e o meio.

É preciso ter claro que a análise que faz Boaventura Souza Santos do paradigma científico moderno e da necessidade de superá-lo aponta para um novo paradigma. Assim como o paradigma moderno traz consigo não apenas uma concepção de ciência, mas de homem, conhecimento, sociedade, moral, etc. Porém é algo que se constrói a partir de ações concretas dos homens, que como pressupõe Sartre, fazem a si mesmo, com o desafio de não haver valores a priori e o peso de responderem por suas ações, diante das quais lhes pesam responsabilidade.

### Compreensão

Elabore, individualmente, um texto que discuta os conceitos: consciência, liberdade, responsabilidade e determinismo.

---



---



---



---



---

## Capítulo 03 - Filosofia Política

Os regimes democráticos são exceção no espaço e no tempo. Este fato fortalece o argumento de Montesquieu, expresso no Espírito das Leis, de que a natureza humana é individualista e egoísta. E, portanto, democracia e república seriam regimes inatingíveis em termos práticos, porque exigem que os interesses públicos estejam acima dos interesses privados. Logo, democracia e república só podem ser pensadas e efetivadas a partir de uma educação intensiva e extensiva capaz de superar o individualismo egoísta em prol da cidadania ativa.

Temos que reconhecer, porém, que a modernidade trouxe conquistas fundamentais como a valorização da subjetividade e da liberdade individual. Contudo, ainda não conseguimos equacionar a liberdade individual com a necessidade do exercício da cidadania e da constituição de uma esfera pública que viabilize a coexistência entre ética e política.

Se, por um lado, o modelo da representação política foi a única forma encontrada para viabilizar o retorno da democracia nas sociedades modernas, que já não podiam ou não queriam sustentar os altos níveis de envolvimento e participação na esfera pública, tal qual os antigos atenienses, quer pela carência de formação, quer pelos novos interesses em jogo, quer pela ascensão da importância da economia (reino da necessidade) que passa a subordinar a vida política (reino da liberdade).

Por outro lado, é preciso admitir que estamos em meio a uma crise da representação política, que coloca em questão o atual modelo das chamadas repúblicas democráticas liberais.

Vivemos uma era onde os direitos humanos e políticos conquistados a partir do século XVIII, não garantem os direitos sociais mais elementares para a grande maioria das pessoas.

No plano das relações internacionais, os recentes acontecimentos, como guerras de invasão, ações terroristas estatais ou não, desrespeito aos direitos humanos, nos demandam uma série de questões sobre o sentido do poder, da soberania, da democracia, da liberdade e da tolerância.

Entendemos, que o estudo das questões fundamentais da filosofia política, das principais correntes e dos seus autores, clássicos e contemporâneos, devem constituir-se como espaço fundamental a ser ocupado, e que pode contribuir com o debate sobre os possíveis sentidos da vida política, buscando assim a criação de uma linguagem capaz de alimentar o imaginário do político e as ações cidadãos dos estudantes do Ensino Médio.

No Folhas **Em Busca da Essência do Político**, discute-se a necessidade de pensar a política para além dos preconceitos que a caracterizam no senso comum, mostrando que historicamente ela se efetiva quando uma comunidade se mostra capaz de constituir uma unidade, uma esfera pública, seja pela ação cidadã, em termos de autogoverno, seja pela necessidade de um poder externo e coativo, característico da “cidadania” passiva. O Folhas mostra como os atenienses da Antiguidade e os índios brasileiros, de antes da descoberta, atingiram a essência do político.

O Folhas **A Política em Maquiavel** que apresenta a política como ela é, construída pelos homens e indispensável para a constituição do Estado. O pensamento maquiaveliano propõe uma “nova ética”, vinculada à ação política e não ao ideal moral. Discutindo a questão do poder e a importância fundamental da virtude política e da ação, Maquiavel traz uma contribuição importante para o pensamento político moderno.

No Folhas **Política e Violência** é apresentada uma reflexão sobre as relações entre o poder instituído e a violência, a partir da perspectiva weberiana do Estado como detentor do monopólio do uso da força. A lei que emancipa ou a lei que reprime e domina? A lei como proteção à violência ou como a oficialização desta? Este conteúdo articula conceitos dos clássicos da filosofia política, como fundamentos para questionar e pensar as relações entre violência e poder no Brasil contemporâneo.

O Folhas **A Democracia em Questão** se propõe a pensar as razões que estão no fundamento das democracias modernas e contemporâneas, pautadas pelo capitalismo e pelo individualismo egoísta e possessivo. Apresenta as diferenças entre as concepções liberal, a crítica de Marx e o republicanismo, sobretudo no que se refere à ideia de liberdade individual e liberdade política. Convida a uma reflexão sobre a necessidade premente de compreender e superar as democracias meramente formais, através da restituição do pensamento e da ação política e de uma esfera verdadeiramente pública.

Estes quatro Folhas, não têm, obviamente, a pretensão de dar conta do universo desse conteúdo estruturante, mas sim de apresentar aos estudantes e professores alguns dos problemas fundamentais que constituem o pensamento e as práticas políticas, da sua invenção aos dias de hoje, e que pela sua importância e complexidade, nos convidam a filosofar.

## O Preconceito contra a Política e a Política de Fato

É comum que numa conversa sobre política se chegue, rapidamente, à conclusão de que ela nada tem a ver com a ética, em outras palavras, que o poder político e suas realizações não se conduzem por princípios e valores voltados aos interesses coletivos, mas sim, por interesses utilitários de ordem individual ou corporativa, do tipo: “Mas ... o que eu ganho votando em fulano?”, ou “Votem em mim e eu lhes darei privilégios ...”.

Essa é a percepção que o senso comum da sociedade tem da política, e seria profundamente ingênuo afirmar que a política não passa por esses descaminhos. No entanto, não é menos ingênuo e preocupante o fato de aceitarmos tão rapidamente essa perspectiva exclusivamente negativa da política como algo óbvio, natural e inelutável.

Em geral, as conversas sobre política enveredam por caminhos que podem parecer interessantes, mas que no fundo são pouco produtivos e frustrantes. Isso se dá porque, estimulados pelos acontecimentos e pelas notícias da imprensa, fazemos questionamentos e afirmações sobre a honestidade ou desonestidade dos políticos; sobre seus salários; negociações supostamente ilícitas; sobre os partidos; tendências; alianças questionáveis; sobre quem será candidato; sobre um projeto que está tramitando e suas possíveis consequências. Quase sempre estamos reproduzindo, diga-se de passagem, com poucos ou insuficientes dados e questionamentos, informações veiculadas pelos jornais, pelas rádios ou telejornais, e mesmo aquelas que circulam pela internet.

Em *O que é Política?*, a pensadora Hannah Arendt escreve sobre a necessidade de avaliar os preconceitos que todos nós temos contra a política, decorrentes, em grande medida, do fato de estarmos alienados da vida política e de não sermos políticos profissionais

Arendt estabelece duas categorias de preconceitos contra a política: no âmbito internacional – o medo de um governo mundial totalitário e violento; no âmbito local ou interno – a política é reduzida a interesses mesquinhos, particularistas e à corrupção.

Vamos ler e pensar sobre essa questão do preconceito contra a política, a partir de um texto da autora.

*Hannah Arendt, nascida na Alemanha, de família judaica, estudou filosofia com Heidegger e Jaspers. Na segunda guerra mundial, refugiou-se nos Estados Unidos, onde lecionou na New School for Social Research. Publicou: Entre o passado e o futuro; A condição humana; Origens do totalitarismo; Sobre a*

*revolução; Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal; O que é política? (Obra póstuma).*

**O preconceito contra a política e o que é de fato política hoje.** *O perigo é a coisa política desaparecer do mundo. Mas os preconceitos se antecipam; ‘jogam fora a criança junto com a água do banho’, confundem aquilo que seria o fim da política com a política em si, e apresentam aquilo que seria uma catástrofe como inerente à própria natureza da política e sendo, por conseguinte, inevitável.*

*Por trás dos preconceitos contra a política, estão hoje em dia, ou seja, desde a invenção da bomba atômica, o medo da Humanidade poder varrer-se da face da Terra por meio da política e dos meios de violência colocados à sua disposição, e – estreitamente ligada a esse medo – a esperança da Humanidade ter juízo e, em vez de eliminar a si mesma, eliminar a política – através de um governo mundial que transforme o Estado numa máquina administrativa, liquide de maneira burocrática os conflitos políticos e substitua os exércitos por tropas da polícia. Na verdade, essa esperança é totalmente utópica quando se entende a política em geral como uma relação entre dominadores e dominados. Sob tal ponto de vista, conseguiríamos, em lugar da abolição da política, uma forma de dominação despótica ampliada ao extremo, na qual o abismo entre dominadores e dominados assumiria dimensões tão gigantescas que não seria mais possível nenhuma rebelião, muito menos alguma forma de controle dos dominadores pelos dominados.(...) Mas, se se entender por ‘político’ o âmbito mundial no qual os homens se apresentam sobretudo como atuantes, conferindo aos assuntos mundanos uma durabilidade que em geral não lhes é característica, então essa esperança não se torna nem um pouco utópica. Na História, conseguiu-se frequentemente varrer do mapa o homem enquanto ser atuante, mas não em escala mundial – seja na forma da tirania que hoje nos dá a impressão de estar fora de moda, na qual a vontade de um homem ‘exige pista livre’; seja na forma moderna de dominação total, na qual se deseja liberar os processos e ‘forças históricas’ impessoais supostamente mais elevadas e escravizar os homens para elas. Na verdade, o apolítico no sentido mais profundo dessa forma de dominação mostra-se juntamente na dinâmica que lhe é característica e que ela desencadeia, na qual, cada coisa e tudo antes tido como ‘grande’ hoje pode cair no esquecimento – se for para manter o movimento em impulso, deve cair mesmo. O que não pode servir para acalmar nossas preocupações ao constatarmos que, nas democracias de massa, sem nenhum terror e de modo quase espontâneo, por um lado toma vulto uma impotência do homem e por outro aparece um processo similar de consumir e esquecer, como se girando em torno de si mesmo de forma contínua, embora esses fenômenos continuem*

restritos, no mundo livre e não arbitrário, à coisa política em seu sentido mais literal e à coisa econômica.

(...)

Mas o principal ponto do preconceito corrente contra a política é a fuga da impotência, o desesperado desejo de ser livre na capacidade de agir, outrora preconceito e privilégio de uma pequena camada que como lord Acton, achava que o poder corrompe e a posse do poder absoluto corrompe em absoluto. O fato dessa condenação do poder corresponder por inteiro aos desejos ainda inarticulados das massas não foi visto por ninguém com tanta clareza como Nietzsche, em sua tentativa de reabilitar o poder – se bem que ele também confundisse, ou seja identificasse, bem ao espírito da época, o poder impossível de um indivíduo ter, visto ele surgir somente pelo agir em conjunto de muitos, com a força cuja posse qualquer pessoa pode deter. (ARENDRT, 1998, p. 25 a 28)

### Debate

Debata com seus colegas, os sentidos e a pertinência atual (ou não) dos argumentos de Hannah Arendt sobre o preconceito contra a política. Não esqueça de registrar, por escrito, as ideias surgidas no debate. As regras para o debate encontram-se na introdução deste livro.

No instigante ensaio *A invenção da política*, o filósofo contemporâneo Francis Wolff argumenta que, para compreender a essência universal da política e sua ligação com o ser humano em geral, é preciso romper com certas imagens particulares da política.

Quais seriam essas imagens? Ora, são as questões cotidianas que estão na base do nosso entendimento mais imediato da política, citadas já no início deste texto. Mas, por que romper com elas? Por que evitar essas questões particulares ou específicas? Elas não são relevantes?

É claro que elas são muito importantes e devem ser profundamente discutidas e elucidadas, porém, num segundo momento. Se enfrentarmos essas questões, antes de tentarmos responder aquelas que as antecedem, elas não serão bem respondidas, além do que, poderão nos distanciar das questões fundamentais – a saber: O que é a política? Qual é a sua essência? Por que ela existe em todas as culturas e civilizações, ainda que de maneiras diferentes? Ética e política já estiveram juntas algum dia?

Na busca da resposta, Wolff nos desafia: – é preciso um primeiro esforço no sentido de “imaginar o que aconteceria sem a política.” (WOLFF, 2003, p. 27)

Ainda segundo Wolff (2003), a vida humana pode acontecer a partir das três possibilidades que se seguem:

a) Em comunidade, organizada pela existência de uma instância externa à sociedade (o Estado, por exemplo), cuja função seria a efetivação e a manutenção da unidade da sociedade. A política, neste caso, seria coercitiva e o poder estaria localizado fora da sociedade, mas agindo sobre ela.

b) Isolada, como a maioria dos animais, talvez em pequenos grupos ou famílias. Essa condição seria praticamente impossível.

c) Em comunidade, mas sem a necessidade da política. A vida transcorreria em harmonia, sem diferenças, sem conflitos, nem confrontos, sem a necessidade de leis ou limites.

### Debate

Vamos aceitar o desafio proposto por Wolff e tentar imaginar o que aconteceria se não houvesse a política. Imaginem os humanos vivendo sem Estado, sem leis, sem nada em comum, sem a consciência nem a responsabilidade de pertencer a uma comunidade, a uma cidade. Isso seria possível? Teríamos mais ou menos liberdade? Como seria a vida sem a política? Não esqueça de registrar, por escrito, as ideias surgidas no debate. As regras para o debate encontram-se na introdução deste livro.

Retornemos às proposições de Wolff. A primeira é indesejável, afinal, quem gosta de viver sob coerção? A segunda possibilidade, que é a ideia de viver isoladamente, transita entre o romântico e o patético e é anacrônica. A terceira, que propõe a vida sem política, é uma utopia sem sustentação material. Sendo assim, o que nos resta?

Sabemos que vivemos juntos, em sociedade, e não isoladamente. Sabemos que temos diferenças e que os confrontos e conflitos fazem parte da vida em sociedade. Sabemos que existem profundas contradições sociais. Portanto, seja através do ideal de autogoverno ou de uma instância externa à sociedade e, portanto, coercitiva (o Estado), a política é uma dimensão necessária e constitutiva da existência humana; assim, onde houver uma sociedade, haverá política.

Resta saber então: Que tipo de política temos? Que tipo de política queremos? Que política podemos construir?

### O Ideal Político

O ideal político se caracteriza pela existência de uma comunidade e pela construção e manutenção de uma unidade desta comunidade, sem que para isso ela precise submeter-se a um poder externo (do tipo: “eles” são o poder; eles fazem as leis que nós devemos obedecer). Não se trata, contudo, de uma defesa da anarquia. É importante registrar que não é possível a vida em comum sem que haja regras e sanções muito

claras. Logo, uma comunidade política ideal deve estabelecer suas finalidades, suas regras, sua prioridade, enfim, deve autogovernar-se (nós somos o poder; nós fazemos as leis que normatizam a vida na comunidade e isso constitui a nossa liberdade). No entanto, a história testemunha o quão difícil é a consecução desse ideal do político.

*Se houvesse uma comunidade que, em lugar de manter-se por meio de um poder distinto dela mesma (uma instância organizada para esse fim, um chefe todo-poderoso, um grupo dirigente, uma classe dominante, um Estado), se conservasse em sua unidade apenas por sua própria potência, uma sociedade na qual o poder político só pudesse ser localizado na comunidade política em seu conjunto, poderíamos dizer dessa sociedade que ela realizou a ideia do político. (WOLFF, 2003, p.31)*

### **Pesquisa**

Converse com os professores de História e faça também um levantamento na biblioteca e/ou internet de quais foram e onde aconteceram os regimes que podem ser considerados democráticos na História da Humanidade - da Antiguidade até o século XIX.

Wolff (2003) defende a tese de que apenas duas sociedades conseguiram realizar o ideal político, que é a unidade da comunidade política, sem coerção externa. Quais foram essas sociedades? Essas sociedades foram, os atenienses da Antiguidade e os índios do Brasil, de antes da descoberta.

Certamente você já ouviu falar da genialidade dos gregos e da sua famosa invenção: a democracia na Atenas da Antiguidade. Mas alguma vez já ouviu falar que os índios brasileiros, particularmente os tupis-guaranis, também foram, de maneira diferente, bem-sucedidos na aventura de construir uma comunidade política que garantisse uma vida boa aos seus integrantes?

Sabemos pouco sobre as comunidades políticas dos índios brasileiros, e isso se deve, em grande parte, às concepções eurocêntricas e etnocêntricas às quais nossa formação e nossa cultura foram e ainda são submetidas. O antropólogo francês Pierre Clastres é um dos poucos pesquisadores que se dedicaram a essa questão. Sobre seu trabalho, falaremos mais adiante.

Vamos, agora, buscar compreender, num primeiro momento, o que caracterizou a realização da essência do político para os atenienses e para os índios do Brasil. Quais são as aproximações e quais os distanciamentos entre essas culturas tão distantes e, aparentemente, tão distintas? O que diferencia suas políticas daquela que caracteriza a modernidade e a contemporaneidade?

## **Os Gregos e a Invenção da Esfera Pública**

Dizer que os gregos inventaram a política é um exagero. Afinal, como viviam as outras sociedades e civilizações do seu tempo e também aquelas que os antecederam? É claro que elas também se organizavam politicamente, portanto, a diferença entre os gregos, particularmente os atenienses, e outros povos se deu pela forma da constituição e do exercício do poder.

A organização de uma sociedade pode acontecer de forma coercitiva e a força que a organiza pode ser exterior a ela – um tirano, um rei (monarquia), um grupo (oligarquia), o Estado. Assim, dizer que os gregos inventaram a política significa afirmar que eles inventaram um tipo de política que se diferenciou dos modelos anteriormente existentes. Os gregos inventaram a democracia, ou seja, a esfera pública. Eles criaram instituições que não permitiam que o poder fosse exercido de forma privada, às escondidas, mas obrigavam que ele fosse exercido publicamente. A soberania deixava de ser privilégio de um ou de poucos, para ser exercida pelo povo (demos).

É importante lembrar que a Grécia de hoje pouco tem a ver com aquilo que se convencionou chamar de Grécia da Antiguidade, que não se caracterizava como um Estado unificado, mas como um conjunto de cidades, de comunidades políticas (pólis). A Política, de Aristóteles, pode ser considerada o primeiro estudo de política comparada e foi organizada e escrita, segundo o historiador helenista Moses Finley (2002, p. 115), “a partir de uma análise refinada das instituições políticas existentes; as matérias-primas eram agrupadas em monografias, que ele e os seus discípulos prepararam sobre a história constitucional de 158 comunidades políticas”.

Agora, vamos examinar alguns elementos constituintes da chamada democracia grega e, para facilitar a compreensão do texto, apresentamos inicialmente um pequeno glossário dos termos gregos.

### **Alguns termos e expressões do vocabulário político grego:**

**ágora:** lugar de reunião; praça pública; espaço onde aconteciam assembleias populares. Em Atenas era também o espaço onde estavam localizadas as instituições políticas.

**aristocracia:** governo dos melhores, dos excelentes (aristoi).

**demos:** o povo; mais tarde recebe o sentido do conjunto dos cidadãos. Originalmente significava os territórios habitados pelos pobres.

**democracia:** regime no qual o poder pertence ao povo (demos).

**dokimasia:** espécie de exame ao qual eram submetidos os pleiteantes a cargos e encargos públicos, que consistia em verificar, não as competências técnicas, mas as virtudes cívicas do candidato. **ekklesia:** assembleia popular.

**isègoria:** igualdade de direito à palavra pública, à palavra política; direito de falar nas assembleias.

**isonomia:** igualdade de direitos perante a lei.

**koinonia tôn politon:** comunidade de cidadãos.

**meteco:** estrangeiro residente.

**monarquia:** governo de um só (monas).

**oligarquia:** regime no qual a soberania pertence a alguns (oligos) grupos.

**pólis:** cidade; comunidade política.

**politeia:** regime de governo; as instituições públicas. **ta politika:** política. **zoon politikon:** expressão utilizada por Aristóteles, que define o homem como animal político.

## A Democracia Ateniense

Em Atenas, o princípio de soberania do povo significava, sobretudo, a igualdade entre os cidadãos, membros da comunidade política, e se sustentava fundamentalmente pelo exercício da cidadania ativa, através da isonomia, da isègoria e também da rotatividade dos cargos e sorteio.

Aristóteles define a cidade e sua finalidade como “uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de autossuficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa”.

É preciso reconhecer que a igualdade jamais foi plena, mesmo no auge da democracia ateniense, quando eram considerados cidadãos apenas os homens adultos, nascidos em Atenas, sobretudo pelo fato de falarem a língua grega. Portanto, eram excluídos da vida política: as mulheres, as crianças, os escravos e os estrangeiros (metecos).

### Quando nasce a democracia?

Segundo Sólon, o autor da Constituição de Atenas, no início do século IV a.C. o exercício da cidadania já começava a se ampliar, deixando de ser privilégio da classe dos aristocratas e dos camponeses abastados, para incorporar também a classe dos tetas. No entanto, é durante o século V que ela se torna uma realidade na vida cotidiana dos atenienses.

*A última (classe) que reunia todos aqueles que tinham rendimentos inferiores a duzentas medidas de grãos. Na época clássica, os tetas correspondiam sensivelmente à metade da comunidade cívica e*

*serviam na armada, como remadores. Ao acreditar no autor da Constituição de Atenas, os tetas não podiam ascender às magistraturas. Mas tinham, por direito assento na assembleia e nos tribunais. (...)*

*É perfeitamente legítimo supor que o acesso dos tetas às assembleias não tenha sido o resultado de uma reforma concebida por um legislador, mas sim uma situação de facto, resultante dos tumultos que caracterizaram a história de Atenas no séc. VI (...). (MOSSE, 1999, p.24, 25)*

Uma das diferenças essenciais da democracia ateniense para as democracias contemporâneas é que na sua política não havia o Estado, essa instituição que caracteriza a política moderna e contemporânea. Os atenienses viviam e praticavam a democracia direta; para eles, o político e o social não se separam. Os cidadãos são políticos, eles não têm representantes. Daí que toda decisão no campo político é imediatamente uma conquista social. Na democracia moderna, o povo exerce sua soberania através de representantes – os políticos.

Vale a pena observar como Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), um autor da modernidade, critica a alienação da soberania e a ameaça da perda da liberdade política, como consequências diretas das formas representativas de governo:

*Desde que o serviço público deixa de constituir a atividade principal dos cidadãos e eles preferem servir com sua bolsa a servir com sua pessoa, O Estado já se encontra próximo da ruína. (...) A soberania não pode ser representada pela mesma razão porque não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa. É ela mesma ou é outra, não há meio-termo. Os deputados do povo não são nem podem ser seus representantes; não passam de comissários seus; nada podendo concluir definitivamente. É nula toda a lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto não é lei. O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; uma vez esses eleitos, ele é escravo, não é nada. (...) A ideia de representantes é moderna; vem-nos do Governo feudal, desse governo iníquo e absurdo no qual a espécie humana só se degrada e o nome de homem cai em desonra. Nas antigas repúblicas e até nas monarquias, jamais teve o povo representantes, e não se conhecia essa palavra. (ROUSSEAU, 1987, p. 106-108).*

### Compreensão

Discutir o sentido e possíveis implicações dos termos, soberania, alienação do poder e representação, apresentados por Rousseau. Debater também, a posição do filósofo, em relação ao papel e ao poder dos deputados do povo.

Não esqueça de registrar, por escrito, as ideias surgidas no debate.

---

---

---

---

---

---

---

---

De volta à Antiguidade. Os atenienses exerciam seu poder, sua soberania, diretamente na *ekklesia* e faziam-no porque eram iguais. Uma vez assegurada a igualdade de direitos perante a lei (isonomia) e também o igual direito ao uso público e político da palavra (*isègoria*) nas assembleias, os atenienses, após debates e deliberações, tomavam decisões que deveriam ser executadas. Como isso acontecia? É preciso saber que, no governo da coisa pública, os cargos fixos eram raros, em geral, os cidadãos eram encarregados de executar tarefas.

De que forma se decidia a distribuição das tarefas ou dos cargos? Havia escolha, indicação, eleição?

Não nos esqueçamos que, para os atenienses, a eleição era um princípio antidemocrático, portanto, deveria ser evitado. Eles entendiam que a eleição, poderia criar distinções na sociedade, afinal, escolheriam-se os melhores (princípio da aristocracia) e com isso se abriria espaço para que os interesses comuns fossem administrados por alguns (princípio da oligarquia). Por essa razão, os atenienses optavam pelo sorteio. Os críticos da democracia ficavam estarecidos com essa prática, afinal, os cargos públicos sorteados eram muito importantes.

*Uma vez colocados esses pressupostos, e sendo este o princípio da democracia, são de índole democrática os seguintes procedimentos: eleger todas as magistraturas entre todos os cidadãos; governar todos a cada um, e cada um a todos, em alternância; sortear as magistraturas ou na totalidade, ou então só as que não exijam experiência ou habilitação; não estipular qualquer nível de riqueza para se aceder às magistraturas, ou então estipular um limiar muito baixo; impedir que o mesmo cidadão exerça duas vezes a mesma magistratura, a não ser em raras circunstâncias e apenas naquelas escassas magistraturas que não se relacionam com a guerra; reduzir ao mínimo o período de vigência de todas as magistraturas, ou então, do maior número possível delas; atribuir administração da justiça a todos os cidadãos escolhidos entre todos, discernindo as questões em litígio ou a maioria delas, e entre essas as mais importantes e decisivas, como sejam, por exemplo, as relacionadas à fiscalização de contas públicas, com a*

*constituição, e com os contratos do foro privado; depor a supremacia das decisões nas mãos da assembleia no tocante a todos os assuntos (...). Outro aspecto decisivo é o fato de nenhuma magistratura ser vitalícia e, no caso de um determinado cargo ter resistido a uma antiga reforma, ser democrático o facto de restringir o seu poder fazendo que a magistratura seja ocupada por sorteio em vez de eleição. (ARISTÓTELES, Política, p. 445. 1317 b – 18 a 28; 1318 a)*

Considerando-se a enorme responsabilidade do exercício da cidadania e as responsabilidades implicadas, o sorteio só poderia ser realizado se o candidato fosse voluntário e capaz de uma rigorosa auto-avaliação. Uma vez disposto a exercer a cidadania, o candidato era submetido à *dokimasia*, que era “um exame, não das suas competências, mas das suas virtudes cívicas” (ibid, 2003. p. 38).

Outro procedimento adotado na democracia ateniense era que os cargos eram assumidos de forma colegiada, com o objetivo de salvaguardar o poder das deliberações coletivas e minimizar os possíveis equívocos individuais na condução dos trabalhos; “por fim, cada magistrado poderia ser suspenso em curso de mandato, por um voto da Assembleia”.

Aristóteles, nascido em Estagira, foi discípulo de Platão. Em 343 a.C., a chamado de Filipe da Macedônia, vai para Pelas e torna-se preceptor de Alexandre – o Grande. Em 355 a.C., retorna a Atenas e funda o Liceu. Entre as suas principais obras estão: Ética a Nicômaco; Política; Metafísica e Poética.

### Compreensão

Compare os fundamentos e práticas adotados na democracia direta dos atenienses (isonomia, isegoria, *dokimasia*, *ekklesia*), com aqueles existentes na vida política contemporânea (democracia representativa).

Não esqueça de registrar, por escrito, as ideias surgidas no debate.

---

---

---

---

---

---

### A Importância da Retórica para os Atenienses

Um dos grandes méritos da democracia ateniense era o fato que ela não valorizava apenas o resultado final da ação política, ou seja, as decisões tomadas e executadas valorizavam, sobretudo, o processo de constituição e fortalecimento da democracia por meio das assembleias, dos debates públicos e da defesa argumentada das posições dos cidadãos.

Ora, se a autoridade era pública e coletiva, e não privada, se as deliberações se davam coletivamente,

então pensar, falar e discutir bem, para poder persuadir o opositor, eram condições absolutamente necessárias à participação na política. Por isso, a retórica ocupava um papel central na vida política de Atenas e estava na base da sua educação.

Aristóteles argumenta que “o discurso serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade”. (ARISTÓTELES, Política, p. 55, 1253<sup>a</sup> -10)

A retórica política era o instrumento pelo qual os gregos interpretavam o passado, mas sem apegar-se a ele, e construía a sua consciência do presente com o objetivo maior de projetar o futuro da comunidade política.

### **A Vida Política dos Povos Indígenas do Brasil e a Invasão dos Bárbaros**

Vamos examinar, conforme anunciamos no início deste texto, uma outra sociedade que, segundo Francis Wolff, atingiu a essência do político – os indígenas do Brasil, particularmente os tupis-guaranis, de antes da descoberta.

Os indígenas não têm política, não têm Estado, não têm leis – espantavam-se os colonizadores. Mas, as coisas não eram bem assim, pois, enquanto os invasores europeus tinham uma ideia de Estado como poder externo e coercitivo da sociedade, os indígenas viviam nas aldeias uma outra experiência política, na qual o Estado coercitivo dos europeus não fazia qualquer sentido.

Não é exagero afirmar que, nesse aspecto, os indígenas estavam muito além dos invasores e colonizadores em matéria de política – os indígenas constituíram sua comunidade visando ao bem-estar de todos e sabiam manter a sua unidade através do autogoverno.

A história das colonizações das Américas é, basicamente a história da barbárie, justificada pelos invasores como sendo a vitória da civilização. Mas como definir civilização e barbárie?

Francis Wolff, em *Quem é bárbaro?* apresenta e critica a definição tradicional e conservadora que define como civilizada a sociedade que: urbanizou-se, que libertou-se de costumes grosseiros; que refinou o espírito artístico, filosófico, científico e é também mais desenvolvida tecnologicamente; que desenvolveu normas, princípios morais que estabelecem regras de conduta e de respeito ao outro. Para Wolff, essa ideia é conservadora, porque na história da humanidade existem culturas e civilizações que atendem boa parte desses requisitos e se demonstram violentas na

relação com outras culturas. Portanto, diz o filósofo, civilização e barbárie não estão vinculadas ao estágio de desenvolvimento de uma cultura ou civilização, “são bárbaros aqueles que acreditam na barbárie, mas não no sentido de acreditarem que haja culturas inferiores (isso seria paradoxal, pois, como vimos, existem culturas inferiores bárbaras), e sim no sentido de acreditarem que sua própria cultura é a única forma de humanidade possível”. (WOLFF, 2004, p. 42)

Os tupi-guarani, de antes da descoberta, conseguiram realizar a essência do político; no entanto, o etnocentrismo dos colonizadores, presente também nos relatos dos viajantes, não permitiu que eles reconhecessem que aquelas comunidades viviam politicamente, e que não se organizavam a partir de um Estado (poder exterior à sociedade) simplesmente porque não tinham a necessidade dele, pois haviam conquistado algo que estava muito distante das possibilidades da civilização europeia: a capacidade de autogoverno.

Clastres, em *A sociedade contra o estado*, demonstra que as interpretações europeias das sociedades indígenas brasileiras as definiram como sociedades privadas de bens essenciais, sempre carentes de alguma coisa: sociedades sem escrita; sem Estado; sem mercado e sem história. Parece mais correto afirmar que a verdadeira carência estava na mentalidade etnocêntrica, dominadora e, portanto, bárbara dos invasores.

Clastres se opõe à ideia de que as sociedades primitivas “estariam, segundo se afirmar, condenadas à economia de subsistência em razão da inferioridade tecnológica” (CLASTRES, 1978, p. 134). Os indígenas, afirma o antropólogo, não tinham necessidade e tampouco interesse numa economia geradora de excedentes, porque a economia de mercado não fazia parte dos seus interesses e da sua existência. Em decorrência disso, a concepção de trabalho talhada nos moldes do capitalismo moderno ocidental também não fazia parte do cotidiano indígena, eles desprezavam esse tipo de trabalho, para horror dos colonizadores. Arar a terra era desagradável, mas caçar e pescar eram consideradas, por eles, atividades de lazer. O desprezo pelo que os europeus denominavam como trabalho e a opção por uma outra forma de “subsistência” não têm qualquer relação com a ideia de miserabilidade forjada pelas narrativas dos viajantes. A cosmologia dos indígenas e, particularmente, a sua lógica “econômica”, eram muito diferentes daquilo que os conquistadores europeus cultivavam e impunham. Para os indígenas, viver bem trabalhando o mínimo, era importante e plenamente possível.

Clastres observa ainda que, apesar do seu desprezo pelo tipo de trabalho imposto pelos

européus, bem como a negação do sobre-trabalho que está na base do capitalismo (ver os conteúdos do livro de Sociologia – sobre Trabalho, Produção e Classes Sociais), do seu desinteresse pelo chamado progresso tecnológico, os indígenas, por vezes, produziam bens em excesso, mas estes eram distribuídos entre os membros da comunidade política e consumidos em festas, para as quais eram convidados também membros de outras aldeias.

*Os índios, efetivamente, só dedicavam pouco tempo àquilo que damos o nome de trabalho. E, apesar disso, não morriam de fome. Os cronistas da época são unânimes em descrever a bela aparência dos adultos, a boa saúde das crianças, a abundância e variedade dos recursos alimentares. Por conseguinte, a economia de subsistência é, pois, compatível com uma considerável limitação do tempo dedicado às atividades produtivas. Era o que se verificava com as tribos sul-americanas de agricultores, como, por exemplo, os tupis-guaranis, cuja ociosidade irritava igualmente os franceses e os portugueses. (CLASTRES, 1998, p. 135)*

### A Autoridade do Chefe Sem Poder

Como sustentar a tese que os indígenas não eram submetidos a um poder externo se eles tinham um chefe?

O chefe indígena, geralmente era dos membros mais velhos da aldeia, tinha a autoridade e a exercia diariamente, o que não significa dizer que ele comandava, que tinha poder sobre os demais membros da comunidade. Não havia poder coercitivo, o papel do chefe se assemelhava ao de um árbitro na busca da conciliação entre as partes conflitantes.

O chefe só exercia o poder sobre a sociedade em tempos de guerra, porque em tempos de paz, a comunidade era capaz de autogoverno, sem a necessidade de poderes externos, sem coerção e sem violência.

Mas, como se constituía e como se efetivava essa autoridade pacífica e pacificadora do chefe?

Embora de maneira bem diferente daquela utilizada pelos atenienses, a retórica também era fundamental no exercício do autogoverno das aldeias indígenas.

Na política ateniense, como já vimos, a retórica pertencia ao povo, ela era um instrumento de exercício do debate na tentativa de conciliar as posições divergentes e conflitantes para viabilizar a construção da unidade da comunidade. Para os gregos a retórica se dá pela oposição, pelo confronto.

Na aldeia indígena, a retórica pertencia ao chefe, era ele quem dirigia a palavra à comunidade. O chefe deveria ser um bom orador, e o objetivo da sua retórica era manter a ordem e, conseqüentemente,

manter viva a tradição e a unidade da aldeia. O discurso do chefe se voltava para o passado com o intuito de garantir o futuro.

A retórica indígena se dava, como vimos, pelo monólogo ritualizado do chefe, que repetia sempre o mesmo discurso, uma espécie de um artifício para evitar o confronto de posições, que, por outro lado, foi a marca da política ateniense.

### Compreensão

Pesquise sobre o entendimento da política por alguns grupos indígenas na contemporaneidade. Na Internet, sugerimos: <http://www.socioambiental.org>  
<http://www.funai.gov.br>  
<http://www.museudoindio.org.br>

A conclusão de Wolff é instigante: “entre essas duas maneiras de utilizar a retórica, há toda a distinção existente entre uma comunidade que evita a política e uma outra que inventa a política. (...) Uma inventa o político fazendo tudo para conjurar o risco da política, outra inventa o político inventando também a política, ou seja, pela primeira vez e em uma das raras vezes na história, fazendo política”. (WOLFF, 2003, p.48)

### Compreensão

Qual a diferença que Francis Wolff estabelece entre os termos política e político?

---



---



---



---



---

Nesta breve caminhada pela filosofia política, tivemos a oportunidade de observar algumas diferenças e também aproximações entre a vida política dos gregos de Atenas, nos séculos IV e V aC, e os indígenas brasileiros de antes da descoberta.

Pudemos também constatar que, apesar de tantas distinções, existem pontos comuns entre a política dos atenienses e dos indígenas brasileiros de antes da descoberta e a chamada democracia moderna e contemporânea – os princípios da igualdade política e da soberania do povo.

No entanto, é preciso analisar atentamente o que entendemos por igualdade e por soberania na política atual. É preciso questionar a quem pertence a retórica em nossa sociedade, e qual é o seu verdadeiro objetivo. É preciso lembrar que a igualdade política na contemporaneidade foi reduzida à eleição e a soberania continua pertencendo ao povo, porém,

através de representantes. Quem detém o poder e como o utiliza? Qual é a essência do político?

Para finalizar, podemos pensar que a busca da essência do político se dá pela investigação dos fundamentos e das finalidades que organizam e determinam a vida política de um povo, e não apenas pelas formas imediatas de sua aparência.

### Compreensão

Considerando que, no espaço da sala de aula, a isonomia e a isêgoria (categorias fundamentais na vida política ateniense) estão presentes, o que, infelizmente, ainda não acontece em tantos outros espaços da nossa sociedade, vamos organizar um debate. Tema: A comparação entre a política ateniense, a dos indígenas do Brasil de antes da descoberta e a política contemporânea (particularmente a da sua cidade). Não esqueça de registrar, por escrito, as ideias surgidas no debate. As regras para o debate encontram-se na introdução deste livro.

---



---



---



---



---



---



---

A partir deste breve estudo e das atividades realizadas, podemos retomar o problema que está na introdução deste Folhas e debater também aquelas questões relacionadas ao cotidiano da vida política, colocadas em suspensão no início do texto, diminuindo o risco de nós perdermos em particularismos e abandonarmos as questões fundamentais na busca da essência do político.

## Capítulo 04- A política em Maquiavel

Nascido em Florença, Itália, Maquiavel foi um dos grandes responsáveis pela noção moderna de poder. Em Maquiavel também encontramos uma renovação do sentido e da relação entre ética e política. Desta forma, muito folclore se construiu em torno de seu nome e de sua pessoa, principalmente pela interpretação precipitada que se fez muitas vezes de seu pensamento. Conforme o texto de RUSSELL: “é costume sentir-se a gente chocada por ele, e não há dúvida de que, às vezes, ele é realmente chocante. Mas muitos outros homens também o seriam, se fossem igualmente livres de hipocrisia” (RUSSELL, 1967, p. 20). Maquiavel foi compreendido como alguém imoral e desprovido de quaisquer valores. Por isso a perspectiva do termo “maquiavélico” é sempre pejorativa. Mas, seria Maquiavel digno desta fama? O que ele pretendia? Vamos por partes.

Maquiavel choca por fazer uma análise do homem considerando a partir de uma de suas facetas, a do egoísmo. Se para Aristóteles e para o pensamento greco-cristão no geral o homem buscava a vida em sociedade, o bem viver como algo natural, para Maquiavel “os homens tendem /.../ à divisão e à desunião.” (PINZANI, 2004, p. 19)

Maquiavel era um homem do seu tempo, do Renascimento. Homem de ideias políticas, ele procurou entender a natureza e os limites do poder político. Maquiavel contemplou uma realidade; a realidade da sua Itália, dividida, fragmentada em diversos principados e ducados. Numa constante briga pelo poder e, inevitavelmente alternâncias constantes dos governantes, a Florença de Maquiavel refletia o que ocorria também com as demais cidades italianas importantes do período. Para ele não se apresentava logicamente o ideal cristão, mas sim algo que lhe seria entendido como próprio do homem, a luta pelo poder. Por isso, os homens mentiam, matavam e julgavam-se acima da moral.

Contudo, Maquiavel considera a necessidade de governantes bons e virtuosos. Para ele a diferença está em que a bondade e a virtude não pertencem à natureza humana do governante, mas sim resultam da sua compreensão e atuação sobre o real. Sem preocupar-se em desenvolver teorias, como fizeram outros pensadores, Maquiavel avalia a realidade e “interpreta os seus escritos como compêndios de conselhos práticos e de instruções para a ação.” (PINZANI, 2004, p. 16) Por isso, “influenciar a realidade, e não desenvolver teorias é o seu propósito.” (PINZANI, 2004, p. 16)

Ao contrário dos manuais que indicavam como devia agir um soberano, obras comuns na idade Média e no Renascimento, o verdadeiro propósito de sua obra **O Príncipe** é a exortação para se tomar a Itália e

libertá-la das mãos dos bárbaros, como pode ser constatado no capítulo final da mesma:

*Depois de considerarmos tudo o que vimos aqui, de ter refletido sobre se o momento histórico não seria propício para termos um novo monarca na Itália, se não seria agora a oportunidade para que um homem prudente e capaz introduzisse no país uma nova forma de governo, que honrasse e beneficiasse o povo, parece-me que são muitas as circunstâncias que concorrem para a subida ao trono de um novo soberano; de fato, não sei de nenhuma outra época mais oportuna para tanto. /.../ E embora já tenhamos tido algum vislumbre de esperança, fazendo pensar que Deus teria enviado alguém para redimi-la, a sorte o derrubou no ponto culminante da sua carreira; agora, quase sem vida, a Itália espera por quem lhe possa curar as feridas e ponha fim à pilhagem na Lombardia, à capacidade e à extorsão no reino de Nápoles e na Toscana, curando-as das chagas abertas há tanto tempo. Pede a Deus que lhe envie alguém capaz de libertá-la dessa insolência, dessa bárbara crueldade. Está disposta a seguir uma bandeira, desde que alguém a empunhe. (MAQUIAVEL, 2005, p. 150-151)*

Detectando a tensão entre o desejo de dominar e de não ser dominado que move o homem, Maquiavel constrói em sua obra uma reflexão sobre o poder. O poder é entendido portanto, “como correlação de forças, fundada no antagonismo que se estabelece em função dos desejos de comando e opressão, por um lado, e liberdade, por outro, pelos quais se formam as relações sociais.” (SCHLESENER, 1989, p. 2) Estas relações implicam tanto na questão política como na econômica. De acordo com LEFORT (1979),

*O objeto de Maquiavel não é a técnica do poder mais do que a do comércio. Podemos certamente dizer que sua questão recai essencialmente sobre a política, mas com a condição de entender este termo em sua mais ampla acepção, isto é, clássica. É a questão da forma das relações sociais que ele coloca através da divisão grandes-povo. A reflexão sobre o poder está no centro de sua obra, mas pela razão de que, a seus olhos, a sorte da divisão social se decide em função do modo de divisão do poder e da sociedade civil e que assim se determinam as condições gerais dos diversos tipos de sociedade. (LEFORT, 1979, p. 144)*

**Compreensão**

Em pequenos grupos, discutir as questões abaixo

1. Como podemos entender o que é poder? O que significa poder para o grupo?

---

---

---

---

---



---

---

---

---

2. Há diferenças entre as concepções de poder nos dias de hoje e de antigamente? O que tem a ver poder e política?

---

---

---

---

---

---

---

---

3. Quais meios os políticos atuais usam para chegarem ao poder? Eles são válidos? Por quê? Apresentar as conclusões à turma.

---

---

---

---

---

---

---

---

**Ética e Política**

Ao apresentar seus argumentos, Maquiavel busca demonstrar como seria possível o estabelecimento deste Estado Italiano, a partir de um governante forte e de um governo efetivo. Secretário da Segunda Chancelaria de Florença, cargo que recebeu em 1498, Maquiavel foi empossado num governo republicano que foi deposto em 1512 pela monarquia dos Médicis. Considerado traidor em 1513, foi afastado de suas funções públicas e exilado em San Casciano, região próxima de Florença. Neste período escreveu *O Príncipe*, provavelmente sua obra mais popular e, provavelmente, a mais complexa.

Quando escreveu *O Príncipe*, Maquiavel interrompeu temporariamente outra obra, intitulada *os Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, sua obra republicana. O que parece claro dos escritos de Maquiavel é que ele busca uma solução política para a sua Itália. Por isso, endereça *O Príncipe* ao magnífico Lorenzo, filho de Piero de Médicis, governante de Florença. Maquiavel sugere ao monarca que ele pode ser o príncipe que unificaria a Itália. Na obra, Maquiavel fornece praticamente as diretrizes seguras para que isto se realize. É dentro disto que discute e estabelece uma nova relação entre ética e política. Como nos esclarece WEFFORT, “a

política tem uma ética e uma lógica próprias. Maquiavel descortina um horizonte para se pensar e fazer política que não se enquadra no tradicional moralismo piedoso.” (WEFFORT, 1989, p. 21)

Ao fazer a análise da realidade, Maquiavel distingue a moral individual da moral política. A atitude do indivíduo não é necessariamente a atitude do chefe de Estado. Se para um indivíduo a ação moral é de decisão particular, para o monarca, por exemplo, é necessário pesar em que isto implicará para o Estado. Não há uma exclusão entre ética e política, mas a primeira deve ser entendida a partir da segunda. Uma das implicações disto é a de que “os valores morais só possuem sentido a partir da vida social, apresentando-se como momentos de uma luta que está na raiz do poder e lhe dá sentido” (SCHLESENER, 1989, p. 10). Com isto Maquiavel está afirmando que temos virtudes que podem arruinar um Estado e vícios que podem salvá-lo o que, na análise moral tradicional seria condenável, mas na “ética política” poderia ser plenamente aceitável. Logicamente tais questões dependeriam das circunstâncias e das forças em luta (SCHLESENER, 1989, p. 10). Por isso, o que pode parecer inadmissível, para Maquiavel faz parte da política:

*De onde se deve observar que, ao tomar um Estado, o conquistador deve praticar todas as necessárias crueldades ao mesmo tempo, evitando ter de repeti-las a cada dia; assim tranquilizará o povo, sem fazer inovações, seduzindo-o depois com benefícios. Quem agir diferentemente, por timidez ou maus conselhos, estará obrigado a estar sempre de arma em punho, e nunca poderá confiar em seus súditos que, devido às contínuas injúrias, não terão confiança no governante. (MAQUIAVEL, 2005, p. 69)*

Podemos perceber em Maquiavel a proposta de uma nova ética, com um novo conceito de virtude, voltada mais para a política e não para o ideal moral do pensamento medieval. É uma moral prática, que olha para o bem do Estado e se apresenta inversa à perspectiva tradicional. Por isso, voltando à questão da virtude que pode ser “prejudicial” e do vício que pode ser “bom”, podemos compreender que uma generosidade excessiva, por exemplo, poderia levar o Príncipe à ruína financeira e os súditos a sentirem-se oprimidos, o que suscitaria o ódio. Por outro lado, a sobriedade, que seria identificável com a avareza, tornando a figura do Príncipe antipática, possibilitaria gestos de grandeza e prodigalidade que, com certeza, seriam reconhecidos pelos súditos sem que estes se sentissem oprimidos e tão pouco descontentes.

Por isso, para Maquiavel, há uma distinção entre os espaços da moral e da política. Isto não significa que se pode “fazer o que se quer”, de qualquer modo, sem sentido algum. A máxima segundo a qual “os fins

justificam os meios” tem uma implicação muito mais coerente e profunda. Ser acusado de crueldade não deve ser o temor do Príncipe, desde que tal atitude seja necessária para unificar o povo e manter a paz.

## Compreensão

Reunidos em grupo, discuta:

1. O que é a virtude? Que conceito você tem do que seja a virtude? Seus colegas concordam com você? Alguém apresentou um conceito diferente? Há alguma relação com a moral? Explique.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

2. Alguém do grupo será responsável por apresentar a conclusão para a sala, para que se possa estabelecer os pontos comuns e os divergentes entre os grupos.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

## Virtù e Fortuna

Maquiavel tem uma visão do homem de como ele é e não de como deveria ser necessariamente. Para ele, certamente, devemos olhar para o real e não para o ideal moral. Por isso Maquiavel trata da questão da *virtù* e da *fortuna*.

A *virtù* refere-se à capacidade de decidir diante de determinada situação, cuja necessidade deve-se à *fortuna*. O agir pressupõe a compreensão da natureza humana, assim entendida por Maquiavel: os homens buscam quem lhes proporcione vantagens, melhorias. Atribuem este papel e responsabilidade ao governante. Esclarece num trecho da obra que “os homens mudam de governantes com grande facilidade, esperando sempre uma melhoria”. (MAQUIAVEL, 2005, p. 32) O que importa, para os homens na sua maioria, são os benefícios e acreditar que é o príncipe quem pode proporcioná-los. Contudo, o governante deve estar atento. A estabilidade política é sempre precária e “qualquer mudança pode

desencadear um processo de transformação difícil de conter.” (SCHLESENER, 1989, p. 3)

Contrariando a concepção cristã de virtude, Maquiavel entende *virtù* como o que faz os grandes homens. Atingir os objetivos propostos implica em utilizar os meios necessários para fazê-lo. Encontrar os meios necessários para chegar aos fins é *virtù* em Maquiavel, pois os fins são construídos pelos meios. O homem virtuoso em Maquiavel é aquele capaz de conquistar a *fortuna* e mantê-la. E aqui é importante entendermos o conceito de *fortuna* em Maquiavel.

O conceito de *fortuna* para o filósofo em questão, também é retomado dos antigos. Ele recorre à imagem da deusa fortuna, possível aliada dos homens e cuja simpatia era importante atrair. Representava uma figura feminina que despejava riquezas de sua cornucópia àqueles que sabiam conquistá-la. Para tanto, era necessário ser um homem de *virtù*. Como nos esclarece WEFFORT (1989), durante o período medievo, a figura da “boa deusa, disposta a ser seduzida, foi substituída por um ‘poder cego’, inabalável, fechado a qualquer influência, que distribui seus bens de forma indiscriminada.” (WEFFORT, 1989, p. 21) Contrariando o pensamento dos antigos, “a fortuna não tem mais como símbolo a cornucópia, mas a roda do tempo, que gira indefinidamente sem que se possa descobrir o seu movimento.” (WEFFORT, 1989, p. 21) Apresentando uma perspectiva mais próxima à da Roda de Heródoto, que girava indiscriminadamente, esta visão considerava os bens valorizados no período clássico como um nada, compreendendo que a felicidade não se realizava no mundo terreno e que o destino é uma força da providência divina tendo o homem como sua vítima impotente. (WEFFORT, 1989, p. 21) Em Maquiavel,

*... ao se indagar sobre a possibilidade de se fazer uma aliança com a Fortuna, esta não é mais uma força impiedosa, mas uma deusa boa, tal como era simbolizada pelos antigos. Ela é mulher, deseja ser seduzida e está sempre pronta a entregar-se aos homens bravos, corajosos, aqueles que demonstram ter virtù.* (WEFFORT, 1989, p. 22)

Fortuna, portanto, não está relacionado à sorte ou predestinação, mas sim ao exercício da *virtù* no mais alto grau. É aproveitar a ocasião dada pelas circunstâncias para amoldar as coisas como melhor aprover ao virtuoso. (MAQUIAVEL, 2005, p. 49) Esclarece-nos o próprio Maquiavel no seu texto:

*...Creio que a sorte seja árbitro da metade dos nossos atos, mas que nos permite o controle sobre a outra metade, aproximadamente. Comparo a sorte a um rio impetuoso que, quando enfurecido, inunda a planície, derruba casas e edifícios, remove terra de um lugar para depositá-la em outro. Todos fogem diante da*

*sua fúria, tudo cede sem que se possa detê-la. Contudo, apesar de ter esta natureza, quando as águas correm quietamente é possível construir defesas contra elas, diques e barragens, de modo que, quando voltem a crescer, sejam desviadas por um canal, para que seu ímpeto seja menos selvagem e devastador. O mesmo se dá com a sorte, que mostra todo o seu poder quando não foi posto nenhum empenho para lhe resistir, dirigindo então sua fúria contra os pontos onde sabe que não há dique ou barragem para detê-la. /.../ O que disse até aqui pode ser bastante no que abrange a resistência à sorte, de modo geral. /.../ O príncipe que baseia seu poder inteiramente na sorte se arruína quando esta muda. Acredito também que é prudente quem age de acordo com as circunstâncias, e da mesma forma é infeliz quem age opondo-se ao que o seu tempo exige.* (MAQUIAVEL, 2005, p. 145-147)

O sucesso ou fracasso do Príncipe, para Maquiavel, não depende da sorte, mas do modo como ele age nas circunstâncias. Tendo métodos adequados e caminhos seguros e prevenindo-se para as possíveis intempéries, o homem dotado de *virtù* pode conquistar a deusa. Para SCHLESENER (1989),

*(...) o que se tem, no fundo, é um elogio à racionalidade e liberdade do homem: dominar a fortuna, agindo com autonomia significa apreender as relações concretas e reconhecer o novo nas situações e no movimento da vida. O sucesso resulta da capacidade do homem de entender o seu tempo; mas a inteligência, sozinha, é limitada; vencer a sorte não depende unicamente do intelecto (compreender), mas também do desejo (querer): é preciso ser corajoso e ousado, mais do que prudente; é indispensável ter audácia, bravura, impetuosidade... /... / ... ou seja, o poder do homem está em saber exercitar sua inteligência relacionada com sua intrepidez; não só a razão, mas também a imaginação, o desejo, perpassam a política e abrem espaço à criação do novo.* (SCHLESENER, 1989, p. 15)

É este novo que Maquiavel traz com tanta intensidade e que envolve este confronto com a sorte. É o humano que se manifesta e se sobrepõe ao determinismo. É uma nova redefinição do poder e da força que o fundamenta. Isto implica em que “(...) não se trata mais apenas da força bruta, da violência, mas da sabedoria no uso da força, da utilização virtuosa da força”. (WEFFORT, 1989, p. 22) Para governar não basta ser o mais forte. Este é capaz de conquistar o poder, mas não de mantê-lo. É preciso, além de ser o mais forte, possuir a *virtù* para manter o domínio e o respeito dos governados, mesmo que estes não o amem. (Idem, 1989, p. 22) O sucesso do Príncipe está atrelado à posse da *virtù*. Este sucesso implica numa medida política: a manutenção da conquista. Mostrando-se capaz de resistir aos inimigos e aos golpes da sorte, “o homem de *virtù* deve atrair os favores da cornucópia, conseguindo, assim, a fama, a

honra e a glória para si e a segurança para seus governados.” (WEFFORT, 1989, p. 23) O que importa para o povo, apoiado num senso comum, é a estabilidade política, que só pode ser dada pelo príncipe virtuoso, independente dos meios que ele utilize.

*Virtù* e *fortuna* em Maquiavel, portanto, estão intimamente ligadas. E ser honrado, para Maquiavel, não implica numa questão de valores morais, mas de justiça política, onde o que importa são os resultados obtidos.

### Compreensão

Responda as questões a seguir.

1. Explique a relação entre *virtù* e *fortuna* em Maquiavel, definindo o que vem a ser uma e outra.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

2. Comente a seguinte afirmação de Maquiavel:

Conclui-se, portanto, que como a sorte varia e os homens permanecem fiéis a seus caminhos, só conseguem ter êxito na medida em que seus procedimentos sejam condizentes com as circunstâncias; quando se opõem a elas, o resultado é infeliz. (MAQUIAVEL)

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### O Estado

Para Maquiavel, o conflito que existe entre os homens é o que fundamenta a ação política. Tendo em vista a liberdade, exige-se a administração dos conflitos, de tal modo que não se permita o crescimento do poder de um determinado grupo em detrimento de outro, o que levaria a perda da liberdade. Para Maquiavel os homens não desejam a liberdade do mesmo modo e também a liberdade é objeto de uma paixão. Alguns querem liberdade para estar seguros e outros para dominar. Por isso, “tudo o que é capaz de unir os homens e de subtraí-los ao temor que eles se inspiram mutuamente é, portanto,

um bem; a política é sua prática, pois se trata de uma arte cujo objetivo é garantir “para sempre a tranquilidade do Estado e a felicidade das pessoas.” (SPITZ, 2003, p. 126)

“Nada faz com que um príncipe seja mais estimado do que os grandes

empreendimentos e os altos exemplos que dá.” (MAQUIAVEL, 2005, p. 130). Estes empreendimentos referem-se às grandes conquistas militares e aos exemplos do seu poderio. Orienta ainda que “é muito útil também para o príncipe dar algum exemplo notável de sua grandeza no campo da administração interna”. (MAQUIAVEL, 2005, p. 131)

Maquiavel alerta que “nenhum Estado deve crer que pode sempre seguir uma política segura”, mas “ao contrário, deve pensar que todos os caminhos são duvidosos.” (MAQUIAVEL, 2005, p. 134) Para bem administrar o Estado é preciso entender a natureza das coisas, o fato de que não se consegue evitar uma dificuldade sem cair em outra. A prudência do príncipe consiste em saber reconhecer estas questões e escolher entre o que é menos mal para a sociedade.

Por fim, Maquiavel propõe o apreço pelas virtudes e praticamente uma participação popular de tempos em tempos, construindo assim a ideia de solidariedade e generosidade por parte do príncipe. Vejamos o texto:

*Os príncipes devem demonstrar também apreço pelas virtudes, dar oportunidade aos mais capazes e honrar os excelentes em cada arte. Devem, além disso, incentivar os cidadãos a praticar pacificamente sua atividade – no comércio, na agricultura ou em qualquer outro ramo profissional. Assim, que uns não deixem de aumentar seu patrimônio pelo temor de que lhes seja retirado o que possuem, e outros não deixem de iniciar um comércio, com medo dos tributos; devem os príncipes, ao contrário, instituir prêmios para quem é ativo e procurar de um modo ou de outro melhorar sua cidade ou Estado. Além disso, precisam manter o povo entretido com festas e espetáculos, nas épocas convenientes; e como toda cidade se divide em corporações ou em classes, devem dar atenção a todos esses grupos, reunir-se com seus membros de tempos em tempos, dando-lhes um exemplo da sua solidariedade e munificência – guardando sempre, contudo, sua dignidade majestosa, que não deve faltar em nenhum momento. (MAQUIAVEL, 2005, p. 134-135)*

Maquiavel mostra como deve ser o Príncipe para levar um povo à fundação do novo Estado, e o desenvolvimento é conduzido com rigor lógico, com relevo científico”. (GRAMSCI, 1991, p. 4) Maquiavel trata com seriedade a política e sente-se parte do povo que ele supõe constituirá este novo Estado. Como esclarece Gramsci, “Maquiavel faz-se povo, confunde-

se com o povo, mas não com um povo ‘genericamente’ entendido, mas com o povo que Maquiavel convenceu com o seu desenvolvimento anterior, do qual ele se torna e se sente consciência e expressão, com o qual ele se sente identificado”. (GRAMSCI, 199, p. 4) Neste sentido, toda lógica em Maquiavel parece atender a uma reflexão do povo, de “um raciocínio interior que se manifesta na consciência popular e acaba num grito apaixonado, imediato”. (GRAMSCI, 1991, p. 4) No pensamento gramsciano há uma verdadeira perspectiva de “manifesto político” na obra de Maquiavel. Não é algo que vem de fora, de teóricos, de tratados políticos, mas do próprio pensamento popular interpretado por Maquiavel. Ainda com Gramsci podemos entender que “a doutrina de Maquiavel não era, no seu tempo, uma coisa puramente ‘livresca’, um monopólio de pensadores isolados, um livro secreto que circula entre iniciados” (GRAMSCI, 1991, p. 10). Escrevendo coisas aplicáveis, Maquiavel pretende ensinar, educar, mas não a quem já sabe, ou que estaria numa “elite dominante” necessariamente. Para Gramsci não parece este o intento de Maquiavel. O que ele propõe vai além, tem propósito maior. Vejamos as palavras do próprio Antonio Gramsci:

*Pode-se, portanto, supor que Maquiavel tem em vista “quem não sabe”, que ele pretende educar politicamente “quem não sabe”. Educação política não-negativa, dos que odeiam tiranos, como poderia entender Foscolo, mas positiva, de quem deve reconhecer como necessários determinados meios, mesmo se próprios dos tiranos, porque deseja determinados fins. Quem nasceu na tradição dos homens de governo, absorvendo todo o complexo da educação no ambiente familiar, no qual predominam os interesses dinásticos ou patrimoniais, adquire quase que automaticamente as características do político realista. Quem, portanto, “não sabe”? a classe revolucionária da época, o “povo” e a “nação” italiana, a democracia urbana que se exprime através dos Savanarola e dos Píer Soderini e não dos Castruccio e dos Valentino. Pode-se deduzir que Maquiavel pretende persuadir estas forças da necessidade de ter um “chefe” que saiba aquilo que quer e como obtê-lo, e de aceitá-lo com entusiasmo, mesmo se suas ações possam estar ou parecer em contradição com a ideologia difundida na época: a religião. (GRAMSCI, 1991, p. 11)*

Em Maquiavel, há uma construção da política de forma autônoma, fundada na realidade, mas também na necessidade de mudar esta realidade para conseguir o intento maior: a unificação da Itália e a fundação do Estado italiano.

## Maquiavel e a História como Método

A história é aconchego para Maquiavel. Nos seus momentos de infortúnio, quando de seu exílio em San Casciano, ele aprende com os clássicos e esquece seus sofrimentos, como relata em carta a um amigo:

Chegando a noite, volto à minha casa e entro no meu gabinete de trabalho. Tiro as minhas roupas cobertas de sujeira e pó e visto as minhas vestes dignas das cortes reais e pontifícias. Assim, convenientemente trajado, visito as cortes principescas dos gregos e romanos antigos. Sou afetuosamente recebido por eles e me nutro do único alimento a mim apropriado e para o qual nasci. Não me acanho ao falar-lhes e pergunto das razões de suas ações; e eles com toda sua humanidade, me respondem. Então, durante 4 horas não sinto sofrimentos, esqueço todos os desgostos, não me lembro da pobreza e nem a morte me atemoriza /.../. (Carta a F. Vettori, de 10/12/1513. In: WEFFORT, 1989, p. 16)

É na história que Maquiavel orienta o governante a buscar as lições, aprendendo com as ações e os propósitos dos grandes homens. Maquiavel está exatamente no centro de um “turbilhão” de novas ideias que estão surgindo, numa fase de transição entre o antigo e o novo, num reavaliar dos projetos políticos e ao mesmo tempo numa tentativa de manutenção. Estão surgindo os Estados e a monarquia está perdendo sua legitimação pela tradição de sangue ou linhagem para fundar-se nas capacidades pessoais do governante. De sua prática, portanto, e do convívio com os clássicos é que nasceram os textos de Maquiavel (WEFFORT, 1989, p. 16).

Maquiavel propõe ao príncipe a observância do passado, que apresenta os modelos de heróis, a realidade humana e os meios para que o príncipe chegue ao poder e o mantenha. Eis sua orientação:

*A fim de exercitar o espírito, o príncipe deve estudar a história e as ações dos grandes homens; ver como se conduziram na guerra, examinar as razões de suas vitórias e derrotas, para imitar as primeiras e evitar as últimas. Acima de tudo, deve agir como alguns grandes homens do passado ao seguir um modelo que tenha sido muito elogiado e glorificado, ter sempre em mente seus gestos e ações. Assim se diz que fez Alexandre, o Grande, com relação a Aquiles, César a Alexandre e Cipião a Ciro. Quem ler a biografia de Ciro, escrita por Xenofonte, verá que a glória de Cipião deve-se ao fato de ter imitado Ciro, repetindo suas qualidades de homem casto, afável, humanitário e liberal. (MAQUIAVEL, 2005, p. 95)* O objetivo é mostrar como as coisas são e o que se deve fazer com elas para se conseguir o que quer, lições estas que são encontradas nos antigos. Enquanto a religião exige um telos, um fim a ser atingido, uma recompensa, na concepção maquiaveliana o que existe

é uma condição cíclica, onde as experiências do passado se repetem e os homens trilham quase sempre o mesmo caminho. É da natureza humana. Como numa sequência interminável, “a ordem sucede à desordem e esta, por sua vez, clama por uma nova ordem. Como, no entanto, é impossível extinguir as paixões e os instintos humanos, o ciclo se repete.” (WEFFORT, 1989, p. 20) O tempo vai e volta e, no presente repetem-se as lições do passado. Quem for bom observador verá que as coisas já ocorreram de outra forma, mas com o mesmo sentido.

O método maquiaveliano apoia-se na história e tem seus fundamentos em Políbio, historiador romano. Podemos constatar isto no fragmento do próprio Políbio, apresentado por Pinsky:

É próprio da história conhecer primeiramente a veracidade dos acontecimentos que efetivamente ocorreram e, em segundo lugar, descobrir a causa pela qual as palavras ou atos resultam, finalmente em fracasso ou sucesso. Com efeito, um simples relato pode ser correto sem ter nenhuma utilidade; acrescentes-lhe em compensação, a exposição da causa, e a prática da história torna-se fecunda. Buscando as analogias para aplicá-las a nossos problemas atuais, encontramos meios e indicações para prever o futuro: o passado nos protege, bem como nos fornece um modelo, permitindo-nos realizar nossas empresas sempre mais confiantes. (POLÍBIO, in: PINSKY, 1988, p. 145)

A semelhança com a perspectiva maquiaveliana é inevitável. Políbio já ensinava “que não há escola mais autêntica, nem exercício melhor para as questões políticas que as lições da história. Nada nos ensina poder suportar dignamente as vicissitudes do acaso mais seguramente que a recordação das desgraças de outrem!” (POLÍBIO, in: PINSKY, 1988, p. 145) E por isso Maquiavel está dando orientações ao Príncipe a partir do olhar histórico, da história dos romanos e da surpreendente capacidade destes de dominar e manter o poder, como já atestava Políbio:

*Nesse sentido, seria perfeitamente inconveniente repetir o que já foi expresso, e bem, por muitos outros; no meu caso sobretudo, onde as novidades dos fatos que nos propomos relatar será mais do que suficiente para atrair e provocar todo mundo a ler minha obra, tanto jovens como velhos. (...) Por outro lado, poderia existir homens tão loucamente curiosos a respeito de outra disciplina a ponto de não sacrificar tudo em prol desse gênero de informação histórica? (POLÍBIO, in: PINSKY, 1988, p. 145)*

Não observar a história seria uma falta do governante. É uma questão de prudência. Ao observar os antigos, ele aprenderá com os erros do passado e evitará cometê-los no presente. Por outro lado, deverá apropriar-se do que foi efetivo politicamente para que

os grandes homens ou povos se mantivessem no poder por tanto tempo, como no caso do Império Romano. Para Maquiavel,

*(...) são esses os métodos que deve seguir um príncipe prudente, nunca permanecendo ocioso em tempos de paz, mas ao contrário, capitalizando experiência, de modo que qualquer mudança da sorte o encontre sempre preparado para resistir aos golpes da adversidade, impondo-se a ela. (MAQUIAVEL, 2005, p. 95)*

Maquiavel apresenta-se tão atual quanto no momento em que escreve *O Príncipe*. Dentro desta atualidade do pensamento maquiaveliano, e agora podemos afirmar não maquiavélico, não validamos uma política despreocupada com valores, mas propõe-se uma política que seja efetiva, que resolva os problemas e construa valores práticos. Não é validada a esperteza sem sentido algum e nem tampouco a bondade sem coerência e domínio de poder do governante. Não basta um governante honesto, com uma excelente proposta política, mas que escolhe mal seus ministros e assessores. Neste sentido, tratar dos problemas políticos atuais à luz da leitura do pensamento de Maquiavel parece-nos uma indispensável contribuição para entendermos a política de forma mais real, ou seja, como ela é, como se faz, como se costura em conchavos e alianças. Menos iludidos, mais realistas, podemos perceber a importância da política e dos nossos políticos. Com certeza também poderemos agir de forma esclarecida quanto aos nossos direitos e deveres, principalmente no trato com o poder que delegamos aos nossos representantes.

### Compreensão

Em pequenos grupos discutir e responder as questões abaixo.

1. Que relação pode ser estabelecida entre a história recente dos regimes totalitários e a filosofia de Maquiavel?

---



---



---

2. Discuta afirmação “todo homem busca por natureza o poder”.

---



---



---

A partir das discussões e anotações realizadas cada grupo fará uma apresentação.

## Capítulo 06 - Política e violência

As teorias sobre o Estado constituem-se num legado histórico importante para a compreensão da violência. Max Weber foi um dos autores que refletiu sobre o processo de organização do Estado moderno e acentuou que se trata de uma instituição que detém uma autoridade sobre os cidadãos, bem como controla todas as ações que ocorrem em sua jurisdição ou em seu território. No espaço por ele controlado, como já citamos, o Estado detém o monopólio do uso da força, considerado legítimo na medida em que necessário para a manutenção da ordem e da segurança.

A proposição é polêmica, à medida que não há mecanismos de controle do uso da força e cabe distinguir, a cada ação, o uso legítimo da força e o abuso de poder. Isso é bastante complicado, porque quem decidirá sobre a intensidade da força e qual o momento de utilizá-la?

### Alguns são mais iguais que outros

Karl Marx na sua crítica à sociedade burguesa, salienta que em uma sociedade fundada na desigualdade econômica e social as garantias de liberdade e segurança do cidadão, que o Estado deve suprir, tornam-se, na maioria das vezes, apenas garantia da propriedade. Em *A Questão Judaica* Marx reflete sobre os conceitos de liberdade e igualdade gerados no bojo da Revolução Francesa de 1789, concluindo que tanto a existência quanto a defesa da propriedade privada no contexto das Constituições geradas no processo de revolução burguesa delimitam a vivência da liberdade e tornam a igualdade apenas um elemento formal que dissimula a desigualdade realmente existente, ou seja, a igualdade proposta pela burguesia e primeiramente a igualdade na troca é baseada no contrato de cidadãos livres e iguais, – é também a igualdade jurídica e a lei é igual para todos e todos são iguais; perante a lei. Sabe-se, hoje, que a igualdade jurídica – esconde, na verdade, a desigualdade dos indivíduos concretos.

*É a liberdade individual, com a sua aplicação, que forma a sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem seja, nos outros homens, não a realização, mas antes a limitação de sua liberdade. Proclama, antes de tudo o mais, o direito de usufruir e de dispor à sua vontade de seus bens, dos seus rendimentos, do fruto do seu trabalho e da sua indústria. Restam ainda os outros direitos do homem, a igualdade e a segurança. A palavra igualdade não tem aqui um significado político; é simplesmente a igualdade da liberdade acima definida: todos os homens são igualmente considerados como mônada fechada sobre si própria. A Constituição de 1795 determina o sentido desta igualdade. Art. 5: “A igualdade consiste no fato de a lei ser a mesma para todos, quer proteja, quer puna”. E quanto à segurança? (...) A segurança é a mais elevada noção social da*

*sociedade burguesa, a noção de polícia: a sociedade inteira só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, dos seus direitos e das suas propriedades (MARX, 1978. p. 38-39).*

Se pensarmos na sociedade brasileira, a perceberemos como uma sociedade autoritária e hierarquizada em que os direitos das pessoas não existem. Não existem para a elite, porque ela não precisa, pois tem privilégios – do latim *privilegium* = “lei especial”, vantagem concedida a alguém com exclusão de outros e contra o direito comum – está acima de qualquer direito. Não existe para a grande massa da população que é pobre, desempregada e despossuída, pois suas tentativas de consegui-los são sempre encaradas como caso de polícia e tratadas com o rigor do aparato repressor do Estado quase onipotente. (CHAUÍ,1986

*A extrema liberalidade com que é tratada a pequena elite corresponde à extrema repressão do povo, sobretudo quando os trabalhadores se organizam e lutam. Episódios recentes de nossa história revelam que nem mesmo a vida humana é encarada com alguma seriedade (BUFFA,2002, p. 28-9).*

“Esses 19 homens (membros do MST) foram assassinados na tarde de 17 de abril de 1996, em Eldorado dos Carajás, Pará. Seus algozes foram 155 policiais, divididos em dois grupos. O primeiro, saído de Paraupabas(...) era composto por 69 homens armados com 2 metralhadoras 9 mm, 1 revólver calibre 38, 10 revólveres calibre 32 e 38 fuzis calibre 7,62. Ocuparam uma das extremidades do Km 96 da Rodovia PA-150. A outra tropa veio de Marabá e tomou conta do outro lado da estrada. Seus 85 policiais militares estavam armados com 8 submetralhadoras 9 mm, 6 revólveres calibre 38, 1 revólver calibre 32, 28 fuzis calibre 7,62, 29 bastões e 14 escudos.” ([http:// www.dhnet.org.br](http://www.dhnet.org.br))

### Compreensão

Discuta, em grupo, as questões a seguir:

1. No Brasil, a lei é aplicada a todos de forma igual? Justifique a sua resposta.

---



---



---



---



---



---

2. Na avaliação do grupo, no fato apresentado – chacina de Eldorado dos Carajás –, a polícia cumpriu o seu papel? Por quê?

---



---



---



---



---



---

3. Qual foi o papel do Estado no episódio de Eldorado dos Carajás?

---



---



---



---



---



---

4. Quais são os princípios que fundamentam a luta dos trabalhadores sem terras no Brasil?

---



---



---



---



---



---

### Origens da Violência

A violência existe desde os tempos primordiais e assumiu novas formas à medida que o homem construiu as sociedades. Inicialmente foi entendida como agressividade instintiva, gerada pelo esforço do homem para sobreviver na natureza. A organização das primeiras comunidades e, principalmente, a organização de um modo de pensar coerente, que deu origem às culturas, gerou também a tentativa de um processo de controle da agressividade natural do homem.

É no período em que se instauram os Estados modernos que se coloca, de modo mais radical, a pergunta sobre o que é o poder político, sua origem, natureza e significado, pergunta que traz consigo a reflexão sobre a violência, já que ela poderá ser utilizada como estratégia para a conquista e manutenção do poder, como afirma Maquiavel, em *O Príncipe*.

Entre os séculos XVI e XVIII, alguns intelectuais, a partir de perspectivas diferentes, entre eles, Hobbes e Locke, afirmavam, basicamente, que tanto o Estado quanto a sociedade se organizaram a partir de pactos ou contratos firmados entre os indivíduos para

regulamentar o convívio social, superar as tensões e conflitos e instaurar a ordem política.

Durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. (...) porque assim como o mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real mas na conhecida disposição para tal durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. (HOBBS, T. *Leviatã*, p. 79-80.)

Para Hobbes os homens, em estado de natureza, são iguais quanto às faculdades do corpo (força) e do espírito (inteligência) e quanto às esperanças de atingir seus fins, podendo desejar todas as coisas. Os fins são, basicamente, a própria conservação e a sobrevivência, mas também podem ser apenas o deleite. Dominado por suas paixões, desconhecendo as intenções e desejos dos outros em relação a si próprio, o homem vive solitário, em guarda, pronto a defender-se ou a atacar; quando desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo, os homens se tornam inimigos e lutam entre si em defesa de seus interesses pessoais. Nessas circunstâncias, a melhor garantia contra a insegurança é antecipar-se às possíveis atitudes do outro, subjugando-o pela força e pela astúcia e ampliando, assim, o domínio sobre os outros, até conseguir a supremacia. Pode-se entender bem isto no ditado popular que diz “a melhor defesa é o ataque”. O que se tem, então, é um ambiente de tensão permanente: enquanto não se criam mecanismos capazes de conter a força e equilibrar os desejos, os homens se encontram predispostos à luta, na condição de guerra de todos os homens contra todos os homens. Um conflito que não consiste unicamente na batalha, no enfrentamento ostensivo, mas numa atitude, tendência ou disposição constante para a luta. Enquanto não houver garantias para a convivência o homem é o lobo do homem.

Hobbes acentua que, para evitar a destruição mútua e a situação de permanente insegurança e medo, os homens precisaram organizar-se em sociedade. Para tanto, renunciaram a seu direito a todas as coisas, à sua liberdade ilimitada, aceitando submeter-se a uma autoridade política. Na raiz do processo de formação social e política, portanto, estão a discórdia, o medo da morte, a desconfiança mútua, o desejo de paz e de uma vida confortável.

A reflexão política de Locke, escrita nos Dois Tratados sobre o Governo Civil, apresenta-se como uma teoria que justifica a existência da propriedade privada como um direito natural, que não pode ser violado. E a principal finalidade de se constituir um Estado e de se organizar um governo é a preservação da propriedade, da qual, o cidadão somente poderá ser alienado mediante adequada indenização no valor de mercado da região e sob a constatação legal da necessidade pública. Com o trabalho, o homem transforma a terra e dela se apropria, assim como de outros bens. Com o surgimento e ampliação das relações de troca e o advento do dinheiro, criam-se as condições de acumulação ilimitada de propriedade e de desigualdade entre os homens – os proprietários cidadãos de um lado e os não cidadãos de outro. A propriedade se transforma, dada a sua importância no pensamento liberal burguês, na garantia de afeição à coisa pública, pois o proprietário está interessado em sua boa gestão. Ou como registra a Enciclopédia: “Todo homem que possui no Estado é interessado no bem do Estado”.

A situação de risco e insegurança gerada pela falta de leis que estabeleçam o justo e o injusto e instaurem as condições para resolver as controvérsias causadas pela violação da propriedade leva os homens a se unirem. A instauração do Estado a partir do contrato social se faz com base no consentimento, para que o corpo político instituído exerça a função de garantir a vida, a liberdade e, principalmente, o direito natural à propriedade. As bases da teoria liberal estão assim colocadas.

## DO CONTRATO SOCIAL

*Jean-Jacques Rousseau constata a contradição que caracteriza a vida em sociedade para perguntar-se sobre a legitimidade da autoridade política.*

O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão.

*Se considerasse somente a força e o efeito que dela resulta, diria: “Quando um povo é obrigado a obedecer e o faz, age acertadamente; assim que pode sacudir esse jugo e o faz, age melhor ainda, porque, recuperando a liberdade pelo mesmo direito por que lhe arrebataram, ou tem ele o direito de retomá-la ou não o tinham de subtrai-la.” A ordem social, porém, é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções. Trata-se, pois, de saber que convenções são essas. (...)*

*Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no*

*estado de natureza sobrepõem, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria.*

*Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepôr a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar um concerto.*

*Essa soma de forças só pode nascer do concurso de muitos; sendo, porém, a força e a liberdade de cada indivíduo os instrumentos primordiais de sua conservação, como poderia ele empenhá-los sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si mesmo deve? Essa dificuldade, reconduzindo ao meu assunto, poderá ser enunciada como segue:*

*Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece. (ROUSSEAU, 1973, p. 28-29 e 37-38)*

## Compreensão

Releia os textos e responda as questões abaixo:

1. Quais são os motivos que levam a sociedade a elaborar o contrato que dá origem ao Estado segundo Rousseau? E segundo Hobbes?

---



---



---



---



---



---

2. Qual das teorias você acha mais adequada? Por quê?

---



---



---



---



---



---

3. Qual é o problema fundamental segundo Rousseau, cuja solução é o contrato social? Justifique a resposta.

---



---



---



---

basta lembrar seus escritos sobre Cesar Bórgia ou Castruccio Castracani

Na modernidade, a violência integra-se à natureza do poder na forma institucionalizada do Estado. Hegel acentuou o duplo movimento pelo qual a contradição move a história que, enquanto processo, constitui-se no esforço em superar ou mesmo eliminar a violência. No âmbito político, é no sentido de controlar a violência que o Estado e o direito atuam: se uma violência pode ser anulada com outra violência, a força exercida no contexto jurídico legitima-se. A questão posta por Hegel assume novas formas no pensamento moderno e a teoria de Marx, ainda entendendo a violência como motor da história, acentua que o caráter violento das relações políticas resulta de uma violência mais radical, que dá origem a muitas outras formas de violência na sociedade e caracteriza-se pela exploração do homem e sua transformação em mercadoria.

Amplia-se, assim, o significado da violência e novas dimensões do conceito integram-se às antigas: pode-se entender por violência, ao lado de guerras, de genocídios, de torturas, de intolerâncias raciais e culturais e outros meios utilizados nas fundações de novos Estados no curso da história, também a miséria, a humilhação, o desrespeito aos idosos – já que não produzem mais – e às crianças, a fome, as injustiças sociais e todas as ações que, na sociedade capitalista, retiram do homem a sua dignidade e o reduz à coisa. À medida que o homem deixa de ser considerado como homem e seu valor reduz-se ao valor da sua força de trabalho, as guerras também assumem novas dimensões e significados: na sociedade capitalista, não são as perdas humanas que contam, mas os interesses específicos da indústria bélica; o lucro econômico e a renovação tecnológica gerada no curso dos conflitos. Na sociedade capitalista a violência é parte integrante da estrutura social e delimita a vida dos indivíduos. O ato de destruição do outro em sua constituição física e moral determina os limites de sociabilidade nos quais se integra a violência em todos os sentidos.

Na perspectiva do marxismo, a violência implícita nas relações sociais e políticas, geradas a partir dos antagonismos de classes, de raiz econômica, só pode ser cancelada ou superada por meio da revolução. As classes trabalhadoras, organizadas em sindicatos, partidos e outras instituições, teriam o grande objetivo de romper com todas as formas de dominação e lançar as bases de uma nova ordem social e política.

A organização dos trabalhadores no curso da história do marxismo, mostra, precisamente, o significado da violência revolucionária e a sua necessidade ante uma situação social que tem a

## Relação entre Violência e Poder

Nesse contexto, a violência define-se como uma ação que destrói ou modifica projetos com o uso da força, isto é, a violência caracteriza-se pela aplicação de procedimentos ostensivos ou ocultos que visam assegurar, moderar ou coibir uma ação do indivíduo ou grupo social. No âmbito das relações de poder, a força explícita nega a possibilidade de expressão da vontade individual ou coletiva por meio da palavra e do diálogo, além de sufocar os conflitos latentes que fundam a política. A violência isola os indivíduos, dissolve os grupos, gera mecanismos de controle, contribui para concentrar o poder. Aqui, poderíamos lançar mão da conhecida expressão “dividir para governar.”

A instituição do Estado moderno veio acompanhada por reflexões profundas sobre a estrutura interna do poder. Maquiavel, foi um dos primeiros a refletir sobre o poder estruturado no conflito, a partir dos interesses opostos que se organizam na sociedade:

*Há em todos os governos duas fontes de oposição: os interesses do povo e os da classe aristocrática. Todas as leis para proteger a liberdade nascem da sua desunião ... (...) Não se pode de forma alguma acusar de desordem uma república que deu tantos exemplos de virtude, pois os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis e estas da desordem que quase todos condenam irrefletidamente. (MAQUIAVEL, 1982, p. 31)*

A partir de Maquiavel, a violência distingue-se do conflito, que está na raiz das relações de poder: a violência é entendida como o uso da força bruta, enquanto o conflito ou o dissenso, gerados pelo antagonismo de classes, são salutares na política e precisam ser reconhecidos por seus efeitos benéficos já que, do confronto e da desunião, nascem as boas leis. O bom governante é aquele que reconhece a realidade do conflito e busca o equilíbrio das forças em luta, organizando a ordem social e política.

No escrito de Maquiavel fica clara a diferença entre o dissenso, a partir do qual se produzem as leis, e a violência, caracterizada como a força que reprime e emudece. Enquanto o dissenso pressupõe o respeito às diferenças e, como tal, é o meio de expressão de novas ideias e de construção do espaço público, a força bruta anula o outro e se impõe como a única verdade. Maquiavel, porém, não descarta a violência como estratégia para a conquista e manutenção do poder,

violência inscrita em seu interior, como seu fundamento.

### Compreensão

Discuta, em grupo, as questões a seguir:

1. Os trabalhadores, organizados em sindicatos, partidos políticos e outras instituições, podem romper com as formas de dominação e lançar as bases de uma nova ordem social e política? Por quê?

---

---

---

---

---

---

---

---

2. Cite exemplos de instituições que buscam a melhoria das condições de vida dos trabalhadores.

---

---

---

---

---

---

---

---

3. Na sua escola, existe Grêmios estudantil? Você participa? Por quê?

---

---

---

---

---

---

---

---

### Desigualdade Social e Violência no Brasil

A história do nosso país deixa claro que a violência começou desde a nossa “descoberta”.

A terra conquistada, onde o morador nativo, denominado índio, foi logo de início assaltado, roubado, espezinhado e morto, viu-se, depois, transformada em cativo, com a entrada do negro africano escravizado.

As lutas prosseguiram: aos índios e lusos, seguem-se negros e senhores e, mais tarde, as lutas camponesas contra grileiros, latifundiários. Canudos, Contestado, Quilombos, esses são apenas alguns exemplos de movimentos sociais que tiveram representação política, que aparecem, na história oficial, como movimentos messiânicos, radicais, baderneiros e que, legalmente, foram exterminados e combatidos em nome de uma ordem e da segurança nacional.

Até mesmo a independência, a abolição dos escravos, as proclamações da república não trouxeram vantagens práticas aos trabalhadores.

Até hoje os projetos de reforma agrária permanecem quase sempre como projetos, cuja conquista efetiva ainda não se realizou. As lutas de classes, que se esboçaram desde o início do século XVIII, foram lutas isoladas, que ganharam significado maior somente no final do século XIX e início do século XX, e alcançaram apenas resultados práticos imediatos.

Mas, as vitórias, muitas das quais nos parecem, hoje, mínimas, eram grandiosas para a época e custaram, ao proletariado brasileiro, lágrimas e sangue. As elites, no Brasil, jamais cederam sem lutas. As menores reivindicações encontraram sempre, de parte das elites, reação muito superior à ação. Todos os meios foram utilizados para manter o operário, o camponês, o trabalhador em geral, este moderno escravo, tão torturado e angustiado quanto os negros nas senzalas.

Ao sentir a força crescente dos trabalhadores organizados, a burguesia tentara, a princípio, impedir sua unificação; em seguida, procurar pela força, por leis pré-fabricadas, pelas prisões em massa, pelo terror, anular movimentos operários em suas conquistas sociais, acabar com todas as liberdades, suspender os direitos constitucionais conquistados e estabelecer o lema: “ao proletariado só deveres - não direitos”.

A grande massa operária, aos poucos esclarecida, sentia que o inimigo residia na elite dirigente e no imperialismo. E percebia que as práticas democráticas no Brasil foram sempre contrárias à própria democracia. Os direitos e liberdades democráticas mais elementares eram sempre negados ao povo em geral.

Cada vez mais, com o passar do tempo, tem piorado a situação brasileira. Quase não há escolas de qualidade para os mais pobres, que se tornam analfabetos funcionais e, mais recentemente, analfabetos digitais; os hospitais, apesar do esforço sobre-humano dos médicos assalariados, são carentes de materiais mais indispensáveis. Isto sem falar da situação dos transportes, das riquezas minerais, da energia e do meio ambiente.

As riquezas cada vez mais se concentram nas mãos (ou nos bolsos...) de poucos, ao mesmo tempo em que os salários continuam sempre mínimos. A própria classe média brasileira tem sofrido com a concentração de renda. Em pesquisa recente, no Brasil, nos últimos vinte anos, mais de sete milhões de pessoas deixaram de ser classe média e passaram a aumentar o número dos que vivem na pobreza.

Os trabalhadores vivem o fantasma do desemprego, subalimentados, lutando para sobreviver, enfrentando todo o tipo de doenças profissionais. Eles são os heróis anônimos da história do Brasil.

*A imagem que nos foi transmitida do povo brasileiro como submisso, ignorante e fanático é uma construção recente das minorias dirigentes e de seus intelectuais. (...) É necessário se aproximar do povo comum, com um mínimo de realismo. Ele não pediu licença às elites para lutar por seus direitos e mostrar ser mais consciente, mais politizado e mais agressivo do que as minorias esclarecidas gostariam. (AQUINO (2003))*

Esse cenário é mais uma contradição que se soma a tantas outras com as quais vivemos diariamente, ou seja, aparentemente, todos os direitos dos trabalhadores surgiram da benevolência dos coronéis no passado, do populismo, do paternalismo, do estado de bem estar social ou da responsabilidade social de governos comprometidos com a causa do povo.

Aos que não são proprietários, cabe uma cidadania menor, de segunda ordem: enquanto cidadãos despossuídos têm direito à proteção de sua pessoa, de sua liberdade e de sua crença, porém não são qualificados para serem cidadãos participantes, ativos na sociedade. Justifica-se aqui, também, uma educação de menor qualidade para cidadão de segunda categoria, cuja essência é apenas aprender a ler, escrever, contar e rudimentos de ciências, para desempenhar uma função subalterna na sociedade.

Em Adam Smith, pensador do século XVIII, já encontramos a ideia que o Estado deve educar, com poucos gastos, a população em geral, pois um povo instruído e ordeiro obedece aos seus legítimos superiores e não é presa fácil de ilusões e superstições que dão origem a terríveis desordens. Educar os trabalhadores pobres tem por objetivo discipliná-los. Transformá-los em cidadãos de segunda categoria.

Os direitos garantidos pelos artigos da nossa constituição são resultados do sonho burguês do século XVIII. Vê as classes que não são dirigentes como cidadãos de segunda categoria, ou seja, têm direito à proteção de sua pessoa, de sua liberdade e de sua crença, porém não são qualificados para serem cidadãos participantes, ativos na sociedade.

Episódios recentes de nossa história nos dão prova que o interesse privado está acima do interesse público, revelando que nem mesmo a vida humana é levada a sério: basta citar o massacre de Carajás, no Pará, do Carandiru, em São Paulo e de Campo Largo, no Paraná. Diante disso tudo podemos fazer apenas um questionamento: “O que é mais justo: a

inviolabilidade da propriedade acima de qualquer custo ou a sociabilização da mesma?”

### Compreensão

1. Pesquise os movimentos de Canudos, Contestado e o Quilombos dos Palmares. Pelo que lutavam? Quais foram as consequências sofridas por esses grupos?

---



---



---



---



---



---

2. Pesquise o massacre de Carajás, no Pará, do Carandiru, em São Paulo e o Massacre de Campo Largo, no Paraná. Pelo que lutaram? Quais foram as consequências sofridas por esses grupos?

---



---



---



---



---



---

3. Compare os resultados das duas pesquisas. É possível identificar uma causa comum para a existência desses movimentos? Qual o papel do Estado em todos estes movimentos pesquisados? A quem o Estado defendeu?

---



---



---



---



---



---

### Direitos Sociais e Violência

Poderíamos, aqui, voltar aos direitos sociais que são garantias constitucionais: “o direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade”, (Art. 5º) e, ainda, direito à educação, saúde, trabalho, moradia, lazer, (Art. 6º). Ficaremos apenas com o exemplo da educação, questionada na sua qualidade, não alcançando, ainda, a todas as pessoas e estando seriamente comprometida devido à sua dependência em relação aos organismos internacionais de financiamento, cuja porcentagem de financiamento chegou a 85% pelos bancos internacionais, no caso do ensino médio.

Resolver o problema da desigualdade social no Brasil e tornar cidadão a todos os brasileiros, leva-nos a pensar na mudança das estruturas sociais que sustentam as desigualdades, uma vez que o nosso modelo de desenvolvimento econômico tem sua sustentação no enriquecimento de uma minoria e na miséria da maioria. Esta questão parece ser fundamental, como afirma Buffa:

*Poder-se-ia pensar que, se o Brasil ainda não concretizou os ideais burgueses de cidadania é porque aqui ainda não teria sido realizado a revolução burguesa, ou seja, o Brasil não seria um país capitalista. Essa hipótese é, no entanto, de difícil aceitação. O Brasil é um país capitalista, com uma indústria competitiva, inclusive internacionalmente. Só que a realização do capitalismo, aqui, não se dá nos mesmos termos em que ocorre na Europa. Aqui a realização do capital - que afinal é o sujeito do capitalismo - se faz às custas da marginalização da maioria dos brasileiros. Então fica a questão: como conseguir que, no limiar do século XXI, os brasileiros se transformem em cidadãos? (BUFFA, 2002, p. 29).*

**Compreensão**

Responda as questões a seguir:

1. Como conseguir que, no limiar do séc. XXI os brasileiros se transformem em cidadãos?

---

---

---

---

---

---

---

---

2. Os direitos individuais e sociais anunciados na nossa constituição, art. 5º e 6º, são, efetivamente, garantidos pelo Estado brasileiro a todos os cidadãos? Dê exemplos.

---

---

---

---

---

---

---

---

3. Pesquise exemplos de ações que auxiliaram ou garantiram os direitos dos trabalhadores em outros países.

---

---

---

---

---

---

---

---



---

---

4. Como construir uma estrutura democrática consolidada na formação política da sociedade civil para que possa criar mecanismos de controle para fazer frente ao poder ilimitado do Estado?

---

---

---

---

---

---

---

---

**Capítulo 06 - Democracia em questão**

Começamos com uma constatação: as sociedades com regimes democráticos são exceções na história da humanidade. Por mais que sejamos suficientemente tolerantes quanto ao conceito de democracia, é preciso reconhecer que da sua invenção, por volta do século V a.C. em Atenas, até o século XIX, é possível contar nos dedos os períodos e os lugares onde ela existiu.

Por outro lado, é necessário reconhecer que a partir do século XX a democracia propagou-se em escala mundial, e são vistos com muita estranheza os países com práticas políticas e regimes de governo não democráticos.

Em contrapartida, não se pode deixar de considerar um aspecto fundamental para a nossa investigação: o que entendemos e aceitamos como democracia hoje pouco tem a ver com a democracia inventada e praticada pelos atenienses da Antiguidade.

Nosso objetivo é examinar alguns aspectos que acreditamos ser essenciais nas principais concepções modernas e contemporâneas de democracia (concepção liberal; a crítica de Marx e a concepção republicana), assumindo como pressuposto o fato de que a concepção liberal é hegemônica em nossos dias.

Mas, por que o individualismo pode ser um problema para a constituição de uma sociedade democrática? Não seria, o individualismo, a grande marca da modernidade? Não seria pela via da absoluta autonomia do indivíduo que poderíamos alcançar a liberdade política?

Para responder estas questões, é necessário colocar a democracia contemporânea sob análise e, nesse exercício de pensamento, tornar possível a construção de outros sentidos que possam superar aqueles que o senso comum nos oferece de imediato, geralmente derivados da aceitação tácita de uma democracia meramente formal ou mesmo de uma

espécie de niilismo político, ambos caracterizados como sucedâneos fraudulentos do ideal democrático.

## Modernidade e Individualismo

A modernidade tem como um dos seus fundamentos, a criação do conceito e da própria experiência do individualismo. É na modernidade que, inusitadamente, o indivíduo começa a elaborar, de forma consciente, um projeto para a sua autonomia, fundamentado na razão e que passa a efetivar-se não apenas no plano das ideias, mas também das realizações concretas.

Não é possível compreender a política, o Estado e a ideia de cidadania moderna sem considerar o projeto burguês da autonomia do indivíduo.

A racionalidade nascida no final do século XVII, se estendeu pelos domínios da filosofia, da arte, das ciências, da tecnologia e da indústria, desenvolvendo um imaginário e uma realidade na qual indivíduo se apresenta como capaz, pelo direito natural, de constituir a humanidade por meio do trabalho. Esse trabalho foi vinculado pelos ideólogos burgueses à conquista da propriedade privada e está na base do capitalismo moderno.

É este o panorama da criação da ideia de liberdade individual moderna, sobre o qual se edifica a ideia liberal de democracia e cidadania.

Vejamos como o filósofo brasileiro Gerd Bornheim analisa a relação entre a modernidade e o individualismo:

*Portanto, o individualismo, construído com uma lucidez inusitada, se configura como ponto de partida das modernas revoluções. Acontece que esse mesmo individualismo desencadearia também o drama maior da modernidade. Realmente a soberania do indivíduo começa a tropeçar de imediato com suas próprias fronteiras. A questão que logo se coloca está toda nesta pergunta: se a autoafirmação do indivíduo se torna tão soberana quanto autônoma, cabe perguntar pelos limites dessa nova situação; até que ponto se faz de fato tolerável essa expansão do indivíduo, que até passa a equacionar a si próprio simplesmente em termos de universo: o homem – quer se garantir agora – reflete em seu próprio corpo as proporções do cosmo. Entrementes, ocorre, por aí, que se marginaliza esse outro problema não menos essencial: se há uma matemática proporção entre o cosmo e o indivíduo, qual seria a proporção entre esse mesmo cosmo e a sociedade que congrega indivíduos? Cabe dizer, pois, que o individualismo termina por desentender-se no tema maior de suas próprias limitações. Como consegue o indivíduo, finalmente alçado à sua própria excelência, fazer de si mesmo uma realidade social? E esta*

*pergunta configura as bases que perpassam todas as crises sociais dos tempos modernos. (BORNHEIM, 2003. p.213)*

## Compressão

Segundo Gerd Bornheim, o individualismo desencadearia o drama maior da modernidade. Qual seria esse drama?

---

---

---

---

---

---

---

---

Na sequência, apresentaremos e discutiremos diferentes concepções de política e democracia.

## A Concepção Liberal de Política

O liberalismo é uma corrente que tem sua aparição efetiva no cenário do pensamento político por volta do século XIX, ainda que existam traços das suas teses fundamentais antes desse período. O liberalismo é definido como um projeto que busca conceber e justificar o Estado de forma leiga (não religiosa), que defende as limitações dos poderes dos governos, visando a proteção dos direitos dos membros da sociedade. Outra característica forte do liberalismo, e para alguns autores a mais determinante, é que ele constitui “pura e simplesmente a expressão segundo a qual o poder do Estado deve ser sistematicamente limitado”. (PETTIT, 2003) De acordo com este último sentido, os liberais afirmam que a verdadeira liberdade depende da menor interferência possível do Estado e das leis. Essa concepção ficou conhecida como liberdade negativa, ou seja, só há liberdade na ausência de interferência.

## John Locke e Adam Smith: A Propriedade Privada como Fundamento da Liberdade

Locke é um dos precursores do liberalismo e compreende a propriedade privada como um direito natural do homem, assim como o direito à vida e à própria liberdade. Ele estabelece um vínculo entre a liberdade, a propriedade privada e o trabalho. Para que a liberdade e a vida sejam preservadas, é necessária a produção de bens, os quais são conquistados pelo trabalho.

A lógica da explicação da propriedade privada é a seguinte: Se Deus criou o mundo pelo seu trabalho, este mundo lhe pertence. Ora, o homem, criado à semelhança de Deus, também trabalha e, pelo trabalho, naturalmente conquista sua propriedade. Locke, portanto, nega qualquer intervenção pública no sentido de busca da igualdade de direitos sociais.

*Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa. A este ninguém tem direito algum além dele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura- a ele com seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando- a em sua propriedade. Sendo por ele retirada do estado comum em que a natureza a deixou, a ela agregou, com esse trabalho, algo que a exclui do direito comum dos demais homens. Por ser esse trabalho propriedade inquestionável do trabalhador, homem nenhum além dele pode ter direito àquilo que a esse trabalho foi agregado, pelo menos enquanto houver bastante e de igual qualidade deixada em comum para os demais. (LOCKE, Dois Tratados sobre Governo. p. 407- 409)*

Ainda na linha interpretativa do individualismo, o economista escocês Adam Smith, reconhecidamente um dos nomes mais importantes do liberalismo econômico clássico, cujo pensamento se apresenta como uma tentativa de articulação entre a teoria e a prática, defende que as instituições sociais são resultantes das ações humanas decorrentes de interesses individuais e não de uma ética do interesse comum.

Smith defende a liberdade irrestrita do comércio, como fator de desenvolvimento e de geração de riqueza das nações e, para tal, não deveria haver qualquer intervenção do Estado. O que Smith propõe é a emancipação da economia em relação às demais esferas da sociedade, sobretudo a política. A economia se torna dimensão de referência da realidade, a qual as demais dimensões estariam subordinadas e, na condição de fundamento da prosperidade e das transformações, livre do controle do Estado – *laissez faire* –, se autorregularia através das dinâmicas próprias do seu funcionamento. O controle se exerce basicamente pelo sistema de livre concorrência e pela lei da oferta e da procura, denominada “a mão invisível” do mercado.

A defesa da não interferência do Estado na economia, a divisão social do trabalho e a mecanização da indústria, principais elementos do liberalismo econômico, são, em larga medida os responsáveis pelo desenvolvimento econômico de países e das classes proprietárias da Europa ocidental a partir do século XIX. Porém, em nome de algumas liberdades particularizadas, o liberalismo econômico gerou contradições sociais, níveis de miséria e exploração humana sem precedentes. Mas, questões nucleares referentes à relação entre o capital e o trabalho quase sempre foram evitadas ou tangenciadas e mitificadas pelo pensamento liberal, do jus naturalismo e da moralidade cristã de Locke ao racionalismo mercadológico de Smith e de Ricardo.

## **Benjamin Constant: Duas Concepções de Liberdade**

O pensador e político franco-suíço, Benjamin Constant captou e demonstrou com perspicácia a essência da modernidade, no que se refere à política, às relações entre o indivíduo e seus interesses particulares e suas relações com a sociedade.

O desenvolvimento da subjetividade moderna representou avanços e conquistas importantes não vivenciados pelos gregos e romanos da Antiguidade Clássica, e isso Constant compreendeu muito bem, sobretudo quando buscou demonstrar que o sistema representativo garantia níveis de controle do povo com relação ao governo, sem com isso demandar excessivamente a sociedade, retirando dela a sua liberdade individual. Para Constant, “os povos antigos não podiam nem sentir a necessidade nem apreciar as vantagens desse sistema. A organização social desses povos os levava a desejar uma liberdade bem diferente da que este sistema nos assegura”. (CONSTANT, *De la liberte chez les modernes*. p. 495.)

Se gregos e romanos, por caminhos distintos inventaram a esfera pública e conseguiram torná-la em maior ou menor escala um bem participável, no âmbito da vida privada o despotismo continuou sendo a forma de poder determinante em ambas culturas. Preservadas as diferenças, é possível dizer que, tanto para os gregos como para os romanos, a liberdade correspondia à participação na vida pública e à vida no domínio privado, fosse doméstica ou relacionada às atividades econômicas, estava necessariamente subordinada à vida política. Em contrapartida, a marca da liberdade moderna se configura, segundo Constant, enquanto exercício de prerrogativas privadas.

Vamos apresentar as duas concepções clássicas de liberdade nas palavras de Benjamin Constant:

### **Liberdade dos antigos:**

Consistia em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados; em fazê-los comparecer diante de todo um povo, em acusá-los de delitos, em condená-los ou em absolvê-los; mas, ao mesmo tempo em que consistia nisso o que os antigos chamavam liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo. Não encontrareis entre eles quase nenhum dos privilégios que vemos fazer parte da liberdade entre os modernos. Todas as ações privadas estão sujeitas a severa vigilância.

## Liberdade dos modernos:

É para cada um o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir, sem necessitar de permissão e sem ter que prestar conta de seus motivos ou de seus passos. É para cada um o direito de reunir-se a outros indivíduos, seja para discutir sobre seus interesses, seja para professar o culto que ele e seus associados preferem, seja simplesmente para preencher seus dias e suas horas de maneira mais condizente com suas inclinações, com suas fantasias. Enfim, é o direito, para cada um, de influir sobre a administração do governo, seja pela nomeação de todos ou de certos funcionários, seja por representações, petições, reivindicações, às quais a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração. (CONSTANT, *De la liberte chez lês modernes*. p. 495.)

## A Representação Política

Constant embora preocupado com a ameaça que representava o individualismo moderno, pretendia provar que a experiência política ateniense era inatingível e mesmo indesejável, em função da abolição do modelo escravagista e do desenvolvimento do capitalismo que demanda o envolvimento do homem moderno nas tarefas cotidianas da produção. Outro aspecto fundamental que afastaria o homem moderno do ideal grego de participação direta na esfera pública teria sido a descoberta da subjetividade e da crescente valorização dos interesses privados. Sem tempo e não tendo escolhido a participação na esfera pública como seu interesse principal, porém muito preocupado em garantir a não-interferência do Estado na esfera privada, o homem moderno, segundo Constant, teria no sistema parlamentar representativo uma solução para o seu dilema.

Subordinando a liberdade política à liberdade individual, Constant reduz a política a um instrumento externo à sociedade, cujo controle se exerceria através da representação política. Dessa maneira ele afirma poder evitar dois perigos. O primeiro referente à liberdade antiga, quando os cidadãos na tentativa de garantir a soberania da sociedade através da plena participação acabavam, segundo ele, por deixar de lado os direitos e garantias individuais. O segundo perigo diz respeito à liberdade moderna, na qual os indivíduos absorvidos pelo desejo da independência privada acabam por renunciar ao direito à participação no poder político.

*Essa liberdade necessita de uma organização diferente da que poderia convir à liberdade antiga. Nesta, quanto mais tempo e forças o homem consagrava ao exercício de seus direitos políticos, mais ele se considerava livre; na espécie de liberdade a qual somos suscetíveis, quanto mais o exercício de nossos direitos políticos nos deixar tempo para nossos interesses privados, mais a liberdade nos será preciosa. Daí vem, Senhores, a necessidade do sistema representativo. O sistema representativo não é mais que uma organização com a ajuda da qual a nação confia a alguns indivíduos o que ela não pode ou não quer fazer. Os pobres fazem, eles mesmos seus negócios, os homens ricos contratam administradores. É a história das nações antigas e das nações modernas. O sistema representativo é uma procuração dada a um certo número de homens pela massa do povo que deseja ter seus interesses defendidos e não tem, no entanto, tempo para defendê-los sozinho. Mas, salvo se forem insensatos, os homens ricos que têm administradores examinam, com atenção e severidade, se esses administradores cumprem seu dever, se não são negligentes, corruptos ou incapazes; e, para julgar a gestão de seus mandatários, os constituintes que são prudentes mantêm-se a par dos negócios cuja administração lhes confiam. Assim também os povos que, para desfrutar da liberdade que lhes é útil, decorrem ao sistema representativo, devem exercer uma vigilância ativa e constante sobre os seus representantes e reservar-se o direito de, em momentos que não sejam demasiado distanciados, afastá-los, caso tenham traído suas promessas, assim como o de revogar os poderes dos quais eles tenham eventualmente abusado.* (CONSTANT, *De la liberte chez lês modernes*. p. 511-512.)

## Compreensão

Discuta com seus colegas as vantagens e desvantagens da representação política apresentada por Constant. Não se esqueça de anotar por escrito as ideias surgidas no debate. As regras para a realização do debate encontram-se na apresentação deste livro.

---



---



---



---



---



---



---

Montesquieu, em *O espírito das leis*, tenta demonstrar que regimes políticos como a democracia grega e a *res publica* romana, vão contra a natureza individualista humana e, portanto, somente através de um processo de educação cívica intensiva e contínua é que poderiam se tornar viáveis. Em contrapartida, ele sustenta que o homem moderno não estaria disposto

a pagar esse preço para conquistar a liberdade política e por isso a monarquia constitucional seria a solução mais plausível, uma vez que não exige a virtude e tampouco a participação dos súditos na construção da esfera pública, mas limita os poderes do rei. < Montesquieu

### John Stuart Mill: um liberal que dialogava com o socialismo

Entre os liberais do século XIX, John Stuart Mill talvez tenha sido o único disposto a reconhecer e superar os limites do individualismo e do utilitarismo. Mill apresenta características libertárias em sua concepção de sociedade, particularmente em sua crítica da tirania e das desigualdades, e não apenas no que se refere às desigualdades sociais, mas também quanto às desigualdades políticas, na defesa do sufrágio universal contra o voto censitário, no apoio ao cooperativismo, além de ter sido um dos pioneiros na defesa da emancipação da mulher.

Sabe-se que Mill leu autores socialistas ingleses, como Owen e franceses como Fourier, Blanc e Saint-Simon e esteve aberto ao diálogo com as correntes que se opunham ao liberalismo e reivindicavam direitos sociais. No entanto, manteve-se fiel à defesa das liberdades individuais e ao princípio liberal da liberdade negativa, expresso na introdução de *Sobre a liberdade*.

### O Utilitarismo de Mill

O liberalismo de John Stuart Mill tem no seu fundamento a moral utilitarista, para a qual a busca da felicidade está ligada à realização de formas elevadas de prazer – necessidades, desejos e interesses, e que não se reduz, portanto, às formas de prazer imanentes à vida animal. Para o utilitarismo, uma ação moral é considerada correta e útil se proporciona felicidade e incorreta e inútil se, pela ausência de prazer, ocasiona a infelicidade.

Interessa-nos aqui, a forma como Mill equaciona seu utilitarismo individualista com a questão da sociabilidade necessária, que é para ele a referência mais importante para os níveis de felicidade individual.

Considerando que a felicidade individual está relacionada à sociabilidade, à justiça, enquanto criação e proteção de direitos, ela configura-se, para Mill, na mais importante das virtudes e, para que ela se realize, é fundamental que haja igualdade, desde que essa se demonstre útil para a vida em sociedade. A esse respeito, Mill considera que:

Todas as pessoas têm direito à igualdade de tratamento, a menos que alguma conveniência social reconhecida exija o contrário. Daí se segue que todas as desigualdades sociais, que tenham deixado de se

considerar convenientes, assumam daqui por diante o caráter, não de mera inconveniência, mas de injustiça, e se mostrem tão tirânicas que as pessoas cheguem a se perguntar como foi possível algum dia suportá-las. (MILL, J.S. A liberdade. p. 275)

### Compreensão

Como é possível conciliar os desejos legítimos de liberdade individual e os interesses particulares com a necessidade de instituições políticas que objetivam organizar a vida em sociedade e atender a interesses comuns? Não se esqueça de anotar por escrito as ideias surgidas no debate.

---



---



---



---



---

Na sequência desta nossa investigação acerca dos possíveis sentidos da vida política e das possibilidades da democracia moderna e contemporânea vamos experimentar como a Literatura pode tratar de um tema como a política.

O filósofo francês Claude Lefort escreve que no decorrer das suas leituras, foi se dando conta da existência de uma proximidade entre a literatura e filosofia política. Ele diz que a experiência da vida política pode ser captada pelo movimento do pensamento como também pelo movimento da escrita.

*Indo diretamente ao ponto: o romancista recusa o caminho da argumentação;*

*o autor de uma obra política recusa o caminho da ficção. Todavia, é um fato que a primeira pode pôr nosso pensamento em alerta, ao passo que a segunda pode suscitar em nós uma perturbação.*

(...)

*Tão logo lemos uma obra singular, somos arrastados para uma aventura que nos faz esquecer os quadros fixados pela ciência política e pela história da filosofia política – aventura sempre rica em novas surpresas. Aliás, por pouco que nos reportemos a um texto, após acreditar tê-lo enfim compreendido, descobrimos com frequência, na segunda ou terceira leitura, que estivemos cegos ao que, no entanto, estava sob nossos olhos. Ora, a experiência da leitura ensina que as ideias não se separam da linguagem e que é sempre por um processo de incorporação da escrita do outro que ganhamos o poder de pensar o que ele mesmo busca pensar. (LEFORT, 1999. p. 09, 10)*

O argumento de Lefort é instigante, impele-nos à reflexão e à tentativa da demonstração da sua verdade. Escolhemos assim, o *Ensaio sobre a cegueira*,

do escritor português José Saramago, para provocar as nossas concepções políticas pela via da ficção, e talvez pela proximidade e complementaridade entre literatura e filosofia política, aprimorarmos nosso pensamento.

Saramago descreve a situação de uma cidade que se defronta, inesperadamente, com um surto epidêmico de cegueira que em pouco tempo tomaria conta de toda a população. Tal contingência obrigaria essa sociedade a aprender a viver e a conviver sob regras muito diferentes daquelas às quais estavam habituados.

*O sinal verde acendeu-se enfim, bruscamente os carros arrancaram, mas logo se notou que não tinham arrancado todos por igual. O primeiro da fila está meio parado, deve haver ali um problema mecânico qualquer, o acelerador solto, a alavanca da caixa de velocidades que se encravou, ou uma avaria no sistema hidráulico, blocagem dos travões, falha no circuito elétrico, se é que não lhe acabou simplesmente a gasolina, não seria a primeira vez que se dava o caso. O novo ajuntamento de peões que está a formar-se nos passeios vê o condutor do automóvel imobilizado a esbracejar por trás do para-brisas, enquanto os carros atrás dele buzina frenéticos. Alguns condutores já saltaram para a rua, dispostos a empurrar o automóvel empanado para onde não fique a estorvar o trânsito, batem furiosamente nos vidros fechados, o homem que está lá dentro virar a cabeça para eles, a um lado, a outro, vê-se que grita qualquer coisa, pelos movimentos da boca percebesse que repete uma palavra, uma não, duas, assim é realmente, consoante se vai ficar a saber quando alguém, enfim, conseguir abrir uma porta, Estou cego. (SARAMAGO, 1998. p.11-12)*

O romance segue descrevendo outras situações de cegueira até que se percebe e reconhece tratar-se, como já dissemos, de uma epidemia. O governo, visando proteger a parte “sã”, determina o regime de quarentena.

Nesse instante ouviu-se uma voz forte e seca, de alguém, pelo tom, habituado a dar ordens. Vinha de um altifalante fixado por cima da porta por onde tinham entrado. A palavra Atenção foi pronunciada três vezes, depois a voz começou. O Governo lamenta ter sido forçado a exercer energicamente o que considera ser seu direito e dever, proteger por todos os meios as populações na crise que estamos a atravessar, quando parece verificar-se algo de semelhante a um surto epidêmico de cegueira, provisoriamente designado por mal branco, e desejaria poder contar com o civismo e a colaboração de todos os cidadãos para estancar a propagação do contágio, supondo que de um contágio se trata, supondo que não estaremos apenas perante uma série

de coincidências por enquanto inexplicáveis. (Ibid., p. 49-50).

Uma população de cegos, confinada, ou abandonada em total isolamento num manicômio desativado, com a incumbência de organizar-se para sobreviver.

O que seria de uma sociedade que ao perceber-se cega, tomasse consciência de que está presa ao *vício da ocularidade* (expressão do filósofo francês Gaston Bachelard), porque já se entregara cegamente ao imediatismo e ao automatismo das imagens, que se permitirá levar para longe das mediações promovidas pelo pensar crítico? O que poderia fazer essa sociedade imagética sem a visão?

Uma multidão de cegos, que pouco tem em comum, exceto o fato de estarem cegos e viverem juntos, como se organizaria? Em que princípios se fundamentaria? Quais seriam os seus objetivos comuns? O que poderia fazer uma sociedade que sempre apostou no individualismo como forma de organização da sociedade?

*(...)Um governo, disse a mulher, Uma organização, o corpo também é um sistema organizado, está vivo enquanto se mantém organizado, e a morte não é mais do que o efeito de uma desorganização. E como poderá uma sociedade de cegos organizar-se para que viva, organizando-se, organizar-se já é, de uma certa maneira, começar a ter olhos. (Ibid., p. 281-282)*

A cidade cega da ficção de Saramago, vive o drama de uma cegueira ética e política, um drama que não é, de forma alguma, estranho às nossas realidades.

*Por que foi que cegamos, Não sei, talvez um dia se chegue a conhecer a razão, Queres que te diga o que penso, Diz, Penso que não cegamos, penso que estamos cegos, Cegos que veem, cegos que, vendo, não veem.*

É sobre essa cegueira que nos atinge enquanto indivíduos, que atinge e contamina nossas relações intersubjetivas, éticas e políticas, que pretendemos continuar tratando. Só que agora, retomando a perspectiva da filosofia política.

### **A Crítica de Marx ao Liberalismo**

Karl Marx (1818-1883), nos seus famosos escritos da juventude argumenta que a sociedade moderna, sob o domínio das forças cegas da religião, da economia e da política, move-se pela roda da fortuna, ao sabor do acaso e não pela intervenção virtuosa, que deveria ser o atributo maior do homem político. Esse processo faz parte da alienação do homem em relação a si mesmo, em relação ao seu trabalho e através dele, bem como em relação à vida política.

Para o jovem Marx, o capitalismo, sendo uma doutrina da defesa dos interesses particulares e do

individualismo egoísta, em detrimento dos interesses públicos, será visto como uma constante ameaça à dignidade humana.

O Estado de direito burguês, na medida em que representa apenas os interesses de uma parcela da população, exercendo uma ação policial de controle sobre as demais classes da sociedade, é contra o bem comum, é uma ameaça às liberdades democráticas.

O jovem Marx, dos primeiros escritos, entende que a verdadeira democracia só poderia nascer sobre os escombros desse Estado que não está a serviço do bem comum. Assim, se o individualismo egoísta é o espaço consagrado à fortuna, ao deixar fazer, à mão invisível do mercado, a virtude política proporcionada por uma democracia radical seria seu único antídoto.

Ainda na juventude Marx defenderá que a reintegração do homem a si mesmo se daria através de um processo de superação que implicaria na abolição da propriedade privada e na instalação do comunismo.

### Sobre Marx e o Marxismo

Marx, ao perceber que já contava com alguns seguidores de tendências dogmáticas, que começavam a cristalizar e divinizar o seu pensamento e fazer da sua filosofia uma espécie de religião, portanto, pouco afeitos à dialética, ironizou ao seu melhor estilo, que se aquelas pessoas eram marxistas, então ele próprio não era marxista.

Mas afinal, o que é o marxismo? É comum observarmos utilizações indiscriminadas do termo marxismo, de forma que tais utilizações, intencionais ou não, edificantes ou pejorativas, acabam tornando-se fontes de preconceitos, mitos e confusões que criam dificuldades adicionais e comprometedoras no estudo da obra de Marx. Contra esse contexto, o filósofo francês Michel Henry escreveu, com ironia, sobre a necessidade de uma leitura revolucionária de Marx, no sentido da superação da ignorância de sua obra e em busca de realidades perdidas, chegando a afirmar que “o marxismo é o conjunto dos contrassensos sobre Marx” (HENRY, M. 1976, p. 9).

Para evitarmos confusões acerca do termo **marxismo**, vamos compreender um pouco da sua amplitude e complexidade:

Entendeu-se por “marxismo”:

O pensamento de Marx, seja tomado em seu conjunto, ou sob o aspecto de sua evolução total, ou visando principalmente alguma de suas “fases”. Este pensamento inclui um método, uma série de pressupostos, um conjunto de ideias de tipos muito diversos e numerosas regras de aplicação, tanto teóricas como práticas;

(II) Um grupo de doutrinas filosóficas, sociais, econômicas, políticas, etc. fundadas numa interpretação do marxismo e tendendo à sua sistematização. Este grupo de doutrinas tomou forma definida em Engels e foi transformado por Lênin, dando origem mais tarde ao chamado “marxismo ortodoxo”;

(III) Uma variadíssima série de interpretações, procedentes de diversas épocas e formadas segundo tradições, temperamentos, circunstâncias históricas distintos etc. Podem ser incluídas neste item as interpretações de Marx que não se cristalizaram na forma mais ou menos monolítica que o marxismo adotou depois de Lênin na União Soviética; as interpretações de Marx que proliferaram uma vez rompido o marxismo ortodoxo antes citado; as que receberam o nome de “marxismo ocidental”; a prática do marxismo no pensamento de Mao-Tsé-Tung; as tentativas de revivificarão do marxismo com base no retorno às fontes etc. Em alguns casos foram denominados “marxismo” os métodos, doutrinas e ideais políticos adotados em vários países e por numerosos grupos na época da luta contra o imperialismo e o colonialismo, tendo-se inclusive dado o nome de “marxismo” a todo programa político revolucionário. Evidentemente, recorreu-se ao marxismo de modo tão indiscriminado que com frequência o termo ‘marxismo’ perdeu seu significado. Entretanto, não há dúvida de que o marxismo é um rio caudaloso, ao mesmo tempo ideológico e prático, capaz de diversificar-se de forma considerável e de suscitar constantes renascimentos e reaverificações.

### Marx e a Emancipação Humana

Considerando as formas de alienação e dominação religiosa, política e econômica, pode-se dizer que a questão nuclear da filosofia política de Marx é a emancipação humana e que a consolidação dessa matriz do seu pensamento se dá através de uma novidade – a exigência de que tal busca aconteça, concomitantemente, no plano das criações conceituais e da ação política transformadora.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx expressa com clareza a sua ideia de que a emancipação humana se daria pelo reencontro do homem com ele mesmo. A superação da alienação passa, necessariamente, pelo rompimento dos elos de dominação do sistema capitalista, da propriedade privada e pela instalação do comunismo. “O comunismo é a supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*) humano, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência humana pelo e para o homem”. (MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. p.105)

A questão de Marx é que a alienação produzida pela propriedade privada na ideologia e nas formas de dominação do capitalismo separa o homem, enquanto indivíduo, da sua condição e consciência genérica e, portanto, da sua capacidade de construir uma vida política. Ora, sem a ação política, a liberdade individual torna-se uma impossibilidade ou, no máximo, toma a forma de uma ilusão.

A emancipação só pode ser concebida em termos da conquista da igualdade. Nesse sentido, a liberdade política significa poder político do povo, em sua oposição ao poder do Estado de direito burguês.

Marx faz a crítica ao Estado, sobretudo no que se refere ao formalismo jurídico. A igualdade é garantida na lei, mas a lei não se efetiva na prática. A objeção de Marx é que esse formalismo estatal que se apresenta, aliás, como meio de emancipação política, não passa de uma ilusão, porque mantém o indivíduo alienado, porque não promove a esfera realmente pública e a cidadania.

Vejamos como Marx define a questão da emancipação humana numa passagem famosa em *A questão judaica*:

Toda emancipação constitui uma restituição do mundo humano e das relações humanas ao próprio homem.

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, o membro da sociedade civil, indivíduo independente e egoísta e, por outro lado, o cidadão, a pessoa moral.

A emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas relações individuais, se tiver tornado um ser genérico; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças (forces propres) como forças sociais, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força política. (MARX, K. *A questão judaica*)

### Compreensão

Debata com seus colegas – Quais são as forças da sociedade que não permitem que o homem se emancipe? Qual a solução de Marx para a emancipação humana?

Não se esqueça de anotar por escrito as ideias surgidas no debate.

---



---



---



---



---



---

### Feuerbach e o Conceito de Alienação

A grande contribuição de Feuerbach à filosofia política, e particularmente a Marx, foi a sua teoria da alienação, construída a partir de uma crítica à religião cristã. Para compreender melhor esta questão, é importante que algumas passagens de sua obra sejam apresentadas e analisadas.

A *Essência do Cristianismo* é uma crítica consistente, mas que não se pretende e não se constitui como uma desautorização da ideia do sagrado. Ao contrário, a estratégia feuerbachiana foi potencializar a ideia do sagrado e do religioso, com o objetivo de promover a substituição de Deus pelo homem, o que pode ser considerada uma tentativa extremamente ousada para a Alemanha protestante do século XIX.

Segundo Feuerbach o verdadeiro fundamento do homem é apenas ele mesmo. Assim, o único fundamento absoluto de todo o pensamento humano é o homem como razão, como vontade, como coração. Neste sentido, ele argumenta que Deus é o homem que alienou a sua consciência e, portanto, a superação dessa condição de dominação tem como pressuposto a tomada de consciência da sua própria condição humana.

O processo de alienação do homem é explicado por Feuerbach através de uma dialética da alienação. Na concepção feuerbachiana, o homem, ainda que através de modestas reflexões, é capaz de reconhecer em si mesmo a *razão*, a *vontade* e o *coração* e, mesmo reconhecendo sua incapacidade de ser perfeito nestas faculdades, sabe bem o que significam a perfeição da razão, da vontade e do coração, ao menos em termos de potencialidade. Nas palavras de Feuerbach, “a essência divina, pura, perfeita, sem defeitos é a *consciência de si do* entendimento, a consciência que o entendimento tem da *sua própria perfeição*.” (FEUERBACH)

Não podendo atingir a perfeição absoluta, mas desejando-a profundamente, o homem cria a representação da perfeição em um ser Absoluto Deus, que passa a ser potencialmente a única possibilidade de realização dos seus sonhos de perfeição inatingíveis. Para Feuerbach, “o pensamento do ser absolutamente perfeito deixa o homem *frio* e *vazio*, porque ele sente e apercebe-se do *fosso* entre si e esse ser, isto é, *contradiz* o coração humano.” (Ibid. p. 49) A essência e o potencial humanos – sua razão, sua vontade e seu coração – passam a ser domínios de um imaginário divinizado e exterior ao homem.

Enfraquecido o homem, a religião se constitui num meio, através do qual ele pode projetar a realização dos seus sonhos de liberdade na totalidade absoluta de Deus. Como diz Feuerbach, “na religião, o

homem quer satisfazer-se em Deus.” No entanto, o preço dessa conquista se revela na cisão entre o homem e a sua consciência de si, a alienação da sua essência humana.

*A religião é a consciência de si, desprovida de consciência do homem. Na religião o homem tem como objeto a sua própria essência, sem saber que ela é a sua; a sua própria essência é para ele objeto como uma essência diferente. A religião é a cisão do homem consigo: ele põe Deus face a si como um ser que lhe é oposto.*

*Na religião, o homem objetiva a sua própria essência secreta. É preciso, portanto, demonstrar que também está oposição, este desacordo com o qual a religião começa, é um desacordo com a sua própria essência.*

Para Feuerbach o Deus do cristianismo, do qual o homem é servidor, tem sua origem na própria consciência humana. A essência de Deus é, portanto, o próprio homem. Logo, se Deus é a divindade e a essência da liberdade absoluta, só o é porque o homem também é divino e livre, ou porque pretende sê-lo. Na medida em que a liberdade e a perfeição são valores humanos e as esperanças depositadas na religião não se traduzem em conquistas concretas na direção desses objetivos, a decepção afasta o homem da crença religiosa e abre espaço para outras possibilidades, como a vida política.

### Compreensão

Discuta o conceito de alienação em Feuerbach e a sua relevância ou não nos dias de hoje. Não se esqueça de anotar por escrito as ideias surgidas no debate. As regras para a realização do debate encontram-se na apresentação deste livro.

---



---



---



---



---

### Alienação e Crítica ao Estado de Direito Burguês no Jovem Marx

O trabalho alienado faz parte de um processo de dominação imposto aos sujeitos, indivíduos, que passam a ser tratados apenas como meios para a realização alheia e não como fins em si, são tratados como instrumentos e não como pessoas e, por fim, são desapropriados da sua produção.

*O trabalho alienado faz parte de um processo de dominação imposto aos sujeitos, indivíduos, que passam a ser tratados apenas como meios para a realização alheia e não como fins em si, são tratados com instrumentos e não como pessoas e, por fim, são*

A objeção de Marx ao Estado de direito burguês, a um certo republicanismo formalista, parte da sua conclusão de que a sociedade civil não pode sustentar-se num Estado que se estrutura na alienação ou que apenas reivindicava a ideia de liberdade, mas sem interesse ou condições de efetivá-la. E, se há interesse na constituição de um universal de emancipação e liberdade, ele se dissolve nos particularismos do modo de produção capitalista. Por isso, a realização da liberdade, para além do formalismo jurídico, só pode realizar-se se a esfera de produção estiver sujeita ao controle daqueles que produzem. Esse seria, segundo Marx, o primeiro passo para a conquista da emancipação.

Um ser só se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva sua existência a si mesmo. Um homem que vive dos favores de outro se considera como um ser dependente. Mas eu vivo completamente dos favores de outro quando lhes devo não apenas a manutenção da minha vida, mas quando ele, além disso, ainda criou a minha vida; quando ele é a fonte da minha vida, e minha vida tem necessariamente um tal fundamento fora de si quando ela não é minha própria criação. A criação é, portanto, uma representação (*Vorstellung*) muito difícil de ser eliminada da consciência do povo. O ser-por-si-mesmo (*Durchsichselbstsein*) da natureza e do homem é inconcebível para ele porque contradiz todas as probabilidades da vida prática. (MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*)

Nesse sentido, Marx só concebe a possibilidade da existência de uma ética a partir da superação do individualismo egoísta e possessivo, a partir da superação da dicotomia entre indivíduo (burguês) e o cidadão que permite ora a dominação das forças egoístas da sociedade civil que isolam o indivíduo da sua essência comunitária, ora a dominação de uma entidade abstrata – o Estado –, desvinculada da vida real dos homens. Em ambas situações, ocorre a negação da liberdade no sentido republicano. Portanto, a política marxiana pressupõe a existência efetiva da *res pública*.

Nos jogos de dominação, busca-se confundir o desenvolvimento de um pensamento político e de uma ação cidadã, que devem ser constituídos a partir de mediações questionadoras e valores éticos, com a simples retórica vazia, ou com a mera assimilação e reprodução de uma competência discursiva, supostamente democrática, mas cujo objetivo é tão somente a dominação e, portanto, a supressão das liberdades.

Para alguns autores, o problema de Marx é a desconsideração do papel do Estado como um meio de

constituição e promoção da liberdade. Mas, será que Marx, definitivamente, desconsidera o papel do Estado, ou estaria ele deslocando o eixo do político para além dos limites do Estado formal – pensando na politização da sociedade civil, exercendo a soberania do Estado, para então constituir um Estado verdadeiramente democrático?

### Marx e a Liberdade

Marx foi um defensor das liberdades políticas e individuais, mas, obviamente, não o foi pela via do liberalismo clássico e do seu conceito de liberdade – dos quais sempre foi crítico contundente –, mas sim pela ideia de emancipação humana, de liberdade como não-dominação e não limita os fins da vida política à instrumentalidade jurídica da proteção (formal) da liberdade individual. A liberdade humana, tal qual propõe Marx, incorpora o pensamento, a ação e a produção. É a liberdade que, sendo do indivíduo enquanto ser-comunitário, efetivasse na comunidade política mediante a luta contra os mecanismos de dominação e alienação da liberdade humana, aderente à condição do indivíduo como ser social.

A restrição que Marx faz ao Estado de direito burguês, enquanto abstração da condição básica da sociabilidade humana atrelada à imediatidade do viver-junto dos homens, é que este Estado acaba, por força da sua estrutura burocratizante e da redução do político aos aspectos jurídicos, representando os interesses de uma parcela da sociedade e, nessa medida, é impotente para garantir os fins maiores e universais da coletividade. Pelo contrário, ele se constitui em fator de alienação e de dominação, mediante a “astúcia” política da representação ideológica de interesses particulares.

Para Marx, não há liberdade sob a dominação das forças egoístas da sociedade civil, ou do Estado que incorpora simbolicamente os indivíduos, mas que na verdade os exclui da vida política subtraindo-lhes a soberania. A superação dessa condição de perda da liberdade pela dominação é chamada, por Marx, de emancipação humana.

Se considerarmos que a sociedade contemporânea encontra-se muito distante dos ideais de liberdade individual e política que se propagam quase que tão-somente através de discursos edificantes que não encontram correspondência na realidade, justamente porque a sociedade permanece submetida às estruturas de dominação do capitalismo e do formalismo arbitrário do estado de direito burguês, podemos concluir que, as categorias de análise de Marx – tanto dos textos da juventude como dos da maturidade – se interpretadas de forma não ortodoxa, podem oferecer alternativas muito interessantes à filosofia política.

### Compreensão

Compare a ideia de emancipação defendida por Marx com a ideia de liberdade do liberalismo.

---

---

---

---

---

---

---

### Republicanism e a Liberdade antes do Liberalismo

O republicanism é uma corrente bem mais antiga que o liberalismo, e tem a sua origem na Roma antiga, ligada fundamentalmente ao nome de Cícero (106-43 a.C.), autor de *Da República*. Mais tarde, passada toda a Idade Média, ele ressurgiu na Itália renascentista e seu mais destacado nome é Maquiavel (1469-1527), que escreveu dentre outras obras, o famoso *Príncipe e Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* e cujo pensamento e trabalho teve grande influência na constituição das repúblicas do norte da Itália. Pode-se dizer que o republicanism dominou a cena política europeia até o século XVIII, quando surgiu o liberalismo com a promessa de estar mais bem adaptado às características e necessidades do mundo moderno.

As principais características do republicanism estão ligadas à própria definição da *res publica* – o regime da coisa pública, do bem público que se sobrepõe aos interesses privados: é o regime da abnegação cívica; da racionalidade que prevalece sobre os desejos e afetos, da virtude que controla a *fortuna*, da ética na política, do combate incessante à corrupção; é o regime onde todos – governantes e governados – estão submetidos às leis que eles mesmos criaram ou de alguma forma participaram; são essas leis que garantem a liberdade, porque limitam poderes; por fim, por se tratar de um regime de intensa participação dos cidadãos, requer uma educação laica, intensiva e extensiva.

### Republicanism: Liberdade como Não-Dominação

Não se trata de abandonar a ideia de liberdade individual, uma conquista fundamental da modernidade, mas de democratizá-la e, para isso, é preciso incorporá-la a um projeto político que a viabilize e a estenda à totalidade da sociedade pela prática do princípio democrático (e republicano) do autogoverno. O republicanism é uma alternativa concreta de superação dos limites e contradições do liberalismo, através do resgate da importância da

participação das pessoas na vida política como garantia da liberdade como não-dominação.

Quem ama a verdadeira liberdade do indivíduo *não pode não ser um liberal*, mas não pode ser *apenas um liberal*. Deve também estar disposto a apoiar programas políticos que tenham por finalidade reduzir os poderes arbitrários que impõem a muitos homens e mulheres uma vida em condição de dependência. (BOBBIO; VIROLI)

A afirmação de Maurizio Viroli parece-nos bastante oportuna, porque insinua potencialidades, mas também limites, dificuldades e contradições que se impõem às pretensões da tradição do liberalismo em se estabelecer como fundamento teórico hegemônico de um estado democrático.

Philip Pettit define a liberdade como uma situação de não-dominação, ou seja, uma forma de liberdade que impede que um indivíduo possa estar apto a interferir arbitrariamente, com base em sua vontade pessoal, nas escolhas de outra pessoa livre. Essa ideia se refere à ausência de dependência da vontade arbitrária de outros indivíduos e não a uma independência face às leis do Estado. A ideia de não-dominação é, segundo o autor, a que melhor expressa o ideal republicano de liberdade.

Para Viroli, “a independência e a autonomia caminham sempre juntas: a pessoa que vive em condição de independência jurídica (não é escrava ou serva); política (não é súdita de um soberano absolutista ou de um déspota); social (não deve seu sustento ou bem-estar aos outros) é, com frequência, uma pessoa autônoma”.(BOBBIO;VIROLI. 2002. p.38)

Ao definir a sua ideia de não-dominação como um ideal político de liberdade, Pettit apresenta três vantagens sobre a ideia de liberdade (negativa) como não interferência, ou a liberdade dos liberais. A primeira é que a não-dominação promove a ausência de insegurança. A segunda é a ausência da necessidade de submeter-se, ainda que estrategicamente, à opinião dos poderosos. A terceira vantagem diz respeito à ausência da necessidade de uma subordinação social.

Pettit apresenta um exemplo interessante para contrapor as ideias de liberdade como não-interferência (modelo liberal) e liberdade como não-dominação (republicana):

Imaginemos a possibilidade de escolher entre deixar empregadores com muito poder sobre empregados, ou os homens com muito poder sobre as mulheres, ou utilizar a interferência do Estado para reduzir tais poderes. Se maximizarmos a ideia de liberdade como não-interferência, ela será compatível com os dois primeiros casos. (PETTIT, 1997. p.273)

A realização da liberdade como não-dominação exige algo que já é bem conhecido da tradição política do republicanismo – o envolvimento mútuo, a interação intencional. Pettit não utiliza o termo fundação da esfera pública, mas poderíamos dizer que é disso que ele está falando, da construção de um projeto comum. Ele se refere à liberdade como não-dominação enquanto um bem comunitário. “Para querer a liberdade republicana, você tem que querer a igualdade republicana; para efetivar a liberdade republicana, você tem que efetivar a comunidade republicana”. (PETTIT)

### **A Lei como Garantia da Liberdade**

A efetivação da liberdade como não-dominação só é possível, para o republicanismo defendido por Pettit, através da concepção diferenciada do papel da lei na vida em sociedade. Isso significa, necessariamente, um investimento no desenvolvimento das chamadas virtudes cívicas, na assimilação pelos cidadãos dos valores da vida coletiva comunitária e, também da confiança nos mecanismos que as possibilitam. Embora o republicanismo e o liberalismo incorporem a crença na lei e no Estado de direito, fazem-no, segundo Pettit, de forma bastante distinta.

Cabe ressaltar a importância dada pelos filósofos republicanos à fundação da lei, para a origem e manutenção da república. A lei no despotismo ou na tirania é resultado da vontade individual e arbitrária do rei, o que por si só representa uma enorme limitação da liberdade política e individual dos súditos. Já a lei na república democrática é resultado da vontade e da deliberação da comunidade política.

### **O republicanismo exige cidadania ativa**

Na concepção republicana, conforme nos apresenta Pettit, são as leis de um Estado republicano que criam a liberdade. Mas para que haja boas leis, que garantam a autoridade aos governantes e liberdade aos cidadãos, é fundamental que haja a cidadania (*civitas*). A cidadania, por sua vez, não é uma condição natural da humanidade, não existe necessariamente, trata-se, outrossim, de uma abstração que, para ser criada e concretizada, precisa de um regime que viabilize e assegure essa condição.

Os republicanos acreditam que o Estado de direito, desde que constitua boas leis, garantirá uma sociedade livre e justa. Para tal, é imprescindível que o republicanismo moderno invista na virtude cívica e na cidadania, o que requer, por sua vez instituições e procedimentos de democracia contestatória, provenientes da sociedade civil, no sentido de se apresentar como expressão dos desejos da sociedade, bem como das suas divergências e também de exercer controle sobre as ações do Estado, evitando assim as arbitrariedades.

Para John W. Maynor, o republicanismo deve incentivar e fortalecer a democracia contestatória, que se constitui como uma espécie de salvaguarda contra arbitrariedades explícitas ou latentes e, portanto, saudavelmente necessária, mas ela por si só não assegura o sucesso de uma república. O elemento contestatório, que é fundamental para a ideia e para a *práxis* da liberdade como não-dominação, não sobrevive no vácuo. Segundo o autor “o sucesso ou o fracasso do republicanismo moderno como uma filosofia pública repousa em larga medida na força ou na fraqueza de cada um dos três pilares da república” (MAYNOR, 2003. p.173) – cidadania e virtude cívica; normas sociais republicanas e democracia contestatória – que têm entre si uma relação de interdependência.

Maynor defende que o incentivo aos valores republicanos, através de uma educação para a virtude cívica e para a cidadania, traz uma série de benefícios que “garantem aos agentes certos recursos que melhoram suas vidas e ampliam os limites de ações de não-dominação que eles perseguem. Eles se tornam seguros em suas posições na vida e se sentem fortalecidos nas tomadas de decisões sem a interferência arbitrária de terceiros ou do Estado”.

### Compreensão

1. Nos espaços públicos aos quais você tem acesso, pesquise se há transparência, se ele é efetivamente público e qual o nível de participação da comunidade. Pesquise, também, quais são os instrumentos (meios) para a efetivação da vida pública. Veja as três possibilidades:

a) Na sua escola: qual a relação com a comunidade para discutir e deliberar questões pedagógicas e administrativas? Como está organizada e como funciona a APMF? Como funciona o Conselho Escolar? E o Grêmio Estudantil? Existem reuniões envolvendo toda a comunidade escolar?

---



---



---



---



---



---



---

b) No bairro onde você mora: você tem conhecimento do orçamento destinado ao bairro onde você mora? Quem define as prioridades orçamentárias e como são definidos os valores? Existe associação de bairro ou outras entidades representativas? Qual a participação da comunidade nessas entidades? Como elas funcionam?

c) No Estado: câmara municipal;

assembleia  
(<http://www.alep.pr.gov.br/>)

câmara dos deputados:  
<http://www2.camara.gov.br/>

senado federal: <http://www.senado.gov.br/sf/>

Para além dos sites acima, existem meios de comunicação, de diálogos entre o poder instituído e a comunidade à qual ele representa e para quem deveria prestar seus serviços? Existe transparência na esfera pública? Se não existe, quais seriam as razões e as finalidades da privatização das informações e das decisões que deveriam ser públicas, na medida em que dizem respeito a todos os membros da comunidade?

### Orçamento Participativo: a Criação de um Novo Espaço Público

É preciso reconhecer que a possibilidade da construção de um Estado democrático passa pelas contribuições das filosofias políticas e de outros campos teóricos, como a Sociologia, História, Geografia e Economia. No entanto, se queremos uma sociedade mais democrática, é preciso que criemos novos espaços de participação dos cidadãos e melhoramos os já existentes, é preciso, também, que asseguremos a manutenção das nossas conquistas através das leis e da participação política. Em resumo, é prudente, por um lado, que a democracia não se reduza às construções teóricas, e por outro lado, que as práticas democráticas não prescindam das contribuições teóricas.

Muitos autores e políticos defendem o orçamento participativo como uma possibilidade de ação política, da integração crítica dos cidadãos comuns num novo espaço público, compatível com as exigências das cidades modernas. Mas o que é o orçamento participativo?

Trata-se de uma instituição que reestabelece a participação popular nas decisões de governo, conferindo à esfera pública (Estado e comunidade politizada) um caráter deliberativo e decisório. Em outras palavras, um governo local, de uma cidade, tem por obrigação empreender ações, desenvolver projetos, intervir na vida da sociedade, no entanto, cabe aos cidadãos participarem das discussões e decisões que dizem respeito às demandas, às necessidades e às prioridades da sua comunidade. Tendo conhecimento das necessidades e das decisões tomadas, os cidadãos passam a participar também da fiscalização das ações e das obras.

*Na verdade, não basta ser um governo “promotor”, pois os próprios investimentos podem dividir ainda mais a sociedade e aumentar as suas diferenças sociais. O correto seria perguntar: promotor de quê? de quem? de que projeto de sociedade? Quais as experimentações*

que podem ser realizadas na cidade, inclusive para conceituar um novo tipo de Estado?

(...)

*Distribuir renda sem socializar a política é muito pouco e pode ensejar um certo tipo de paternalismo, que é nocivo à afirmação da autonomia dos indivíduos e das organizações de base da sociedade. Socializar a política, sem tocar na renda, pode promover o desalento com a própria eficácia da luta política e a “retirada” das pessoas para o âmbito cada vez mais privado das suas existências.*

(...)

*O processo do Orçamento Participativo é também um instrumento de luta contra esta uniformização totalitária da opinião pública. Eis um outro aspecto modernizador do Orçamento Participativo: por meio dos Conselhos Populares implantados nas diversas regiões da cidade, ele cria estruturas de formação e de reprodução de uma opinião pública independente. As comunidades, pelo exercício direto da ação política, passam a ter, inclusive, um juízo crítico sobre o próprio poder que as classes privilegiadas exercem sobre o Estado, pois passam a conviver com a própria pressão exercida pelos meios de comunicação para realizar determinados investimentos, pautados por interesses elitistas ou socialmente minoritários.*

(...)

*buscar um conceito de democracia no qual a conquista do governo, por meio do voto popular, não esgote a participação da sociedade, mas, ao contrário, permita iniciar um outro processo, gerando dois focos de poder democrático: um, originário do voto; outro, originário de instituições diretas de participação. (GENRO, T.; DE SOUZA, U.1997. (p.11-19)*

O orçamento participativo é apenas uma ideia ou já existem experiências? Primeiramente é preciso entender que o orçamento participativo pode ser desenvolvido de diversas maneiras, não há um modelo. No Brasil, as experiências mais significativas ocorrem em: Porto Alegre, Campinas, Recife, Santa Maria e Santo André, mas há também experiências bem-sucedidas na Espanha (Barcelona), Estados Unidos (Estado da Califórnia), França (Saint-Denis, Morsang-sur-Orge e Bobigny); Inglaterra (Manchester); Itália (Bolonha).

### Compreensão

Para conhecer um pouco mais sobre as experiências de cidades brasileiras com o orçamento participativo, pesquise na *Internet*:  
<http://www.campinas.sp.gov.br>  
<http://www2.portoalegre.rs.gov.br/op>  
<http://www.recife.pe.gov.br/pr/secorcamento>  
<http://www.santamaria.rs.gov.br/estrutura>  
<http://www.santoandre.sp.gov.br>

### Debate

A partir da leitura deste Folhas e das informações obtidas na pesquisa da *Internet*, organize um debate com seus colegas e professor, sobre o sentido e as possibilidades efetivas da participação direta da comunidade na vida política. Discuta também o porquê do orçamento participativo não receber pleno apoio dos poderes governamentais para sua implementação. Não esqueça de anotar por escrito as ideias surgidas no debate. As regras para a realização do debate encontram-se na apresentação deste livro.

Com certos cuidados interpretativos, é possível dizer que o orçamento participativo resgata, de certa forma, a ideia da *ágora* ateniense e abre espaço para o surgimento de uma nova democracia.

## Referência Bibliográfica

ARENDDT, H. Que é liberdade? In.: **Entre o passado e o futuro**. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

BARROS, E. L. de. **Os governos militares. O Brasil de 1964 a 1985 – os generais e a sociedade a luta pela democracia**. São Paulo: Contexto, 1991.

FAUSTO, B. **História do Brasil / por Boris Fausto**. Brasília: MEC/SEED, 2002. LA BOÉTIE, E. **Discurso da Servidão Voluntária**. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

OCKHAM, G. de. **Brevilóquio sobre o principado tirânico**. Tradução e nota de Luís Alberto de Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

SEVCENKO, N. **O Renascimento**. 11ª ed. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1988.

ARENDDT, H. Que é liberdade? **Entre o passado e o futuro**. 5ª ed. São Paulo: perspectiva, 2003.

BORHEIM, G. A. **Sartre**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971. FONTANA, J. **A história dos homens**. Bauru: EDUSC, 2004.

KAFKA, F. Perante a justiça. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda e RÓNAI, Paulo. **Mar de Histórias. Antologia do conto mundial**. Vol 10. 4ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

MARRUS, M. R. **A assustadora história do Holocausto**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. PESSOA, F. **Obra Poética**. 13ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

SANTOS, B. S. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2001.

SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo**. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores) \_\_\_\_\_. **As palavras**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. \_\_\_\_\_. **Em defesa dos intelectuais**. São Paulo: Ática, 1994.

SEVCENKO, N. **O Renascimento**. 11ª ed. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1988. SILVA, F. L. **Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios**. São Paulo: UNESP, 2004.

ARENDDT, H. **O que é política?** (editoria Ursula Ludz); Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. ARISTÓTELES. **A Política**. Edição bilíngue, grego-português. Tradução Antônio C. Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. Pesquisas de Antropologia Política. Tradução Theo Santiago. 4ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1998.

FINLEY, M. I. **Os gregos antigos**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002. Coleção: Lugar da História.

MOSSÉ, C. **O cidadão na Grécia Antiga**. Tradução Rosa Carreira. Revisão da Tradução Ruy Oliveira. Lisboa: Edições 70, 1999. Coleção: Lugar na História.

PETERS, F.E. **Termos filosóficos gregos**. Um léxico histórico. 2ª ed. Tradução Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores)

WOLFF, F. **A invenção da política**. In: NOVAES, A. (org.) A crise do Estado-nação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. \_\_\_\_\_. **Quem é bárbaro?** In: Novaes, Adauto (org.). Civilização e barbárie. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CHAUÍ, M. **Introdução à História da Filosofia**. Dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Brasiliense, 1994. JAEGER, W. Paidéia. **A formação do homem grego**. Tradução Artur M. Parreira; adaptação para a edição brasileira Mônica Stahel; revisão do texto grego Gilson Cesar Cardoso de Souza. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995. MUMFORD, L. **A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas**. Tradução Neil R. da Silva. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. PLATÃO. **A República**. Tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Tradução do texto grego J. Burnet - Platonis Opera. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. BIGNOTTO, N. **Maquiavel Republicano**. Coleção Filosofia, volume 19. São Paulo: Loyola, 1991.

BOBBIO, N. **Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos**. Org.: Michelangelo Bovero. Trad.: Daniela Beccaccia Versiani. 11ª ed Rio de Janeiro: Elsevier / Ed. Campus, 2000. \_\_\_\_\_. **Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política**. Trad.: Marco Aurélio Nogueira. 10ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

BURNS, E. M. **História da Civilização Ocidental**. Trad. de Lourival Gomes Machado, Lourdes Santos Machado e Leonel Vallandro. 20ª ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1977.

CARDOSO, S. (Org.). **Retorno ao Republicanismo**. Coleção Humanitas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. GRAMSCI, A. **Maquiavel, a política e o Estado Moderno**. Trad.: Luiz Máro Gazzaneo. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

INSTITUTO DE HUMANIDADES. **Política: guias de estudo 3 - 4 - 5**. São Paulo: Instituto de Humanidades, 1989. LEFORT, C. **As formas da história: ensaios de antropologia política**. São Paulo: Brasiliense, 1979. MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. Trad.: Pietro Nasseti. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2005.

PINSKY, J. **100 textos de história antiga**. 4ª ed. São Paulo: Contexto, 1988. PINZANI, A. **Maquiavel & O Príncipe**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

RUSSELL, B. **História da filosofia ocidental**. Trad.: Breno Silveira. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

SCHLESNER, A. H. **Crença e Força: considerações sobre o “Príncipe”**. In.: Textos SEAF. Curitiba: SEAF / UFPR, 1989, número 6. SPITZ, J. F. Maquiavel. In.: CANTO-SPERBER, M. (org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**, 2o v. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

WEFFORT, F. C. (Org.). **Os clássicos da política**. Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O Federalista”. Série Fundamentos 62. São Paulo: Ática, 1989.

BOBBIO, N.; VIROLI, M. **Diálogo em torno da República**: os grandes temas da política e da cidadania. Tradução de Daniela B. Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

BORNHEIM, G. Natureza do Estado moderno. In: **A crise do estado-nação**. Adauto Novaes (organizador). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CONSTANT, B. **De la liberte chez lês modernes. Écrits politiques**. Paris: Hachete, 1980.

GENRO, T; de SOUZA, U. **Orçamento participativo**. A experiência de Porto Alegre. 4 ed. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2001.

HENRY. M. **Marx**, I: une philosophie de la réalité. Paris: Gallimard, 1976.

LEFORT, C. **Desafios da escrita política**. Tradução de Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. LIBERALISMO. PETTIT, P. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. LOCKE, J. **Dois tratados de governo**. Tradução Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARX, K. **A questão Judaica**. In: \_\_\_\_\_. Manuscritos econômico-filosóficos. Tradução de Artur Morão. \_\_\_\_\_. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri (da edição alemã Dietz Verlag). São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K.; ENGEL, F. **A Ideologia Alemã**. Tradução de Luiz C. de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998. MARXISMO. In: **Dicionário de Filosofia Ferrater Mora**. São Paulo: Loyola, 2000.

MAYNOR, J. W. **Republicanism in the modern world**. Cambridge, UK: Polity Press, 2003. MILL, J. S. **A liberdade; Utilitarismo**. Introdução de Isaiah

BERLIN. Tradução Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000. PETTIT, P. **Republicanism: A Theory of Freedom and Government**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

SARAMAGO, J. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Obras Consultadas: DICIONÁRIO DE FILOSOFIA FERRATER MORA. São Paulo: Loyola, 2000. (4 volumes) MONTESQUIEU. **Do espírito das leis**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores) PETTIT, P. Liberalismo e republicanismo. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.) **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.