



# CRISE DA DEMOCRACIA

Amaro Fleck  
Evânia Reich  
Jordan Michel Muniz  
(orgs.)

¿CRISIS DE  
LA DEMOCRACIA?

*Nefi*online

# | Crise da democracia?

¿Crisis de la democracia?

**Organizadores:**  
**Amaro Fleck (UFLA)**  
**Evânia Reich (UFSC)**  
**Jordan Michel Muniz (UFSC)**

*Nefi*online  
Florianópolis  
2015

Campus Universitário – Trindade – Florianópolis  
Caixa Postal 476  
Departamento de Filosofia – UFSC  
CEP: 88040-900  
<http://www.nefipo.ufsc.br/>

**Projeto gráfico:** Daniel Schiochett

**Capa:** Leon Farhi Neto

**Diagramação:** Amaro Fleck e Daniel Schiochett

297 p.

ISBN: 978-85-99608-13-5

## SUMÁRIO

Introdução	
<i>Os organizadores</i> .....	05
Ética do discurso e democracia	
<i>Wolfgang Kublmann</i> .....	13
La Teoría de la democracia deliberativa de Habermas	
20 años después	
<i>Julio de Zan</i> .....	31
A Crise da democracia e o esgotamento das energias utópicas	
<i>Amaro Fleck</i> .....	47
Soberanía popular y democracia: los aportes de la democracia deliberativa al estado de derecho	
<i>Santiago Prono</i> .....	57
Tres interpelaciones críticas a <i>Political Emotions</i> . <i>Why Love Matters for Justice</i> de Martha Nussbaum	
<i>Guillermo Lariguet</i> .....	79
Uma Aporia das democracias liberais contemporâneas: A tensão entre exigências religiosas e direitos liberais igualitários	
<i>Evania Reich</i> .....	113
O Político e a política nas instituições	
<i>Jordan Michel Muniz</i> .....	131
Competencia de juicio moral y educación para la democracia	
<i>Jutta H. Wester</i> .....	163
A situação jurídica atual dos animais e sua inconsistência conceitual e prática. Uma análise a partir de Gary Francione	
<i>Maria Alice da Silva</i> .....	191
Alexy e a questão do argumento do relativismo	
<i>Cinthia Bernanger Pereira</i> .....	207

---

El Aborto desde la perspectiva de una etica de corresponsabilidad solidaria no rigorista <i>Dorando J. Michelini</i> .....	229
Para que pernas se as próteses correm mais? Tratamento e aprimoramento no debate bioético contemporâneo <i>Marcelo de Araújo</i> .....	245
Towards a Normative Reconstruction to Brazilian Democratic Ethos: Habermas, Rouanet and Critical Theory <i>Nythamar de Oliveira</i> .....	273

## INTRODUÇÃO

O presente livro, *Crise da democracia / ¿Crisis de la democracia?* é o resultado das apresentações dos conferencistas durante o evento Humboldt-Kolleg, realizado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina, em novembro de 2014 com o apoio da Fundação Alexander-von-Humboldt.

“Entre indignação e apatia: os cidadãos nas democracias contemporâneas”, tema do evento, teve como objetivo a investigação da relação paradoxal entre a crescente apatia política em nossas sociedades democráticas e a indignação que os cidadãos expressam contra os políticos e a política em geral. As manifestações populares destes últimos anos, tanto nos países da América do Sul quanto da Ásia e da Europa, parecem contradizer a ideia segundo a qual os cidadãos de nossas democracias teriam tornado-se apáticos e desinteressados do ponto de vista político. Esta mobilização popular parece ir contra o diagnóstico, tão frequentemente formulado em anos recentes, de uma crise da democracia. Ao que parece, na maioria das sociedades ocidentais, os cidadãos estão expressando, de uma forma ou outra, sua decepção e sua desconfiança para com os partidos tradicionais, os políticos profissionais e os representantes eleitos. Contudo, isso não equivale a desconfiar da própria democracia ou a rejeitá-la. Pelo contrário, como afirma Pierre Rosanvallon em seu livro sobre a *Contrademocracia* (2006), a desconfiança nos representantes e o controle de sua atividade foram sempre elementos centrais da participação política no processo democrático. Por outro lado, Colin Crouch, no seu *Pós-democracia* (2004), chama a atenção para o fato que esse momento negativo, crítico, de suspeita e des-

confiança pode ter efeitos deletérios para as instituições democráticas e para o espírito democrático dos próprios cidadãos, se não for acompanhado por um momento positivo de propostas e de demandas políticas concretas.

As expressões “contrademocracia” e “pós-democracia” são somente duas em uma longa lista de conceitos que teóricos e cientistas políticos inventaram para descrever a modificação e a crise aparente da democracia representativa. Alguns desses conceitos visam salientar um elemento central que é visto ou bem como sintoma ou bem como causa da crise, como no caso da expressão “mediocracia” (MEYER 2002), que insiste sobre o papel (fundamentalmente negativo, segundo esse autor) da mídia nas democracias atuais. Outros conceitos tentam qualificar a forma de democracia que é percebida de forma negativa: um bom exemplo disso é o conceito de “democracia fraca” (oposto àquele de “democracia forte”) usado por Benjamin Barber (1984). Também há os que tentam dar conta da maneira pela qual a democracia pode ser afetada por determinados fenômenos sociais e políticos, como no caso da noção de “democracia desfigurada”, elaborada por Nadia Urbinati (2014).

Algumas dessas tentativas de diagnóstico (em alguns casos até de prognóstico) tendem a identificar uma única causa da crise ou, pelo menos, uma causa principal; outras estão conscientes de que tal crise pode ter múltiplas causas (como no caso de Urbinati, que analisa as diferentes maneiras nas quais a democracia pode ser “desfigurada” e perder certas feições essenciais à sua sobrevivência, sem contudo reduzir todas essas maneiras a uma causa única, como o domínio da mídia ou de interesses econômicos específicos).

A queixa relativa à falta de participação e à apatia dos cidadãos das democracias contemporâneas não é compartilhada por todos os teóricos e cientistas políticos. Já em 1969 Niklas Luhmann afirmava que a complexidade de nossa sociedade e de seus problemas torna uma forte participação direta dos cidadãos no processo decisório não somente difícil, mas até indesejável. Ao deparar-se com tamanha complexidade, os

indivíduos preferem deixar o fardo pesado da tomada de decisões a uma classe profissional de especialistas (políticos e burocratas). Mais recentemente, Laszlo Trankovits (2011) defendeu que, longe de exigir que a democracia seja estendida a um número sempre crescente de âmbitos (de acordo com o célebre lema de Willy Brandt: “Ousar mais democracia!”), deveríamos ousar exigir menos democracia, ou seja, tentar reduzir os âmbitos nos quais as decisões são tomadas com base num processo democrático e, assim, facilitar a tarefa dos que são chamados a tomar e implementar as decisões. Finalmente, é comum ouvir (particularmente provindo de políticos e burocratas) o antigo argumento tecnocrático, pelo qual as decisões sobre políticas públicas deveriam ser tomadas por especialistas com base em regras técnicas, longe das barulhentas brigas parlamentares e das exigências ingênuas, não científicas e não realísticas dos cidadãos. Nessa visão, a democracia atual representaria um governo da multidão pela multidão e deveria ser substituído por um governo da sociedade pelos especialistas. Os autores deste livro (professores das áreas da filosofia, do direito, letras e ciências sociais, e alunos da pós-graduação) apresentam diversas maneiras de discutir essas questões.

Wolfgang Kuhlmann, em “Ética do discurso e democracia”, teve como objetivo investigar o que a ética do discurso poderia dizer em relação ao problema da democracia. A partir desta questão principal, o autor examina, em primeiro lugar, que estatuto teriam as contribuições da ética do discurso, a partir de qual posição elas são formuladas, que alcance elas possuem, e quais pretensões podem ser levantadas com elas. Em segundo lugar, Kuhlman pretende analisar como a ética do discurso poderia contribuir do ponto de vista dos conteúdos, e o que ela exigiria exatamente da democracia a partir destes.

Julio De Zan, em “La teoría de la democracia deliberativa de Habermas 20 años después – Entre la ira y apatía ciudadana”, faz uma análise comparativa do pensamento de



Honneth, no livro *Direito da Liberdade*, em relação à teoria política da sociedade civil e seu papel nas últimas décadas, com a teoria habermasiana da democracia deliberativa. Segundo De Zan, para Habermas o espaço intermediário entre as liberdades individuais e a construção do poder democrático no estado de direito é o lugar decisivo do discurso político dos cidadãos na sociedade civil. Honneth, apesar de ter seguido seu mestre na reconstrução dos princípios do estado de direito, deixa de lado a compreensão sociocultural e política dos espaços públicos da sociedade civil que era tão preciosa à Habermas.

Amaro Fleck, em “A Crise da democracia e o esgotamento das energias utópicas” revisita a obra de Adorno para combater aquilo que ele vê como uma das causas da paralisia democrática, a saber: a incapacidade de imaginar um mundo distinto daquele que atualmente habitamos. De acordo com o autor, o teórico frankfurtiano oferece sugestões para repensar o ideal de uma sociedade emancipada bastante diferente do modelo socialista que fracassou ao longo do século vinte, sem com isso fazer demasiadas concessões ao estado vigente.

Santiago Prono, em “Soberanía popular y democracia: los aportes de la política deliberativa al estado de derecho” analisa o entrelaçamento das tradições liberais e republicanas por meio da transformação discursiva da ideia de soberania popular de Rousseau subjacente à concepção de democracia deliberativa de Habermas, ressaltando assim as contribuições que tal teoria pode oferecer para um melhoramento do desempenho da democracia, em especial por meio do empoderamento dos cidadãos, obtido por sua maior participação nos procedimentos decisórios.

O artigo do professor Guillermo Lariguet trata da investigação percorrida por Martha Nussbaum em seus diversos escritos sobre a questão do papel das emoções, da literatura e da música na educação sentimental dos homens como cidadãos e agentes morais, no liberalismo político. O objetivo de Lariguet consiste em oferecer um resumo das principais teses defendidas por Nussbaum sobre o papel das emoções no ter-

reno político, bem como investigar, a partir de tais teses, se é possível a compatibilidade entre o liberalismo político e a proposta das emoções na vida política, e de que maneira a “educação sentimental” é filosoficamente viável.

Evânia Reich discute as tensões entre exigências religiosas e direitos liberais, nas democracias contemporâneas. Através do conceito de sujeito legal *versus* indivíduo real de Costas Douzinas, e do conceito de patologia da liberdade jurídica de Axel Honneth, a autora introduz, no debate atual sobre as religiões minoritárias em solo europeu, a questão da substituição do cidadão político pelo sujeito do direito. Os países europeus, como França e Inglaterra, ao lidar com a questão das exigências de cunho religioso, no âmbito das religiões minoritárias, focam apenas na concessão de direitos relacionados à prática da religião, o que resulta no afastamento dos indivíduos da esfera pública, na medida em que esses são tratados apenas como crentes e não como cidadãos. A tese principal é a de que a proliferação dos direitos afasta a possibilidade de um acordo na esfera social e política, e substitui o indivíduo cidadão pelo sujeito do direito.

Jordan Michel Muniz debate a distinção feita por Chantal Mouffe entre *o político* e *a política*, partindo de questões feministas, embora os dois conceitos não se refiram a uma questão de gênero. O artifício na exposição serve para assinalar que há dois tipos de acesso à participação nas instituições que são inerentes à *democracia radical pluralista* de Mouffe. O objetivo é mostrar a renovação da democracia como luta para definir o povo, ocupar as instituições atuais e criar novos espaços politizados.

Jutta Wester, em “Competencia de juicio moral y educación para la democracia” examina o conceito de competência de juízo moral como uma articulação teórica entre o âmbito abstrato e universal do princípio do discurso e sua aplicação nos contextos de ação do mundo da vida, o qual é de fundamental importância na elaboração de uma teoria filosófica da educação para a democracia. Partindo da recepção, por parte de Apel e Habermas, da teoria do desenvolvimento mo-

ral de Kohlberg, Wester argumenta que uma educação para a democracia passa, necessariamente, tanto pela capacidade de refletir, expressar-se e interpelar os demais cidadãos quanto pela aptidão de ponderar as situações concretas, adiantando mentalmente as consequências de cada tomada de decisão.

Maria Alice da Silva apresenta uma defesa dos animais como possuidores de direitos básicos, partindo da análise de Gary Francione. Ela discute o amparo fornecido pela Constituição Brasileira, visando mostrar que as leis de proteção animal existentes atualmente são bem-estaristas e não visam a situação animal. Para a pesquisadora, Francione situa-se entre os filósofos positivistas, e sugere que uma virada abolicionista requer o reconhecimento de direitos mais amplos para os animais.

Cinthia Berwanger Pereira expõe o confronto da fundamentação de teorias éticas quanto à validade e alcance de pressupostos normativos, tendo como referência a obra de Robert Alexy, que defende a existência de elementos morais absolutos, objetivos e necessários. Ao estabelecer o quadro destas controvérsias, a autora mostra como Alexy recorre a estes elementos como indispensáveis para que se possam justificar os assim chamados direitos humanos, refutando as teses do relativismo moral.

O artigo de Dorando Michelinei trata da questão do aborto e tem como objetivo defender a tese de que a única forma de obter normas intersubjetivas vinculantes no que diz respeito à legitimidade ou ilegitimidade da interrupção da vida humana no estado inicial de desenvolvimento é o ponto de vista moral. Neste sentido, para Dorando, é a ética do discurso, enquanto teoria da corresponsabilidade solidária não rigorista, que teria condições de trazer os suportes conceituais e metodológicos relevantes tanto em relação à fundamentação de um princípio de não interrupção arbitrária da vida humana no estado inicial de desenvolvimento, como no que diz respeito à aplicação responsável e não rigorista do dito princípio no mundo da vida caracterizado por situações conflitantes, as quais são também dramáticas e plenas de dilemas. O profes-

sor Dorando defende a tese de que a “interrupção arbitrária da vida humana no estado inicial do desenvolvimento é – em princípio – uma prática injusta”.

Marcelo de Araújo levanta questões éticas quanto ao "aprimoramento humano", e se há como diferenciar tais práticas das de um tratamento. A noção de aprimoramento considera avanços em áreas como a neurociência, farmacologia, biomecânica, genética, e nanotecnologia. A diferença de uso em relação a um tratamento parece mais uma distinção de grau do que entre procedimentos essencialmente diferentes. Num e noutro caso surgem questões jurídicas e morais que precisam ser enfrentadas.

Nythamar de Oliveira tenta oferecer aquilo que ele chama de “reconstrução normativa do *ethos* democrático brasileiro”, tendo entre seus referentes conceituais autores como Habermas e Honneth, mas também pensadores brasileiros como Mangabeira Unger ou Rouanet, e mostrando que pode ser frutuoso um diálogo entre diferentes tradições de pensamento e intelectuais de diferentes países.

Os organizadores deste volume querem agradecer aos participantes do Humboldt-Kolleg, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFSC e, principalmente, à Fundação Alexander-von-Humboldt por ter tornado possível a realização do evento e deste livro: — *obrigado, gracias, vielen Dank!*

*Os organizadores.*

## Referências:

BARBER, Benjamin. *Strong Democracy*, Berkeley: Univ. of California Press, 1984.

CROUCH, Colin. *Post-Democracy*. Oxford: Polity Press, 2004.

LUHMANN, Niklas. *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied: Luchterhand, 1969.

MEYER, Thomas. *Media Democracy. How the Media Colonize Politics*. Cambridge: Polity, 2002.

ROSANVALLON, Pierre. *La contre-démocratie*. Paris: Seuil, 2006.

TRANKOVITS, Laszlo. *Weniger Demokratie wagen*, Frankfurt: Frankfurter Allgemeine Buch, 2011.

URBINATI, Nadia. *Democracy Disfigured*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2014.

# ÉTICA DO DISCURSO E DEMOCRACIA

Wolfgang Kuhlmann

Aachen

Em *Contingência, ironia e solidariedade*, Richard Rorty fez a seguinte observação: O hodierno intelectual esclarecido que não tenha ficado irremediavelmente atrás de seu tempo só pode ser um *irônico*. Um irônico é alguém que “tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final que usa atualmente”<sup>1</sup> e que “passa o tempo preocupado com a possibilidade de se haver iniciado na tribo errada, de ter sido ensinado a jogar o jogo de linguagem incorreto”<sup>2</sup>. Continuamente recorre a conceitos como “*Weltanschauung*”, “perspectiva”, “dialética”, “arcabouço conceitual”, “jogo de linguagem”, “redescrição”<sup>3</sup>. Está convencido de que “a argumentação enunciada em seu vocabulário atual não consegue corroborar nem desfazer estas dúvidas”<sup>4</sup>. Não acredita poder encontrar um ponto de vista neutro para chegar a uma linguagem que seja mais adequada à realidade e possa aproximar-se mais dela, que seja mais transparente da sua linguagem atual, da qual ele duvida. Não tem um ponto de vista neutro. Sempre permanecemos ligados a

---

<sup>1</sup> RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins, 2007, p. 134.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 134.

uma linguagem contingente e não neutra. Naturalmente Rorty não quer dizer que podemos encontrar algo como uma *verdade definitiva* ou que exista mesmo algo como uma verdade ou justiça definitiva. Na melhor das hipóteses podemos encontrar inspirações para novas descrições de certo tópico, inspirações para modificar nosso vocabulário que podem casualmente ser retomadas por outros<sup>5</sup> – podemos, em suma, servir-nos da prática que consiste, repetidamente, em “jogar o novo contra o velho”<sup>6</sup>. Um irônico desse tipo não pode sequer chegar a pensar em buscar algo como uma fundamentação intersubjetivamente válida para a ideia de democracia. Consideraria tal busca impossível, sem sentido e até prejudicial. A democracia não precisa de algo assim, acabaria sendo prejudicada. A própria ideia de que a democracia possa ser reforçada por meio de fundamentações filosóficas lhe parece ridícula.

Um pragmático transcendental parte como o irônico do pressuposto de que as versões radicais de falibilismo, holismo e historicismo defendidas por pragmatistas e neopragmatistas estejam corretas. Pressupõe que nossos propósitos radicais nos atrelam de maneira essencial a linguagens e vocabulários contingentes, cuja adequação à realidade não podemos controlar. Contudo, ele está convencido de que pelo menos pressuposições desse tipo devem ser consideradas como sendo validas intersubjetivamente, se deve valer a pena fazê-las, isto é, que elas não podem ser relativizadas e reduzidas a uma linguagem meramente contingente. Depara-se com a circunstância de que *nem todos* os jogos linguísticos podem ser considerados como sendo contingentes e como sendo incontornáveis somente para nós e de que talvez existam jogos que podem ser definidos como sendo *incontornáveis para todos*. Tal seria o caso do jogo linguístico do discurso, bem como das regras e premissas de qualquer argumentação dotada de sentido, uma vez que objeções e argumentos que se dirigissem contra elas

<sup>5</sup> Ibid., p. 79 e 116.

<sup>6</sup> Ibid., p. 134.

seriam necessariamente autodestrutivos. Por meio dessa reflexão ele se distingue daqueles adversários mencionados por Rorty, a saber, o “metafísico” e o representante do “senso comum”, que se caracterizam pela ingenuidade com que confiam simplesmente em seu próprio idioma, - Mas se algo como o sistema discursivo<sup>7</sup> pode ser definido como incontornável para todos, como algo ao qual não chegam as dúvidas (nem sequer as do irônico), então é possível, em primeiro lugar, colocar as finalidades da filosofia e de empreitadas intelectuais análogas num patamar mais elevado do que a mera manutenção de uma *edifying conversation*, de um esforço continuado por verdadeiras *final opinions* no sentido de Peirce,<sup>8</sup> assim que o trabalho filosófico possa recuperar seu sentido. Em segundo lugar, é possível extrair das premissas do discurso regras e normas para as relações recíprocas entre os participantes ao discurso que são necessárias para que o discurso possa ser bem-sucedido. Estas regras, que são comprovadamente incontornáveis para cada ser racional, podem ser vistas como a base de uma ética, a saber, da ética do discurso, cujas asserções centrais sobre justiça e autonomia se referem justamente também aos *problemas fundamentais da democracia*. Com isso, o pragmático transcendental nega que seja impossível e, portanto, sem sentido tentar uma fundamentação filosófica da ideia de democracia. Além disso, ele é da opinião de que não é nada claro por que tal fundamentação deveria ser prejudicial,<sup>9</sup> e afirma antes que ela poderia ser útil e razoável, se levarmos

---

<sup>7</sup> Ao qual, enquanto instância última de decisão sobre o direito de pretensões de validade, pertencem regras e padrões para esforços bem-sucedidos e continuados para chegar a verdade e justiça.

<sup>8</sup> A partir das premissas incontornáveis do discurso é possível chegar a padrões e procedimentos que tornariam possível aquele progresso da filosofia e da ciência que já não é previsto por Rorty.

<sup>9</sup> Provavelmente Rorty pensa que uma fundamentação filosófica específica de uma tese poderia entrar em conflito com o princípio democrático do equilíbrio geral de todos os votos. Mas é fácil imaginar mecanismos para evitar esse conflito.



em consideração os inimigos abertos ou latentes da democracia e as falsas concepções da democracia que circulam habitualmente.

Neste artigo gostaria de concentrar-me sobre dois pontos. Gostaria primeiramente de averiguar o que, exatamente, a ética do discurso poderia dizer em relação ao problema da democracia. Que estatuto possuem tais contribuições, de que posição elas são formuladas, que alcance possuem, e que pretensões podem ser levantadas com elas? Em segundo lugar: O que a ética do discurso pode contribuir do ponto de vista dos conteúdos? O que ela exige exatamente da democracia do ponto de vista dos conteúdos?

## I

A ética do discurso transcendental-pragmática se serve, para sua fundamentação da ética, da seguinte circunstância: o discurso, enquanto instância na qual se decide de forma racional sobre a legitimação de pretensões de validade (relativas à solução de problemas), é racionalmente incontornável para todos. Uma decisão válida intersubjetivamente sobre a legitimação de pretensões de validade ou uma solução válida intersubjetivamente para um problema são possíveis somente se os participantes do discurso podem se convencer reciprocamente da legitimação de suas propostas. Mas se, como participantes do discurso, devemos nos convencer reciprocamente com razões (e não meramente persuadir), então, nos relacionamos entre nós como pessoas que se reconhecem uns com os outros *como indivíduos racionais, livres e dotados de iguais direitos*.

A substância moral dessa constelação incontornável para nós enquanto sujeitos racionais pode ser expressa pela ética do discurso transcendental-pragmática por meio de *dois princípios fundamentais*, que fazem jus ao fato de que nós, enquanto participantes do discurso, somos também membros ao mesmo tempo de uma comunidade de comunicação *ideal* e de

uma comunidade de comunicação meramente *real*. O primeiro princípio: Temos a obrigação de resolver todos os problemas morais com a ajuda de discursos práticos equitativos e não persuasivos, dos quais devem participar todos os participantes e todos os interessados.<sup>10</sup> O segundo princípio: Temos a obrigação de contribuir para que as condições de aplicabilidade dessa exigência ideal sejam (ao longo prazo) realizadas. Aqui partimos das condições da práxis real, na qual a primeira exigência nem sempre pode ser avançada. A ética do discurso estabelece assim obrigações que parecem ser imediatamente pertinentes para a questão de uma possível justificação ou fundamentação da ideia de democracia.

Poder-se-ia pensar, agora, que a ética do discurso exigia *diretamente* a instituição de relações democráticas entre os indivíduos, porque a ética do discurso tem que supor como exemplar uma constelação de pessoas que tentam resolver seus problemas conjunta e racionalmente como pessoas livres e iguais. Neste sentido, o primeiro Habermas tinha falado de “situação ideal de fala” como “modelo de forma de vida”.<sup>11</sup> Contudo, a referência a estas semelhanças é genérica demais e sem compromisso. Devemos considerar com mais atenção o que deriva exatamente da ética do discurso e de que maneira.

Para começar, consideremos mais de perto a forma de uma ética do discurso transcendental-pragmática. Desde o início tal concepção é uma *ética procedimental em dois níveis*. No primeiro nível é fundamentado um procedimento formal para a criação de normas ou regras de conduta, a saber, o discurso prático equitativo, não persuasivo, entre todos os participantes e envolvidos. No segundo nível, ou seja, no discurso prático assim definido, a norma ou regra de ação específica e con-

---

<sup>10</sup> Ou pelo menos devemos criar um procedimento que seja o mais próximo possível desse.

<sup>11</sup> Em: HABERMAS, Jürgen; LUHMANN, Niklas. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971, 139 ss.

creta é então justificada. O que é fundamentado no primeiro nível podemos chamá-lo de obrigação “direta”, pois é fundamentada de maneira direta por meio de um forte argumento reflexivo de incontornabilidade e vale sem ressalva falibilista (não trivial). O que é fundamentado no segundo nível podemos chamá-lo de obrigação “indireta”. É fundamentada só de maneira indireta através do argumento da incontornabilidade, mas de maneira direta através do consenso fatural, mas sempre só provisório, dos participantes ao discurso prático (dos que são afetados pelo problema concreto ou que são envolvidos nele); esta obrigação vale com uma ressalva falibilista não trivial. Como se sabe, Karl-Otto Apel propôs adicionalmente distinguir as partes da ética do discurso em dois níveis, a saber, a parte A, na qual se trata de fundamentar em forma reflexiva a obrigação direta ao discurso e de justificar obrigações concretas (indiretas) por meio do discurso (supostamente ideal ou quase ideal), e a parte B, na qual se trata de fundamentar uma obrigação direta<sup>12</sup> de estabelecer as condições de aplicação da ética do discurso, bem como de justificar indiretamente as regras de conduta para a práxis real, não ideal, por meio de consensos obtidos no contexto de discursos práticos não ideais.<sup>13</sup> Já que os problemas, para os quais a ética do discurso foi pensada, são problemas da práxis real, não ideal, e evidentemente devem ser resolvidos em condições não ideais, é a parte B a que importa de fato, ao final.

---

<sup>12</sup> Ou seja, que deriva diretamente do argumento reflexivo da incontornabilidade.

<sup>13</sup> A razão decisiva para esta distinção consiste no fato de que a exigência central da ética do discurso, que fundamenta todo o resto, ou seja, a exigência de realizar um discurso prático, é de tal natureza que o destinatário da ética não pode satisfazê-la sozinho com suas próprias forças. É necessário que os outros cooperem seriamente. Somente quando se chega ao discurso a ideia dessa ética se realiza. Portanto, a distinção entre condições ideais (parte A), nas quais os outros estão dispostos a cooperar, e as condições meramente reais (parte B), nas quais esta cooperação não está certa, é essencial para a ética do discurso.

Como já disse, a ética do discurso parecer oferecer um modelo diretamente prescritivo para a democracia, com sua ideia central de uma cooperação pacífica entre pessoas livres, racionais e dotadas de iguais direitos. Contudo, se olharmos mais atentamente, em um primeiro momento a ética do discurso transcendental-pragmática afirma somente o seguinte em relação ao problema da democracia: por um lado, há a obrigação direta, fundamentada reflexivamente, da parte B, que impõe zelar para que sejam criadas as precondições para a realização concreta de discursos práticos. Em particular, isso implica que temos uma obrigação direta de zelar para que os destinatários dessa exigência possam ter a disponibilidade fundamental necessária para tais discursos – e isso inclui um mínimo de atitude pacífica, de confiabilidade e de autonomia por parte dos potenciais parceiros de discurso.<sup>14</sup> Esta obrigação já se aproxima bastante à obrigação fundamental de criar relações estatais, jurídicas e (eventualmente) democráticas. Por outro lado, existe uma obrigação indireta da parte B de (1) efetuar discursos práticos<sup>15</sup> sobre a realização concreta e a configuração de tais relações (jurídicas e estatais), que possuem uma importância enorme para a vida dos indivíduos que têm que viver nelas, e de (2) implementar de fato os resultados – falíveis de forma não trivial – desses discursos nas condições fatuais que são dadas em cada circunstância específica.

Portanto, para a ética do discurso transcendental-pragmática, a democracia não é somente algo que simplesmente se encontra no mundo da vida dos indivíduos e com o qual se deve lidar de forma moralmente correta, mas é antes *primariamente* uma coisa do mesmo tipo daquilo que a *própria*

---

<sup>14</sup> Do ponto de vista reflexivo podemos perceber o seguinte: Queremos já desde sempre o discurso (prático) e, portanto, queremos também suas precondições necessárias, as quais eventualmente podem ser definidas em um discurso teórico-explicativo entre teóricos do discurso (mas não em um discurso prático entre os envolvidos e os interessados pelo problema prático em questão).

<sup>15</sup> Entre envolvidos e afetados.

ética do discurso *exige*. Contudo, inicialmente, o que deve ser exigido de maneira direta (isto é, sem mediação de um discurso prático), é somente que sejam realizadas as *precondições necessárias* para a realização de discursos práticos, em particular, para que eles possam ser exigidos razoavelmente. Quais sejam estas precondições no estado de coisas atual é algo que deve, pois, ser estabelecido em um discurso (teórico) específico,<sup>16</sup> e não é uma consequência imediata dos próprios argumentos fundamentais reflexivos. Claro que podemos antecipar os resultados prováveis de um discurso desse tipo: Os discursos podem ser exigidos de forma razoável sobre tudo quando se pode argumentar sob a proteção de relações próprias de um *Estado de direito constituído democraticamente*. Contudo, deve-se lembrar que aquilo a ser exigido *diretamente* não é a própria democracia ou uma forma determinada de democracia, mas somente as *condições necessárias* nas quais o discurso pode ser razoavelmente implementado, ou seja, somente uma *moldura* para as correspondentes instituições.

Em segundo lugar, a democracia é, obviamente, também algo implicado pelas exigências *indiretas* da ética do discurso. A ética do discurso exige que sejam efetuados discursos práticos (e que seus resultados sejam depois realizados na prática) sobre a maneira de realizar, formar e reformar as instituições que ela exige diretamente. Tais instituições não devem somente tornar possíveis discursos práticos em geral, mas devem também intervir profunda e eficazmente nas relações existenciais dos indivíduos afetados por elas, e, portanto, devem ser instituídas e formadas conforme pontos de vista morais, para ser igualmente boas para todos. Nesses discursos, os pontos de vista da moral são os mais importantes, mas não os únicos. Como aparece claro particularmente em Rawls, o que importa no caso de tais instituições não é somente, por exemplo, a justa distribuição do bolo criado em comum, mas tam-

---

<sup>16</sup> Um discurso que não pode ser considerado como discurso prático (ver nota 8).

bém o tamanho do bolo, ou seja, quão eficientes são as instituições. E pode até ser que pontos de vista morais, técnicos e de outro tipo sejam fortemente interdependentes. Isso torna ainda mais difícil antecipar os resultados de um discurso desse tipo.

Tudo isso demonstra que as relações entre ética do discurso transcendental-pragmática e democracia não são diretas e simples, mas são estreitas. Não são simples, porque as exigências pertinentes da ética do discurso são avançadas em diferentes níveis, possuem diferente estatuto e se referem a diferentes aspetos da democracia (precondições do discurso prático, instituições que são de grande importância para a vida dos interessados). Não são diretas, porque as exigências em questão não visam diretamente a democracia, mas, em um primeiro momento, uma função que, em determinadas condições, pode ser cumprida particularmente bem através da democracia. Contudo, elas são estreitas. Não apareceram ainda alternativas sérias à democracia, alternativas que possam tornar possíveis discursos práticos entre pessoas autônomas que sejam igualmente bons ou melhores e que, ao mesmo tempo, possam ser organizados também da forma mais justa possível (como se pode ver em Rawls).

Habermas caracteriza as relações entre ética do discurso e democracia de maneira ainda mais estreita e simples. Na sua “teoria do discurso”, que substitui a ética do discurso por ele defendida anteriormente, ele entende o princípio da democracia enquanto princípio jurídico<sup>17</sup> como sendo situado no mesmo nível do princípio moral, e deduz os dois princípios, especificando sua modalidade de validade, do princípio do discurso D, que lhes é logicamente superior (mas que é ainda neutro em relação à modalidade de validade). “São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de

---

<sup>17</sup> “Do ponto de vista normativo, não há estado de direito sem democracia” (HABERMAS, Jürgen. A inclusão do outro. 251)

discursos racionais”<sup>18</sup>. Essa tentativa de encontrar uma fundamentação politicamente autônoma para o princípio da democracia, a qual não torne o direito unilateralmente dependente da moral, acaba obviamente destruindo a ideia principal originária da ética do discurso, ou seja, a ideia de uma fundamentação racional (reflexiva) de obrigações morais: Se as relações no discurso não são consideradas de antemão como relações morais incontornáveis por nós, então não será possível voltar nunca mais às consequências moralmente relevantes da ideia de discurso. Não é nada claro como, a partir de um princípio do discurso moralmente neutro possam resultar obrigações moralmente relevantes com valor categórico. Por isso, esse caminho mais direto da fundamentação do princípio da democracia não me parece viável.<sup>19</sup>

## II

Do ponto de vista do conteúdo, o que a ética do discurso tem a dizer sobre a problemática da democracia? Até agora distinguimos dois aspectos principais: por um lado, a ética do discurso exige que seja estabelecido e formado um Estado democrático de direito como pressuposição para que a ética do discurso possa ser seguida (I). E, por outro, ela exige que a democracia seja formada de maneira moralmente correta, enquanto ela representa um fator de enorme consequência para o mundo da vida dos indivíduos afetados (II).

Vamos para o primeiro aspecto (I). Neste caso, há dois problemas importantes, que, contudo, neste contexto, posso somente mencionar. (a) A precondição essencial para a aplicabilidade da ética do discurso é, primeiramente, o princípio

---

<sup>18</sup> HABERMAS, Jürgen. A inclusão do outro. 2003, vol. I, 142

<sup>19</sup> Ver KUHLMANN, Wolfgang. Die Idee des Diskurses und die Idee der Demokratie. Zu Jürgen Habermas`Konzeption deliberativer Politik. In: H. Burckhart (Hg.): Diskurs über Sprache. Würzburg 1994, 83-102, em particular p. 101.

do Estado de direito. Ora, não é imediatamente claro se direito democrático e Estado de direito em sentido estrito são vinculados exclusivamente a relações democráticas, como afirma Habermas, e em que sentido o seriam. Considero essa tese correta, no fundo, mas não vejo como seria possível fundamentá-la de maneira satisfatória.<sup>20</sup> (b) O Estado de direito é exigido para que problemas morais possam ser resolvido por meio de discursos práticos sob a proteção de um direito capaz de impor sanções. Ora, estados e democracias são entidades particulares que podem até estar em concorrência entre si. Ou seja, a proteção do direito capaz de impor sanções não é suficiente para problemas morais que no momento atual se tornam sempre mais importantes e centrais, a saber, problemas morais que concernem as relações recíprocas entre estados e que afetam o planeta inteiro.<sup>21</sup>

Agora o segundo aspecto (II). Nesse caso, distinguimos entre exigências *gerais e permanentes* que a ética do discurso faz à democracia (a) e exigências *concretas, que merecem um destaque particular no momento presente* (b). Sobre as primeiras (a): aqui se trata de conceber e conceitualizar o complexo fenômeno da democracia de maneira a corresponder da melhor maneira possível às exigências principais da ética do discurso que se sabem relevantes desse ponto de vista, a saber, autonomia, justiça e solidariedade entre os cidadãos. A tarefa consiste, então, em relacionar e equilibrar entre si os elementos que, em mútua referência e recíproca dependência, constituem o fenômeno da democracia, como o Estado (a administração pública), a sociedade, os cidadãos, a política (a formação da vontade política) e os subsistemas do mercado, do direito, do poder etc. Esses relacionamento e equilíbrio recíprocos devem acontecer de maneira a mostrar que uma instituição que seja *igualmente boa para todos* os afetados é possível. Em minha opi-

<sup>20</sup> Ver sobre esse ponto a ampla discussão feita por Apel em APEL, K.-O. Auseinandersetzungen, Ffm. 1998, 742 ss., 816 ss.

<sup>21</sup> Ver APEL, IBID., 755 ss.



nião, essa tarefa, que implica que a concepção de democracia seja situada no contexto de modelos concorrentes, foi resolvida de maneira exemplar por Habermas.<sup>22</sup>

Sobre o ponto (b). Aqui se trata de defender a democracia contra seus inimigos, que em tempos recentes se dedicaram com sucesso a reinterpretar e modificar a democracia conforme suas intenções. Refiro-me aos representantes do neoliberalismo econômico. Refiro-me, em seguida, à representação instigante e alarmante que Wolfgang Streeck ofereceu das relações entre capitalismo e democracia nos estados industrialmente avançados nos últimos cinquenta anos.<sup>23</sup>

Na primeira parte do seu livro *Tempo comprado* (2013), Streeck reconstrói primeiramente a transformação do sistema pós-guerra, marcadamente keynesiano, em um sistema marcadamente hayekiano como o atual. “O capitalismo após 1945 encontrava-se numa situação defensiva em todo o mundo” e conseguiu segurar sua sobrevivência social somente “graças a fortes concessões”: “a médio prazo, na forma de uma política conjuntural e de planejamento estatal para garantir o crescimento, o pleno emprego, o equilíbrio social e uma proteção crescente da imprevisibilidade do mercado; a longo prazo, na forma de um desaparecimento histórico progressivo do capitalismo num mundo de taxas de juro e de margens de lucro a níveis permanentemente baixos”<sup>24</sup>. Em tudo isso, o Estado desempenhou o papel dominante de “um Estado intervencionista que impunha uma disciplina ao mercado, planejava e redistribuía, tendo também de garantir os fundamentos para o negócio do novo capitalismo, sob pena de perder a sua própria legitimidade”<sup>25</sup>. Esse sistema foi recusado no fim da década de 1960 pelo capitalismo que se sentia cada vez mais

---

<sup>22</sup> A saber, em *Direito e democracia* e em uma série de ensaios.

<sup>23</sup> STREECK, Wolfgang. *Tempo comprado. A crise adiada do capitalismo democrático*. Coimbra: Actual, 2013.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>25</sup> *Ibid.*

como o perdedor, do qual se exigem sacrifícios sempre maiores e que não confiava mais no sistema perante “a onda mundial de greves selvagens em 1968 e 1969”<sup>26</sup>. “Empresas, indústrias e associações” começaram a exigir “a liberalização do capitalismo e a expansão interna e externa dos seus mercados”<sup>27</sup>, exigiram desregulamentação e privatização onde for possível, isto é, uma transformação radical da simbiose de mercado e democracia. Começa o caminho triunfal do neoliberalismo. Ao mesmo tempo, o crescimento recua e os investimentos necessários para o pleno emprego e, com isso, para a salvaguarda do contrato social, não são realizados. Os Estados tentam de manter o status quo inicialmente por meio de políticas de inflação, depois por meio do endividamento público, mas, ao fazer isso, perdem sua posição dominante e se tornam sempre mais dependentes do capital financeiro, que pode estabelecer os *terms of trade* em um sentido sempre mais claramente neoliberal. As democracias ocidentais são reinterpretadas e modificadas conforme o ideal neoliberal.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Ibid., p. 58.

<sup>27</sup> Ibid., p. 60.

<sup>28</sup> Abgeschafft bzw. in Frage gestellt wurden: „Politisch garantierte Vollbeschäftigung, flächendeckende Lohnfindung durch Verhandlungen mit freien Gewerkschaften, Mitbestimmung der Arbeitnehmer...“, staatliche Kontrolle von Schlüsselindustrien, ein breiter öffentlicher Sektor mit sicherer Beschäftigung als Vorbild für die Privatwirtschaft, universelle, gegen den Wettbewerb geschützte soziale Bürgerrechte, durch Einkommens- und Steuerpolitik in engen Grenzen gehaltene soziale Ungleichheit und staatliche Konjunktur und Industriepolitik zur Verhinderung von Wachstumskrisen..(56).. - Am Ende dieser Entwicklung stand... ein zunehmend marktangepasster, „schlanker“ und auf „Rekommodifizierung“ hin ausgelegter „modernisierter“ Wohlfahrtsstaat, dessen „Beschäftigungsfreundlichkeit“ und niedrigere Kosten durch eine Absenkung des durch soziale Bürgerrechte gewährleisteten Mindestniveaus gesellschaftlicher Subsistenz erkaufte worden waren.“ (57) - Das ganze wird begleitet und gefördert durch eine sehr effektive Öffentlichkeitsarbeit der Kapitalisten, hinter der die an den Universitäten zunehmend dominierende neoliberale Ökonomik steht. Ihr gelingt es, zum einen den Markt als per se neutrale und gerechte

A segunda parte do livro é dedicada à crise das finanças estatais no neoliberalismo. Segundo Streeck, a causa dessa crise não é a identificada pela teoria econômica convencional (que se tornou neoliberal), a saber, a assim chamada *tragedy of the commons*, ou seja, a ideia de que o Estado acaba sendo sobrecarregado pela inflação de reivindicações de cidadãos mimados demais. A causa remonta antes à desregulamentação, ao crescimento exponencial e ao fracasso do setor financeiro, o qual, contudo, conseguiu no final apresentar os grandes bancos, que se encontravam em situação difícil, “como ‘relevantes para o sistema’ e, por isso, digno de resgate” do ponto de vista político<sup>29</sup>. No fundo, porém, a causa da crise se encontra “em um problema de funcionamento do Estado moderno [...], que reside no fato de a sua capacidade de extrair de uma sociedade de proprietários privados os meios de que necessita para o cumprimento das suas – crescentes – tarefas tendem a ficar aquém do necessário”<sup>30</sup>. O estado, tornando-se excessivamente fraco, não consegue arrecadar os impostos necessários dos capitalistas que agem sob a sua proteção. O *Estado fiscal* se torna assim um *Estado endividado*, que deve preocupar-se principalmente em obter empréstimos e cuidar deles. A consequência mais importante é que os credores – que são, mais uma vez, os capitalistas – adquirem uma influência enorme sobre o Estado, ao qual concedem e prorrogam empréstimos somente à condição que se comporte como eles querem. Destarte, ao lado dos cidadãos de uma democracia, perante os quais o Estado é responsável, aparece como segunda instância o capital que financia o Estado, uma instância à qual o Estado parece, portanto, “pertencer” em sentido literal e que, ao mesmo tempo, é organizado de forma bem me-

---

Institution zu deuten, die in jedem Fall Vorrang vor der verdächtigen „schmutzigen“ Politik verdiene, und zum anderen plausibel zu machen, dass die Hauptaufgabe der Demokratien darin bestehe, den „gerechten Marktprinzipien“ zur Geltung und Durchsetzung zu verhelfen.

<sup>29</sup> Ibid., p. 87.

<sup>30</sup> Ibid., p. 106.

lhora e eficaz do que os cidadãos. Como tal instância, o capital pode impor que o Estado se veja e se transforme em sentido neoliberal.

Na terceira parte Streeck descreve como a reforma neoliberal do sistema político-econômico é completada através da transformação do Estado endividado num “*Estado de consolidação internacional*”. Streeck escreve: “Para uma vitória total [da revolução neoliberal], era necessária uma internacionalização da economia política europeia e a transformação do sistema estatal europeu num regime de vários níveis, restringindo a democracia ao nível nacional e organizando os mercados financeiros e as autoridades de supervisão a nível multinacional – uma configuração que há muito havia trazido os resultados desejados, enquanto veículo ideal de neutralização da pressão política vinda da base, através do alargamento da liberdade contratual privada relativamente ao controle estatal vindo de cima”<sup>31</sup>. Com o resultante “Estado internacional de consolidação”, “o projeto de Hayek de uma economia de mercado capitalista liberalizada, imune à pressão política está a caminho de uma concretização cada vez mais plena”<sup>32</sup>.

Tudo isso representa uma reconstrução terrível de um desenvolvimento no qual a democracia, que antes podia cumprir plenamente sua tarefa de formar a vida pública e doméstica e pôr a seu serviço o mercado tratando-o como um subsistema entre outros, foi cada vez mais privada de seu poder, deformada, reduzida e posta a serviço do mercado. Entretanto, o resultado desse desenvolvimento foi tornado tão estável e seguro que quase não dá para enxergar como e onde seria possível uma resistência eficaz. Do ponto de vista da ética do discurso transcendental-pragmática, quais são as consequências desses fenômenos, se aceitarmos que a reconstrução apresentada aqui seja essencialmente correta?

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 172 e seguintes.

<sup>32</sup> Ibid., p. 173.

Se nos referirmos ao conceito normativo de democracia apresentado por Habermas no sentido de uma ética do discurso (IIa), a consequência óbvia é que o desenvolvimento concreto aqui reconstruído, seja a visão ideológica que o acompanha e o sustenta, que o neoliberalismo tem de si, deve ser criticado duramente. Os pontos principais são evidentes. Se a democracia foi sequestrada pelo mercado no sentido exposto acima, então isso fere a autonomia da maioria dos cidadãos – aquela autonomia que é a razão de ser da democracia. Se a democracia é transformada em sentido neoliberal, então isso traz consigo uma limitação da ideia de *justiça* que é central para a ética do discurso. O critério da justiça social é descartado como irracional e obsoleto. Permanece somente a ideia, questionável, da justiça do mercado. E se a vida política na democracia é entendida essencialmente na forma de mercado, então se viola a *primazia* (normativa), central para a ética do discurso, *do agir orientado pelo entendimento* sobre o agir estratégico.

Rorty tinha dito que seria sem sentido, prejudicial ou até ridículo buscar algo como uma fundamentação filosófica da democracia. Além disso, a discussão relevante para isso teria acabado faz tempo<sup>33</sup>. Parece-me que Rorty esteja errado em todos os pontos: 1. A discussão *não acabou ainda*. Em particular, deveria ser realizada também de uma perspectiva epistemológica. A primazia do neoliberalismo na economia merece sem dúvida ser questionada do ponto de vista crítico. 2. Aqui se trata essencialmente de questões *normativas*, ou seja não de questões das ciências empíricas. A competência aqui é da filosofia. 3. Em particular, a filosofia é competente também porque o que se precisa aqui são argumentos e não simples relatos sugestivos ou impressões. 4. Tais argumentos deveria ser fortes e convincentes. Nesse ponto, a ética do discurso me parece particularmente relevante, uma vez que opera uma fundamentação da ética através do esclarecimento

---

<sup>33</sup> RORTY, 2007, p. 120.

reflexivo de intuições morais pré-teóricas, que cada destinatário possui já por sua conta. Isso significa que o necessário esclarecimento dos cidadãos, sobre o que eles, enquanto seres racionais, em realidade querem, acontece por meio da reconstrução crítica das intuições morais pré-teóricas que o cidadão possui desde sempre enquanto membro da comunidade do discurso e que ele pode reconhecer como suas. Lembrar-se de tais intuições, precisá-las, focá-las e justificá-las por meio de argumentos fortes (próprios de uma fundamentação última) não é nada ridículo, frente às tentativas neoliberais de descartar a ideia de justiça social, nem sempre bem-sucedidas.



# LA TEORÍA DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA DE HABERMAS 20 AÑOS DESPUÉS

## ENTRE LA IRA Y LA APATÍA CIUDADANA

**Julio De Zan**  
CONICET - Argentina

### 1. El esquema de análisis

20 años después de la publicación de *Facticidad y Validez*, me parece oportuno revisar la concepción de la legitimación democrática de Habermas y confrontar la nueva propuesta de su antiguo asistente en Frankfurt Axel Honneth (2011), que acaba de aparecer traducido en Bs. As. (2014).

Habermas reemplazó el modelo dicotómico de: Estado-sociedad civil, que el liberalismo comparte con Hegel (aunque sus valoraciones de estos términos, y la manera de concebir sus relaciones sean profundamente diferentes). Trabajó con un modelo de análisis más complejo, como veremos luego, y con un nuevo concepto de la sociedad civil actual. Marx (1970, p. 38) había hecho de esta categoría hegeliana de la sociedad civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) una de sus categorías centrales de análisis. Pero, como observa Habermas (1992 y 1998) la interpretó reductivamente en el sentido de la economía capitalista organizada a través de los mercados de trabajo, de capital y de bienes.



Por eso, cuando Antonio Gramsci quiso repensar el papel activo de los sujetos sociales en la política y en la historia y la incidencia significativa del pensamiento, de la cultura y de los intelectuales para construir su concepto de hegemonía, tuvo que volver a la fuente hegeliana del concepto de la sociedad civil, en la cual jugaba un papel fundamental el momento ético de la integración social y el mundo de la cultura (cfr. N. Bobbio, 1985, 337 y ss.). Este concepto hegeliano, en su relectura gramsciana, es el que está en el trasfondo de la rehabilitación de la categoría de la sociedad civil en Habermas y otros autores que han puesto de relieve los significados y el peso político de los espacios públicos de la sociedad.

En el contexto actual de la expansión multinacional de las empresas industriales y de la globalización de los mercados se considera que el funcionamiento de la economía se ha desacoplado de la sociedad civil, o la mantiene como rehén. Habermas trabaja por lo tanto con un nuevo esquema de análisis *tricotómico*, compuesto de dos términos de funcionamiento sistémico: (1) *el sistema político jurídico* del Estado y (2) el sistema económico financiero del Mercado; mientras que el tercer término, (3) *el mundo de la vida social y cultural* o la sociedad civil, forma el entorno en el cual funcionan los dos sistemas mencionados, pero permanece exterior a ellos, a su racionalidad sistémica, o estratégica, y no se rige en principio por las lógicas del poder y el dinero. Aunque puede ser colonizado por esas lógicas, no puede estructurarse como sistema, ni admite en su conjunto una institucionalidad formal, que sería como un estado dentro del Estado (cfr. Habermas 1992 y 1998 407ss.). El análisis de las modernas sociedades complejas tiene que usar según Habermas categorías tomadas de dos tipos de teorías diferentes: la teoría de la acción social y la teoría de sistemas.

La sociedad civil es el espacio de la formación de los nuevos sujetos de lo político que vienen a llenar el lugar vacío de la referencia de las categorías políticas de la modernidad. En lugar de la representación de un sujeto colectivo homogé-

neo en gran formato (como el pueblo, la nación o las clases sociales) se presta especial atención a otro tipo de categorías más abiertas, dinámicas, múltiples y fluidas, que se despliegan en la sociedad civil, o mejor dicho, que abren y despliegan los *espacios públicos* (en plural) constitutivos del *mundo de la vida* social y de la acción política ciudadana. Lo público no es sinónimo de lo estatal, y la dinámica de lo político no está monopolizada por el Estado y las organizaciones paraestatales como los partidos y los sindicatos oficiales regulados por la administración estatal.

El concepto de la sociedad civil en la teoría política y en el mundo actual representa un conjunto complejo de múltiples comunidades y asociaciones diferentes que luchan por su reconocimiento y por la autonomía frente al sistema jurídico-político del Estado y al sistema económico del Mercado, y no se rigen por ninguna otra lógica sistémica, sino por sus propios valores, intereses y necesidades, o por su *ethos* particular. Los agrupamientos plurales de la sociedad civil no tienen como fin el acceso al poder administrativo del Estado ni la acumulación de capital, sino el ejercicio del poder comunicativo que les es propio. Este *tercer dominio intermedio, o central*, en el que se interconectan lo privado y lo público, está formado por el entramado de los espacios de la vida privada de los individuos, de las familias, y otros agrupamientos, con los espacios públicos de las iniciativas y los movimientos sociales, las ONG y las diversas comunidades culturales, académicas, ético-religiosas, voluntariados y otras asociaciones sin fines de lucro, etc., que se forman para la promoción o la defensa de determinados intereses, derechos, proyectos o valores.

En cuanto al *sistema jurídico-político* y al *sistema económico-financiero*, o *el Estado y el Mercado*, son considerados en mi lectura de Habermas como *totalidades complejas de funcionamiento sistémico*, conforme a una racionalidad funcional que no puede comprenderse en términos de teoría de la acción, y en cuyos ámbitos parece inapropiado hablar de “sujetos sociales”, y de subjetividad en general. Si bien se trata de dos sistemas dife-

rentes, cada uno de los cuales se mueve con su propia lógica, no son totalidades cerradas, sino interconectadas, que se influyen recíprocamente de diferentes maneras.

En su libro *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, presenta Honneth (2014 9-10) un esquema de análisis diferente, que se propone “actualizar la sistematización hegeliana”. La última parte del libro sobre “Las instituciones de la libertad” consta de tres capítulos que se corresponden con las divisiones de la “Eticidad” en la *Filosofía del derecho de Hegel*. El primero que en Hegel estaba dedicado a “La familia” se titula ahora en Honneth: “El nosotros de las relaciones personales”. El segundo, que era el lugar de la sociedad civil hegeliana, se denomina: “El nosotros de la acción de la economía de mercado”, con lo cual retrocede el autor al reduccionismo del punto de vista marxista sobre lo social. Ya para Hegel además la economía moderna tenía un funcionamiento sistémico y no es adecuado por lo tanto hablar de un “nosotros” como sujeto de la dinámica del mercado<sup>34</sup>.

Al llegar al final de su libro reconoce Honneth que ya no puede seguir a Hegel para un tratamiento actualizado de la institucionalidad política del Estado porque no encuentra en la *Filosofía del Derecho, como es lógico*, las mediaciones de la formación democrática de la voluntad general a partir de las relaciones horizontales entre los ciudadanos. Si bien lo político se circunscribe a la esfera del Estado, Hegel reconoce como un gran progreso el desarrollo autónomo de la sociedad civil moderna de su época. “Para Hobbes la condición de la paz social es que el pueblo se mantenga disgregado, sin asociaciones horizontales entre los individuos, y la única relación polí-

---

<sup>34</sup> Lo mismo habría que decir del sistema jurídico-político del Estado moderno que, en tanto burocrático, como lo define Max Weber, es la más alienante forma de dominación, que no es de uno, de algunos ni de muchos (monarquía, aristocracia y democracia), sino la dominación burocrática, anónima, de nadie, porque —como escribe H. Arendt, en la mecánica de los sistemas no hay un auténtico autor, o sujeto responsable de las acciones, de los procesos y de sus resultados.

tica, lo único que todos tienen en común, es la relación vertical de obediencia de cada uno de los súbditos al soberano. Esta completa disociación es vital para que el poder soberano se pueda imponer sin obstáculos. Hobbes no podía pensar en una sociedad civil autónoma dentro del Estado, y las manifestaciones de la sociedad civil contemporánea deberían subsumirse en su sistema bajo la categoría de *multitudo sediciosa*’ (De Zan J. 2013 90-91).

El espacio intermedio entre las libertades individuales y la construcción del poder democrático en el estado de derecho es según la teoría de la democracia deliberativa el lugar decisivo del discurso político de los ciudadanos en la sociedad civil. Honneth sigue a Habermas en la reconstrucción de los principios del estado de derecho, pero deja de lado la comprensión socio-cultural y política de los espacios públicos de la sociedad civil que era fundamental en su maestro. Esta decisión resulta sorprendente además en un planteamiento que se propone actualizar los puntos de vista de Hegel.

## 2. Los relatos de la hermenéutica de la sociedad civil

A.Honneth (2014, 374 ss) pone de relieve la coincidencia sustancial de los análisis de lo público hechos en los años cincuenta por H. Arendt y por J. Habermas. Pero observa que hacia fines de siglo la idea de *lo público* de H. Arendt (1958 ), inspirada en el modelo de la antigua polis, tuvo mayor impacto en la cultura política que la de Habermas, quien .“lo había fusionado finalmente con el concepto más bien difuso de *sociedad civil*”. Consecuente con esta valoración más bien negativa del concepto actual de sociedad civil adopta Honneth la terminología arendtiana de “la vida pública”. (La versión alemana de 1960 del libro de Arendt lleva el título: *Vita activa oder vom tätigen Leben*). Quiero discutir ahora el relato sobre la teoría política de la sociedad civil y su papel en las últimas décadas.

La fe excesiva en la vitalidad y la fuerza innovadora de las asociaciones civiles voluntarias y los foros ciudadanos más o menos organizados... llevó a que en el curso de los años 90, a la luz de algunos diagnósticos desengañosos, los inflamados debates acerca de la sociedad civil se apagaran tan rápidamente como se habían encendido en la década anterior... Los cambios revolucionarios en Europa Central y Oriental (la caída del muro de Berlín y el derrumbe de los Estados del socialismo real) producidos a partir de la resistencia de los movimientos de los derechos civiles que operaban pacíficamente llevó al establecimiento de las condiciones formales y de los mecanismos de las democracias representativas. Pero en este nuevo contexto aquellas asociaciones y movimientos que antes habían formado opinión e influyeron en la caída del régimen anterior perdieron velozmente su papel central (Honneth 2014, 392).

Al debilitamiento de los movimientos ciudadanos del Este europeo en el contexto del reacomodamiento de estas sociedades al funcionamiento de la economía capitalista, se suma por otro lado la creciente privatización de los ciudadanos en las democracias liberales del mundo occidental, con la retracción del compromiso público de los individuos y el debilitamiento de las asociaciones voluntarias de acción social. Honneth (2014 394) concluye así su relato de esta historia: “La fuerza sugestiva de estas dos fotografías [del Este y del Occidente europeo] era suficiente, para acabar en poco tiempo con todas las esperanzas surgidas en la década de 1980 respecto de la existencia de una sociedad civil con capacidad de resistencia y permanente vitalidad”<sup>35</sup>.

Hay alguna literatura sobre la sociedad civil bajo la impresión de la caída del muro de Berlín (1989), que aparece hoy por cierto como ilusoria. Pero los estudios más medulosos, significativos y realistas de la teoría política sobre el tema no son de los años 80, sino de la década del 90, como el trabajo

<sup>35</sup> Honneth no alude al significado y las ambigüedades de los movimientos más actuales como los de la Primavera árabe, o de los Indignados y “Podemos” en España, que merecerían una reflexión aparte.

de Habermas (1992 cap. VIII) “Sobre el papel de la sociedad civil y de la opinión pública política”, y la gran obra sistemática de Cohen y Arato (1992), que es del mismo año<sup>36</sup>. En estos textos puede leerse ya la crítica de las representaciones de la sociedad civil como una cosa sólida, unificada y capaz de enfrentar, o reemplazar a las instituciones del Estado moderno. La caída del muro y de los Estados del socialismo real fue un acontecimiento excepcional, una revolución irrepetible como tal. Pero como escribe Kant sobre la Revolución Francesa: “su significado permanecerá siempre en la memoria de los pueblos” (Kant I. 1968 100-101). Lo mismo cabe decir *del poder* real de los movimientos civiles que se ha revelado en las luchas por la libertad de fines del siglo XX.

La historia latinoamericana de la sociedad civil en las últimas décadas tiene algún paralelismo con el relato de la historia europea pero es diferente. El fin de las dictaduras militares en los años 80 fue también, como la caída del muro y de los Estados del socialismo real, resultado de los movimientos sociales, de la lucha de las organizaciones civiles por los derechos y del poder destituyente de la opinión pública. De manera también semejante, poco después, la estabilización de las instituciones de la democracia representativa o “delegativa” (en términos de G. O’Donell) y los avances económicos del neoliberalismo de los 90 desactivaron en parte los movimientos y las organizaciones sociales. Pero en Argentina la frustración de las ilusiones de la democracia recuperada, la falta de respuesta del Estado a las demandas sociales y la corrupción de la administración estatal produjeron un progresivo desencanto con la política y “el retorno de la sociedad civil” que se potenció con la recepción de los puntos de vista de Habermas. La gran crisis del 2001 provocó en nuestro país un le-

---

<sup>36</sup> En la “Introducción” a nuestro libro (De Zan, J. y Bahr, F. 2008, 11-54) hemos tratado más ampliamente el tema de los nuevos sujetos de la política y del significado político de los movimientos de la sociedad civil contemporánea, y se ha consignado una más amplia bibliografía internacional, especialmente Latinoamericana sobre el asunto.

vantamiento general de la sociedad civil y una cierta convergencia de los piqueteros con las caceroleras de la clase media que, al grito: “que se vaya todos!” pusieron en fuga al gobierno impotente de Fernando De la Rúa. Los “movimientos de la calle” mantuvieron su fuerte presencia durante algún tiempo y los gobiernos posteriores no los reprimieron, sino que negociaron con diferentes ofertas los reclamos planteados en cada caso, y cooptaron algunas de las organizaciones más representativas, mientras dejaban que otras iniciativas se fueran desgastando con el tiempo. De esta manera se logró reconstruir el poder estatal y recuperar la normalidad de la vida social. A mediados de la primera década del nuevo siglo el Estado y la clase política habían recuperado el centro de la escena y las movilizaciones sociales, algunas muy potentes, fueron más esporádicas.

Las políticas progresistas y la bonanza de la economía contribuyeron al éxito de un discurso de autoelogio de los gobiernos y a la anacrónica apología del Estado moderno, mientras que la sociedad civil era desacreditada como el lugar de los intereses privados y las corporaciones de los enemigos del pueblo. Finalmente, en el curso de esta segunda década del siglo XXI aquel discurso ha perdido credibilidad y el rebrote de la ideología estatista parece agotado y en crisis. Ahora ingresamos en un nuevo período de normalidad, sin claras hegemonías políticas, en el que los partidos tendrán que negociar entre ellos y con la sociedad civil para obtener gobernabilidad.

En el contexto de la *normalidad* del estado derecho de la democracia representativa la apatía ciudadana parece la posición natural porque la clase política monopoliza el espacio público y el ciudadano común queda reducido a la vida privada. Como observaba Habermas en los años 90, incluso en las democracias consolidadas las instituciones de la libertad aparecen debilitadas. Nuestro autor trabajaba con la sospecha de que el *malestar en la democracia* se explica porque el tipo de “legitimación legal racional”, en el lenguaje de M. Weber, obtiene

una cuota de legitimidad cada vez más escasa y deficitaria. En las democracias representativas que solamente pueden apelar al recuerdo de su legitimidad de origen, y al respaldo formal del derecho positivo se ha disuelto la antigua solidez de los fundamentos de la autoridad. El Prefacio” de *Facticidad y validez* expresa la sospecha de que “bajo el signo de una política enteramente desacralizada, el estado de derecho ya no se sostiene ni puede mantenerse sin una base de democracia radical”, y agrega que: “hacer de esa sospecha una comprensión es el objetivo de toda su investigación en este libro” (Habermas1992/1998 13/61). Las sospechas del Habermas de los 90 se han hecho hoy palmaria realidad.

20 años después la experiencia ha corroborado la interpretación de la teoría discursiva sobre la realidad del poder democrático como un valor que no está dado y consolidado en la institucionalidad jurídica, sino que es *una fuerza ilocucionaria* de potencia variable que fluye de la acción comunicativa articulada mediante los discursos políticos de los ciudadanos en espacios públicos autónomos. “La formación discursiva de la opinión y de la voluntad general no se construye originariamente en los parlamentos”. Se trasmite a los órganos institucionales de la legislación y a los órganos de la aplicación de las leyes (ejecutivo y judicial) a partir de los espacios públicos de la sociedad movilizados cultural y políticamente. Esta comprensión del estado de derecho democrático “sólo puede desarrollarse conforme a un modelo intersubjetivo de pensamiento y de la acción comunicativa. Este modelo se contrapone a las concepciones concretistas del sujeto de lo político como una entidad sustantiva” o una conciencia colectiva unitaria. La representación popular no puede entenderse tampoco mediante un modelo jurídico, sino “en términos más bien *estructurales*” o sistémicos (Habermas1992/1998 13/61). La soberanía no es algo sólido que puede pasar de mano en mano y transferirse a los representantes del pueblo votados por la mayoría. Habermas habla incluso de una *Soberanía comunicativa* que se ha hecho líquida (*kommunikativ verflüssigte Souve-*



*ranität*) y que surge en los espacios públicos del discurso político de la sociedad. La propia razón pública se ha *procedimentalizado y desustantivado* como racionalidad comunicativa. Esta soberanía de la racionalidad comunicativa:

no reconoce ningún consenso como libre de coacción y generador por lo tanto de una fuerza [ilocucionaria] legitimadora, si no se ha puesto en juego bajo reservas falibilistas y no se apoya como fundamento en libertades comunicativas que juegan de modo anárquico, liberadas de todo tipo de restricciones. En el torbellino de esa libertad no queda ya ningún punto fijo inmovible fuera del propio procedimiento democrático, un procedimiento cuyo sentido está [por cierto] establecido ya en el sistema de los derechos (Habermas 1992/1998 228-229 y 254-255).

### 3. El modelo político de Habermas

Parece que la normalidad del funcionamiento de las instituciones democráticas sin interrupciones por un largo período de tiempo produce el oscurecimiento o el olvido de la gramática profunda del estado de derecho democrático, sin la cual no se comprende su legitimidad y no se sostiene su poder real. Esa gramática contiene el trasfondo anárquico de la democracia radical que aflora en el texto de Habermas cuando muestra que la voluntad general no se realiza de manera lineal mediante los mecanismos representativos, sino que se construye en los espacios públicos de la sociedad civil, por fuera de dichas instancias estatales, aunque deba luego ingresar en los cauces jurídicos y someterse a sus reglas procedimentales para su validación formal y legal. La teoría de la democracia deliberativa reconstruye precisamente los presupuestos de la legitimidad democrática olvidados en las prácticas habituales naturalizadas de las democracias existentes.

Bajo el requisito de una vida pública que funciona bien, en serio, y que satisface sus propias exigencias normativas, se deben construir consensos que puedan ser siempre revisa-

dos... como programas de investigación permanentes (en el lenguaje de Durheim y de Dewy) o como discursos prácticos en el sentido de Habermas, cuyas indicaciones orientativas sean luego transformadas en decisiones vinculantes por los órganos legislativos políticamente competentes... Mientras las investigaciones y deliberaciones mencionadas no tengan lugar bajo los requisitos de una participación con igualdad de derechos, con información suficiente y con la mayor libertad posible para todos los implicados, toda decisión tomada en nombre del pueblo en los Estados modernos estará sometida a la enorme objeción de no contar con la suficiente legitimidad democrática –así lo creen tanto Durkheim y Dewy como Habermas. A partir de esta inversión de la relación lógica de justificación y dependencia, no es el Estado el que justifica o legitima y mucho menos el que crea la vida pública, sino que es esta la que crea y legitima al Estado” (Honneth 2014 407).

La inversión de la relaciones entre la vida pública en la sociedad civil y las decisiones de los poderes del Estado no se presenta en Habermas como una utopía revolucionaria, sino como el redescubrimiento y la reconstrucción de las fuentes y del flujo real del poder político democrático. Tal inversión no es, por lo tanto, un acontecimiento en el nivel ontológico, sino en el nivel epistémico, como consecuencia del redescubrimiento del sentido de lo político y de la prioridad de su existencia con respecto a lo jurídico y a lo estatal. En las democracias existentes habría que hablar entonces de una alienación de la soberanía popular, de una distorsión del flujo del poder real y una confiscación de lo político en cuanto tal por parte de la clase dominante que se ha apropiado del aparato estatal, de tal manera que la democracia ha dejado de ser el gobierno del pueblo para pasar a ser el gobierno de los políticos, como ha escrito José Nun (2000). Este lenguaje impolítico no es sin embargo el de Habermas, que se cuida siempre de mantener más bien un discurso políticamente correcto.

“Desde Aristóteles el sentido de lo político se define con independencia de la constitución del Estado” (J. De Zan 2013 75-86). Es bien conocido el enunciado de C. Schmitt: “El concepto del Estado presupone el concepto de lo políti-

co” (*Der Begriff des Staates setzt der Begriff des Politischen voraus*, (Carl Schmitt, 1979 20). Esta idea fundamental, que ha clarificado de nuevo H. Arendt, se expresa en Habermas de otra manera: como la prioridad del poder comunicativo sobre el poder administrativo de Estado, y la relación fundante o constituyente del primero con respecto al segundo. La transformación del poder comunicativo en poder administrativo no está garantizada tampoco por el sistema jurídico, sino que es *la cuestión* propia de la política. El poder que adquiere un nuevo gobierno legítimamente elegido es ante todo el poder administrativo del Estado, y tiene la forma de una autorización para ejercerlo. Pero el poder político real se construye mediante el propio ejercicio y la obediencia del gobierno a la voluntad general. El objetivo de la reconstrucción del derecho es:

fundamentar, desde el punto de vista de la teoría del discurso, los principios a los que tiene que estar sujeta la organización y el funcionamiento del poder público articulada en términos de estado de derecho, en el cual el poder político y el derecho se constituyen recíprocamente... de ahí que el derecho no sólo sea elemento constitutivo del ‘código’ ‘poder’ que gobierna los procesos administrativos, sino que constituye a la vez el medio para la transformación del poder comunicativo en administrativo (Habermas 1992 237).

En las teorías filosóficas de los siglos XIX y XX se formularon diversas interpretaciones del principio de la legitimación democrática del estado de derecho mediante el recurso a la voluntad pública. Las concepciones políticas estándar sobre esta cuestión clave de toda la filosofía política moderna después de la Revolución francesa pueden agruparse (con sus diversos matices) en dos tipos: algunas de ellas se orientan en la línea del republicanismo, o de la democracia plesbiscitaria marcada por Rousseau, y otras en la línea de la doctrina del liberalismo clásico sobre la función representativa de los cuerpos legislativos.

En la tradición que nos orienta aquí –escribe Honneth, lo que se pone en práctica en las decisiones democráticas de los órganos estatales previstos para ello es el resultado de la acción comunicativa de ciudadanos libres en la sociedad. Desde Durkheim y Dewey hasta Habermas la relación del Estado con la vida pública fue concebida según otro modelo que no es ni plesbiscitario ni representativo (Honneth 2014, 406).

En otros términos: están por un lado el presidencialismo y los liderazgos carismáticos, y por otro el modelo del parlamentarismo, o de la partidocracia liberal. El primero ha sido considerado más exitoso en América Latina, pero la concentración del poder deriva hacia el autoritarismo antidemocrático. Desde otro punto de vista puede decirse que estos dos modelos coinciden en lo fundamental porque en ambos la soberanía popular queda absorbida o alienada en el Estado. En el primer caso el poder está concentrado en la cabeza del ejecutivo y en el otro ha emigrado a la corporación legislativa. Pese a que la restricción constitucional de 1853: “el pueblo no gobierna ni delibera sino a través de sus representantes” parece consagrar el parlamentarismo, es el presidencialismo el modelo que se ha impuesto en la Argentina. La política deliberativa es incompatible con la concentración del poder y el monopolio de lo político por parte del Estado en cualquiera de los dos modelos.

La fuente del poder político real está fuera del Estado, y es anterior a la institucionalidad. El *tercer modelo* de la democracia comprende la vida pública política y la formación de la voluntad general como un proceso social dinámico que es exterior al sistema jurídico y no se trasmite de manera lineal a las instancias estatales porque no está en verdad delegado en el partido gobernante, o en la corporación de los representantes votados como legisladores, ni en el liderazgo carismático de una persona. La voluntad pública tampoco toma por sí misma las decisiones colectivas ni reemplaza a los poderes del Estado, como en una democracia directa, porque la resultante de la red de los discursos y negociaciones articulados en el

proceso de la producción de la voluntad general tiene que institucionalizarse conforme al derecho.

La democracia deliberativa no se corresponde con ningún Estado real existente, porque esta no es una teoría meramente empírico-descriptiva, sino la reconstrucción racional de los presupuestos *normativos* de la legitimación democrática del poder político. La *reconstrucción racional* explícita y formula de manera reflexiva estas presuposiciones que, aunque distorsionadas, encubiertas o camufladas, están presentes y operantes en el funcionamiento de la democracia contemporánea como sus propias condiciones de existencia y de legitimidad. Este método reconstructivo se puede considerar también como una *hermenéutica racional*, que rescata la *gramática profunda* (en el sentido de Wittgenstein) de las pretensión de validez del discurso de los propios actores políticos en este sistema. Se trata de las reglas constitutivas del juego de lenguaje y de la praxis de las democracias reales existentes, que también se reflejan en las teorías empíricas de la ciencia política. De este aspecto metodológico me he ocupado de manera más extensa y sistemática en otro lugar (De Zan, J. 2013, 245-262).

La formulación teórica de este concepto deliberativo de la democracia ha sido calificada de utópica o anarquista, y no sin algo de razón, como se ha visto. Pero sin embargo es a estas presuposiciones normativas a las que tiene que apelar implícita o explícitamente el control de constitucionalidad del Tribunal Supremo. Y si el ejecutivo o el legislativo rechazaran públicamente esos presupuestos normativos porque consideran que limitan el poder político del gobierno o del Estado, estarían socavando con ello su propia legitimidad y producirían el efecto contrario al que buscaban.

## Referencias

Arendt, H. *The Human Condition*, Chicago, University Press, 1958. Traducción española de Ramón Gil Novales: *La condición humana*. Paidós, Barcelona 1974.

Bobbio, N.: *Estudios de Historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1985.

Cohen J.L. y Arato A: *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1992. Traducción española: *Sociedad civil y Teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

De Zan, J. y Bahr, F: *Los sujetos de la política en la Filosofía moderna y contemporánea.*, Editorial de la de la UNSAM, Bs. As. 2008.

De Zan, J.: *La vieja y la nueva política*, UNSAM-Edita (Universidad Nacional de San Martín), Bs. As. 2013.

Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, H. Luchterhand , Darmstadt 1963-

Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp, Frankfurt 1992/1994. Traducción española de Manuel Jiménez Redondo: *Facticidad y validez*, Ed. Trotta, Madrid, 1998. Las citas remiten a las páginas de la edición original y de la traducción, en ese orden.

Honneth A.: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* Suhrkamp, Frankfurt 2011. Traducción castellana de Graciela Calderón: *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Bs As. Katz Editores, 2014.

Kant I.: *Der Streit der Facultäten* (1798), *Knts Werke*, Akademie Textausgabe, B. de Gruyter Berlin 1968.

Marx. C./ Engels, F.: *la Ideología Alemana*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1970.

Nun J.: *La democracia. ¿Gobierno del pueblo gobierno de los políticos?*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.

Schmitt, C. *Der Begriff des Politischen* (1932), Berlin, Dunkel & Humboldt, 1979.



# A CRISE DA DEMOCRACIA E O ESGOTAMENTO DAS ENERGIAS UTÓPICAS

## UMA OBSERVAÇÃO SOBRE A IDEIA DE EMANCIPAÇÃO EM ADORNO

**Amaro Fleck**  
UFLA – Brasil

Um comentário sobre a obra de Adorno em uma coletânea sobre democracia pode parecer paradoxal. Como é bem sabido, Habermas objetou que a teoria crítica da primeira geração, e a de Adorno em particular, padece de uma falta de reflexão generalizada sobre a política e o papel emancipatório que a participação democrática aufere. Contudo, em um momento de crise da democracia representativa, cuja característica é a própria polarização entre um punhado de indignados e uma multidão de apáticos com pouca densidade nas zonas intermediárias existentes entre esses dois extremos, cabe questionar certa hipóstase da esfera política frente à dimensão socioeconômica presente não apenas na obra tardia habermasiana mas também, de certo modo, nos discursos atualmente dominantes. Cabe questionar, ademais e sobretudo, a identificação de emancipação com a democracia realmente existente, com a democracia capitalista, no momento em que, de acordo com Wolfgang Streeck, “mais do que nunca, o poder econômico parece ter se tornado hoje poder político, ao mesmo tempo em que os cidadãos mostram estar inteiramente despo-



gados de suas defesas democráticas e de sua capacidade de inculcar à economia interesses e demandas que estão em desacordo com aqueles dos proprietários do capital” (Streeck, 2012, p. 29).

Contudo, meu intento aqui não é o de mostrar que Adorno, ainda no final dos anos sessenta, teria se dado conta dos limites da democracia representativa capitalista, algo que de fato ele, ao contrário de Habermas nas décadas seguintes, fez com maestria. Minha intenção é a de combater uma das causas que acredito estar na base da atual crise da democracia representativa: a nossa atual incapacidade de pensar um mundo distinto do que habitamos; uma ordem política, social e econômica bastante diferente da que participamos, mais como objetos do que como sujeitos, nos últimos tempos. Notem que não afirmo, de modo algum, que esta seja a única causa da crise, tampouco a principal. Apenas defendo a tese de que o fatalismo resignado quase onipresente é um dos fatores que pesa a balança em prol da apatia, e que recuperar a capacidade de imaginar que as coisas podem ser diferentes é um passo necessário para tencionar a balança para o extremo oposto, o da indignação.

E como esclarecimento prévio indico que aceito simplesmente como pressuposto o fato de que o sentimento entre os cidadãos dos mais diferentes países e continentes que deveria prevalecer no atual momento (de aumento mundial das desigualdades sociais, de piora generalizada do meio ambiente, de fortalecimento do poder econômico) é o de indignação.

O fatalismo resignado decorre, em grande medida, da ausência de um projeto alternativo de sociedade, algo que se tornou evidente após o colapso do socialismo realmente existente, mas que remonta ao longo declínio do mesmo, ou melhor, a decepção causada por ele, muitas décadas antes. Sem sombra de dúvida o projeto socialista de alcançar a emancipação por meio de um planejamento estatal centrado na propri-

idade coletiva dos meios de produção fracassou, e por inúmeros motivos.

A partir de então “não existe alternativa” se torna o lema, ou o discurso legitimador, do sistema econômico, e estaríamos simplesmente fadados ao capitalismo, embora na época, fim do século XX, ainda houvesse um certo leque de opções entre formas distintas deste mesmo sistema econômico, o capitalismo, algumas das quais conseguiriam mitigar os aspectos mais desumanos do mesmo. Nesse ínterim, no entanto, o que foram mitigadas foram as diferenças entre estas formas de capitalismo, de modo que hoje se impõe quase ubiquamente um mesmo modelo, avesso à participação democrática, à redução das disparidades e ao fornecimento de serviços universais de qualidade.

E é justamente aqui, na constatação de que tanto o velho modelo de emancipação (o socialismo) fracassou quanto de que o sistema que vigora não está sendo, e provavelmente não será, capaz de criar as condições necessárias para uma vida emancipada, uma vida em que as pessoas consigam transformar as situações em vez de simplesmente padecê-las, que gostaria de recorrer ao teórico frankfurtiano como um meio, ainda que um pouco deficitário, de resgatar o imaginário utópico.

### **A negação contextualizada**

O recurso a Adorno só pode fazer algum sentido ao se recusar uma interpretação muito disseminada segundo a qual ele não faria mais do que lamentar os vilipêndios de uma racionalidade instrumental que perpassaria a tudo, numa situação de completa dominação, de administração irrestrita, cuja própria denúncia e crítica não seria possível a não ser se feita em uma posição insustentável, praticando uma contradição performativa. Infelizmente, não tenho espaço aqui para mostrar porque tal interpretação é defeituosa e porque ela cria uma

caricatura que pouco, ou nada, tem a ver com a obra adorna-na.

Defendo, pelo contrário, que o frankfurtiano é um elemento central na transição daquilo que, parodiando Luc Boltanski e Ève Chiapello, chamaria de velho e novo espírito do anticapitalismo. O velho espírito do anticapitalismo é formado pelas críticas clássicas, centradas na exploração e na dominação de classe, típicas do movimento operário e do marxismo tradicional. A sociedade emancipada, de acordo com tal espírito, decorreria automaticamente da abolição do capitalismo e da instauração do socialismo, isto é, de um sistema baseado na propriedade pública dos meios de produção, administrado por meio do planejamento estatal. Seria injusto imputar ao velho espírito os descaminhos tomados pelo socialismo realmente existente, embora ele certamente tenha contribuído bastante para tal fracasso.

O novo espírito do anticapitalismo é formado por críticas de certa forma ainda incipientes (novas interpretações de Marx, como aquela feita pelos teóricos da Wertkritik ou por Moishe Postone; pelos defensores do decrescimento; pelos pensadores vinculados ao movimento zapatista, dentre outros), mas que enfatizam que o capitalismo é um sistema econômico defeituoso por estar centrado na obtenção do lucro e não na satisfação das necessidades, caracterizado por uma dinâmica intrínseca que não é controlável, ou ao menos inteiramente controlável, pelos indivíduos, e que estaria levando o mundo à bancarrota, seja econômica, seja social, seja ecológica.

Em outras palavras, o velho espírito enfatiza sobretudo a questão da exploração e faz, portanto, uma crítica moral<sup>37</sup> ao

---

<sup>37</sup> Rahel Jaeggi (Cf. 2013) diferencia três tipos de crítica ao capitalismo: as críticas funcionais (que argumentam que o capitalismo é disfuncional pois acarreta crises); as críticas morais (que dizem que o capitalismo é intrinsecamente injusto pois está baseado na exploração) e as críticas éticas (as quais afirmam que a vida no capitalismo é má, uma vez que o

capitalismo: este é visto como um sistema injusto uma vez que os frutos do trabalho são divididos de forma extremamente desigual. Já o novo espírito do anticapitalismo faz uma crítica ética: o capitalismo é visto por ele como um sistema social ruim ou mesmo irracional, pois não cria as condições necessárias para uma vida boa e cada vez mais solapa as próprias condições para a simples reprodução da vida.

Meu argumento é que a obra adorniana é um elo entre estes dois espíritos, pois na medida em que formula críticas e se distancia do velho ele abre brechas para o surgimento do novo. De acordo com a interpretação que proponho, Adorno faz isto por cinco motivos relacionados propriamente ao conteúdo do projeto emancipatório, que doravante elenco.

O primeiro motivo é sua crítica ao assim chamado paradigma produtivista. Como ele tão bem descreve no centésimo aforismo de *Minima Moralia*, uma sociedade que se libertasse da necessidade se fartaria também da busca pelo desenvolvimento e deixaria, “por pura liberdade, possibilidades sem utilizar” (Adorno, 1992: §100). Não se trataria de uma sociedade marcada pela mesma compulsão à produção de riqueza que ora predomina, mas justamente da libertação desta compulsão, algo que só é possível pela satisfação das necessidades, mas feita de um modo que não exija a criação contínua de novos desejos e falsas carências, caso da sociedade existente.

Em decorrência, e este é o segundo motivo, a sociedade emancipada não é aquela em que o trabalho se realiza plenamente, livre dos grilhões que o acorrentam na sociedade capitalista, mas, pelo contrário, é caracterizada pela supressão ou quase supressão dessa forma de atividade heterônoma. Nas palavras do frankfurtiano: “Que alguns vivam sem trabalho material e, como o Zaratustra de Nietzsche, desfrutem de seu espírito, o privilégio injusto, diz também que isso é possível para todos; inteiramente em um nível das forças produtivas

---

capitalismo não gera as condições de possibilidade de uma vida boa ou feliz).

técnicas que torna concebível a dispensa geral do trabalho material, sua redução a um valor limite” (Adorno, 1986: 768). Isto é, a sociedade emancipada seria aquela na qual a própria produção é feita visando criar o máximo de tempo disponível para cada indivíduo despendar como quiser, seria aquela na qual o trabalho é reduzido a um valor limite.

Mas a crítica de Adorno à sociedade capitalista, e por conseguinte a sua visão de o que seria uma sociedade emancipada, não se distingue do ideal emancipatório do marxismo tradicional ou do movimento operário apenas por, ainda no que tange à esfera econômica, colocar ao avesso a realização pelo trabalho e o ideal de realização de todas as potencialidades. A crítica de Adorno é marcada pela introdução de elementos estranhos à economia no primeiro plano da crítica social: de maneira que transformações radicais no campo da economia são necessárias para a emancipação, mas não suficientes para ela. A emancipação só ocorre se, somadas as transformações no campo da economia, houver também a criação de uma nova racionalidade, de uma nova maneira de lidar com a natureza e mesmo de um novo indivíduo, um novo sujeito. Vejamos isto mais de perto.

O terceiro motivo do elenco recém mencionado diz respeito à forma de racionalidade prevaiente na modernidade. De acordo com Adorno, predomina em nossas sociedades uma forma de pensamento identificatório, que se contenta com a rotulação ou com a classificação dos objetos, desprezando todos os elementos qualitativos que tal identificação não abarca. A *ratio*, como ele denomina esta figura espiritual, visa tão somente conhecer os objetos para controlá-los, para conseguir operar com eles em seu intuito de dominação da natureza. Embora tal dominação seja absolutamente necessária, assim como a identificação, para a própria autoconservação dos indivíduos humanos, esta figura espiritual precisa ser superada por uma nova figura superior, capaz de abrir os elementos heterogêneos dos objetos ao conhecimento, capaz de desvendar as suas qualidades e nuances, para assim atenuar a

violência feita aos objetos e os danos à natureza, tanto externa quanto interna.

A relação com a natureza é justamente o quarto motivo. Para emancipar-se, a sociedade precisa repensar o modo como ela lida com a natureza. Embora isso seja evidente agora, em um momento em que a crise climática dá os ares de sua graça e prenuncia os tempos por vir, é na obra de Adorno que a crítica ao capitalismo é diretamente vinculada com a dominação irrestrita da natureza, com o modo de dominação inconsciente e inconsequente dos humanos sobre o meio ambiente em que se inserem e do qual são dependentes. Para tanto, seria fundamental deixar de conceber a natureza como algo externo de cujo controle depende a liberdade, para compreendê-la como algo a que pertencemos e de cuja preservação dependemos, de modo que nossa liberdade só pode se realizar por meio de uma reconciliação com ela.

Por fim, a emancipação é impensável sem a constituição de uma nova subjetividade que perpassa todos os quatro pontos mencionados. Nesse caso, trata-se de substituir o herói narcísico que subjuga o entorno tentando, com isso, suprir as carências de seu próprio ego enfraquecido, incapaz de reconhecer sua própria impotência diante dos poderes externos aos quais, ao fim e ao cabo, acaba por se adaptar em uma emblemática identificação com o agressor. Nesse caso, paradoxalmente, reconhecer sua própria fraqueza é o pré-requisito para o fortalecimento do ego e, por conseguinte, para a criação de mais autonomia<sup>38</sup>.

Não é apenas por sugerir grandes modificações, senão mesmo reviravoltas, no imaginário utópico anticapitalista que

---

<sup>38</sup> Algo que não implica, de forma alguma, em uma espécie de perfeccionismo ou que dependa de considerações a-históricas sobre a (bondade ou maldade da) natureza humana. Trata-se tão somente de uma constatação de uma relação problemática, historicamente determinada, dos humanos consigo mesmos, entre si, e com relação ao seu entorno natural. Relações estas que, assim como devieram, podem ser transformadas.

é fecunda a obra adorniana. Cabe notar que nela em momento algum é atenuada a tensão cujo relaxamento levaria para um de dois extremos, igualmente cômodos, consistentes e coerentes, mas de pouca valia. O primeiro é a negação abstrata de tudo o que há e a construção de um ideal normativo que diz como tudo deveria ser, não fossem as coisas serem como são (a crítica externa). O segundo, ao contrário, é a aceitação do existente, ou melhor, a afirmação dos processos latentes na modernidade como potencialmente emancipadores, e a compreensão da função da crítica como uma retirada de obstáculos que travam a efetivação plena de tais processos (a crítica interna). Ambos os polos são inócuos. O primeiro, por não criar a ponte que permitiria atravessar o abismo que separa o que é do que deveria ser. O segundo, por ser incapaz de criticar os próprios processos latentes da modernidade, de perceber neles as próprias sementes de sua perversão.

A opção adorniana é pela crítica imanente (mas não, necessariamente, interna). Isto significa, sobretudo, não optar pela construção de um ideal abstrato, mas partir da análise minuciosa do existente, em especial dos seus conflitos e contradições. E por meio disso apontar os indícios de que as coisas poderiam ser organizadas de outra forma, com outros objetivos (a satisfação das necessidades, em vez da obtenção do lucro; a liberação do tempo, em vez de montantes cada vez maiores de riqueza material). Isto é, a crítica se justifica pela discrepância entre o que existe e aquilo que seria possível, dado o avanço tecnológico existente e as condições materiais existentes<sup>39</sup>. A crítica precisa ser contextualizada e sua negação determinada, sendo capaz de mostrar, ao menos em suas linhas mais gerais, que não há necessidade nas coisas serem como são e que, portanto, podem ser modificadas.

---

<sup>39</sup> Para a distinção entre crítica imanente positiva (baseada no hiato entre o discurso legitimador e a realidade existente) e a crítica imanente negativa (surgida da compreensão da discrepância entre o que é e o que poderia ser, dado o desenvolvimento das forças produtivas), cf. Postone, 2003, p. 90.

## Conclusão

Esse elenco, como fica claro, não é mais do que um esboço bastante rudimentar que carece de uma análise bem mais pormenorizada, o que, por motivos de espaço, não posso oferecer aqui. Minha ideia apenas foi a de mostrar que em um momento de falência generalizada da imaginação utópica pode ser proveitoso revisitar alguns críticos incisivos do capitalismo que de modo algum se contentaram com as alternativas propostas a ele ao longo do século XX.

Adorno certamente é um desses críticos, de modo algum o único. Para ele, a liberdade consiste na “crítica e transformação das situações” (Adorno, 2009: 191n), e a situação existente é aquela em que os indivíduos são impotentes, senão para criticar, ao menos para transformar as situações das quais participam, antes como objetos do que como sujeitos. Como bem descreve Deborah Cook, “uma sociedade racional seria aquela na qual sociedade e indivíduo se condicionam reciprocamente. Em vez de serem meros peões das forças socioeconômicas que fazem troça de sua individualidade, os indivíduos finalmente seriam livres para formar as instituições que depois os formariam” (Cook, 2011: 118).

Ao alargar o horizonte emancipatório por meio dos cinco pontos que elenquei, embora sem tratar diretamente, Adorno consegue conciliar, ao menos em parte, as demandas mais redistributivas, que exigem o fim da pobreza, com demandas por reconhecimento, que demandam o fim dos preconceitos e das humilhações. Isso fica claro quando o frankfurtiano caracteriza a “situação melhor como aquela na qual é possível ser diferente sem ter medo” (Adorno, 1992: §66).

## Referências:

ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Editora Ática, 1992.



\_\_\_\_\_. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. “Marginalien zu Theorie und Praxis”. In: *Gesammelte Schriften* 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

COOK, Deborah. *Adorno on Nature*. Durham: Acumen, 2011.

JAEGGI, Rahel. “What (if Anything) Is Wrong with Capitalism? Three Ways to Critique Capitalism”. Disponível em: <[https://www.philosophie.hu-berlin.de/institut/lehrbereiche/politik/jaeggi/mitarbeiter/jaeggi\\_rahel/capitalismenglish\\_final.pdf](https://www.philosophie.hu-berlin.de/institut/lehrbereiche/politik/jaeggi/mitarbeiter/jaeggi_rahel/capitalismenglish_final.pdf)>. 2013.

POSTONE, Moishe. *Time, Labor and Social Domination: A reinterpretation of Marx’s critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

STREECK, Wolfgang. “The Crisis of democratic capitalism”. *New Left Review*, n. 71, p. 5-29, 2011.

# SOBERANÍA POPULAR Y DEMOCRACIA: LOS APORTES DE LA POLÍTICA DELI- BERATIVA AL ESTADO DE DERECHO

**Santiago Prono**<sup>40</sup>  
Conicet - Argentina

## **Introducción**

La democracia deliberativa pretende situarse de manera equidistante entre las tradiciones liberal y republicana de la política. Esto implica una transformación discursiva de algunos de los principios fundamentales de estas corrientes de pensamiento político, por lo que no se trata de una simple incorporación o síntesis de los mismos. Una pregunta que en tal sentido cabe entonces realizar, es de qué manera esto contribuye al mejoramiento del desempeño de las instituciones del estado democrático de derecho. El presente trabajo ensaya una respuesta desde el punto de vista republicano, explicitando y/o definiendo el modo en que esta concepción de la política deliberativa incorpora sobre la base de la teoría del discurso el principio rousseauniano de la soberanía popular que, como se advertirá, constituye una de las condiciones que

---

<sup>40</sup> Investigador del Concejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Docente-Investigador de la Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe, Argentina).

permite justificar (y consolidar) sus aportes a dicho estado de derecho. Sobre esta base es posible responder a la pregunta acerca de cómo motivar a los ciudadanos para que se involucren en los asuntos del Estado, sin por ello motivarlos demasiado como para generar un estado de ira que desemboca en la violencia.

## Democracia deliberativa: una (breve) introducción

La política deliberativa adopta un carácter normativo y procedimental (pero también substantivo) cuyo principio básico es el *principio del discurso*, que establece que las decisiones (en este caso) políticas solamente son legítimas, y pueden ser reconocidas como tales, en la medida en que se adopten mediante un procedimiento democrático de deliberación llevado a cabo en términos del intercambio (público) de argumentos en busca de un consenso<sup>41</sup>. Así, esta teoría política, no se limita a describir cómo es la realidad, o cómo se toman efectivamente las decisiones (aunque esto es algo que sin dudas tiene en cuenta), sino que en base a su procedimiento reconstructivo, que explicita los presupuestos del discurso argumentativo mediante el análisis de la dimensión pragmática del lenguaje, descubre, o señala, las presuposiciones normativas que se constituyen en criterio conceptualmente ineludible de validez y legitimidad de tales decisiones políticas adoptadas en contextos democráticos (Habermas, 1994: 159-360; 1999: 240).

---

<sup>41</sup> Este principio del discurso, también llamado “principio D” en el marco de la ética del discurso que comparten Habermas y Apel, se ha convertido en un término técnico específico de la Filosofía contemporánea, en especial a partir de su empleo en las obras de Habermas, que lo entiende como un examen crítico-argumentativo de las pretensiones de validez presupuestas en una afirmación determinada (Cfr. Habermas, 1971: 23 ss.). Tal examen, señala al respecto Maliandi, “es necesariamente dialógico y exige ante todo la simetría y la correspondiente igualdad de derechos entre quienes participan en él” (Cfr. Maliandi, 2006: 231 ss. -esp. 234).

En este carácter reconstructivo de la teoría política, se expresa parte del trasfondo filosófico sobre el que Habermas basa el concepto de democracia deliberativa para abordar el problema de la fundamentación normativa de las decisiones políticas y del ordenamiento del estado de derecho.

Otro rasgo teóricamente importante, está dado por el concepto de la racionalidad consenso-comunicativa<sup>42</sup>, y el carácter parasitario de la racionalidad estratégica<sup>43</sup>. En su *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1981), Habermas clarifica el mecanismo en base al cual los actos de habla coordinan y regulan las interacciones sociales. Su tesis es que los actos de habla, sólo pueden servir al fin de ejercer una determinada influencia sobre el oyente, por ejemplo para satisfacer intereses subjetivos, si ocultan su verdadera intención, y se muestran como orientados a lograr un entendimiento racional, no estratégico, con el interlocutor: si el oyente no entendiera lo que el hablante dice, o creyera que quiere engañarlo, este no podría servirse de actos comunicativos para inducirlo a que se comporte de la forma deseada. Por cierto que no toda acción comunicativa se orienta al *entendimiento*. En el nivel del análisis empírico-descriptivo de la sociología, el tipo de acción estra-

---

<sup>42</sup> Un uso “comunicativo” de la racionalidad tiene lugar cuando los planes de acción que ella representa no dependen de un cálculo egocéntrico de utilidades, sino de la coordinación de actos de entendimiento. Se trata de una relación comunicativa en el mundo social orientada al entendimiento intersubjetivo y a la formación de un consenso racionalmente motivado considerado como válido por los interlocutores involucrados, que hace posible la coordinación no forzada de sus respectivos planes de acción (cfr. Habermas, 1987: 27, 367-369, 378).

<sup>43</sup> Para el filósofo el uso “estratégico” de la racionalidad implica una acción orientada al éxito que supone la observancia de reglas de elección racional tendientes a disimular las propias intenciones e influir en las decisiones de un oponente, y por ello esta tiene lugar en el ámbito de las relaciones interhumanas del mundo social teniendo en cuenta los efectos previsibles de las decisiones propias sobre las decisiones de los otros (cfr. Habermas, 1987: 366-367, 393; 1990: 74, 75).

tégica, es el tipo de acción dominante en la sociedad moderna; incluso toda acción social en cierta medida se puede explicar conforme a este modelo. Sin embargo, un análisis filosófico reconstructivo de las condiciones de posibilidad de la interacción humana, demuestra que este modelo explicativo es deficiente, y que la acción estratégica, y el uso estratégico del lenguaje, son derivados, y presuponen el uso comunicativo del lenguaje orientado al entendimiento<sup>44</sup> (más adelante retomo este tema).

Esta consideración por la racionalidad implícita en las interacciones sociales, se manifiesta en el hecho de que la teoría de la democracia deliberativa pretende articular el desempeño de las instituciones formales del estado de derecho, que constituyen el contexto en el que se justifican y toman decisiones, con los aportes de la opinión pública y las organizaciones de la sociedad civil, que ocupan un lugar preponderante, con pretensiones de influir en el ámbito de la política democrática, en el sentido de que constituyen el contexto de descubrimiento de los temas y problemas que afectan a la sociedad global, y que tienen que ser analizados por aquellas instituciones formales de la democracia<sup>45</sup>. Así, y sobre la base del reconocimiento institucionalizado de los presupuestos de la interacción discursiva, la democracia deliberativa establece

---

<sup>44</sup> Habermas, 1995: 386-387. Esta distinción también la plantea Habermas en su obra de 1988, *Pensamiento postmetafísico*, en donde señala que “(...) La utilización estratégica del lenguaje vive parasitariamente del uso normal de él, porque sólo puede funcionar si, al menos, una de las partes supone falsamente que el lenguaje está siendo empleado con vistas a entenderse” (Habermas, 1990: 75). En opinión de McCarthy, la razón fundamental de este planteamiento estriba en que el lenguaje no puede ser comprendido con independencia del acuerdo al que se llega con él, pues el acuerdo es el *telos* inmanente o función del habla (McCarthy, 1987: 333)

<sup>45</sup> Para un análisis del concepto habermasiano de sociedad civil véase Habermas, 1994: 443-444. La relación entre este concepto y el de opinión pública en el que el mismo se incluye, está en Habermas, 1994: 431, 433; 2006: 138; 2012: 326-327.

una conexión entre los espacios públicos formales e informales del estado de derecho, por lo cual se sitúa en una posición equidistante entre las concepciones liberal y republicana de la política, sirviéndose de algunos principios de cada una, y diferenciándose de otros, para integrarlos de una forma nueva y original en base a sus propios presupuestos filosóficos.

### **Democracia deliberativa entre liberalismo y republica- nismo: la transformación discursiva del principio rous- seauniano de soberanía popular**

La articulación habermasiana entre la tradición liberal y republicana de la política, se evidencia en su tesis de la identidad de origen entre, y respectivamente, estado de derecho y soberanía popular. Esta tesis se basa en el análisis que el filósofo realiza de las doctrinas liberal y republicana de la política, incorporando (y transformando) discursivamente, parte de los presupuestos teóricos de cada una en el procedimiento decisorio de la política deliberativa. La idea aquí es que, por un lado, los ciudadanos del Estado sólo podrán hacer un uso “apropiado” de la autonomía pública que les garantiza los derechos políticos, si privadamente son lo suficientemente independientes y están en condiciones de organizar y garantizar su forma de vida privada con el mismo grado de autonomía. Ahora bien, por el otro lado, y *al mismo tiempo*, los ciudadanos de la sociedad disfrutan en la misma medida de su autonomía privada, si como ciudadanos del Estado, también hacen un uso apropiado de su autonomía política, que por ejemplo puede implicar una cierta orientación al bien común<sup>46</sup>. Para la democracia deliberativa, ambas concepciones

---

<sup>46</sup> Cfr. Habermas, 1994: 133, 1999: 253-254, 2006: 275-314, 2009a: 156; 2009b: 173. En este sentido señalaba N. Bobbio que es poco probable que un estado no liberal pueda asegurar un correcto funcionamiento de la democracia, y también es poco probable que un estado no democrá-

se presuponen mutuamente, y se relacionan en términos de una implicación de tipo material, esto significa que la autonomía privada y la autonomía pública, el derecho y la democracia, se exigen mutuamente, siendo igualmente originarios e interdependientes<sup>47</sup>.

Ahora bien, en esta tesis de la identidad de origen entre derecho y democracia, inherente a la teoría habermasiana de la democracia deliberativa, el principio republicano de la soberanía popular adquiere un rol fundamental, como complemento de los espacios decisorios, constitucionalmente reconocidos. Es en este contexto que se evidencian tanto las diferencias, como así también el reconocimiento por parte Habermas respecto de la concepción rousseauiana de dicho principio.

En lo que respecta a las diferencias, cabe señalar el tema de la pretensión de constituir una sola y omnicompreensiva autoridad, y de eliminar radicalmente, como fuente de degeneración y de corrupción, la pluralidad de opiniones y posturas políticas, supuestamente expresadas en facciones diversas y divergentes<sup>48</sup> (Cfr. *Contrat social*, II: 4; IV. 1), ya que (para Rousseau) en el Estado (entendido como “cuerpo político”) debía haber una sola fuerza y una sola autoridad<sup>49</sup>. Esto impli-

---

tico limite su propio poder y garantice las libertades fundamentales; la prueba histórica de esta interdependencia, sostenía el filósofo italiano, “radica en el hecho de que el estado liberal y el estado democrático, cuando caen, caen juntos” (Bobbio, 1985: 23-24).

<sup>47</sup> Habermas, 1994: 134-135, 324, 373, 1999: 231 ss., 253, 2001: 156. Por su parte, S. Rummens también señala que “la tesis de la co-originalidad (de autonomía privada y pública) es esencial para el entendimiento del modelo deliberativo de la democracia” [de Habermas] (Rummens, 2006: 470).

<sup>48</sup> El republicanismo quiere evitar las divisiones, y preservar la unidad del cuerpo político. Cfr. *Contrat social*, II: 4; IV. 1.

<sup>49</sup> Cfr. Rousseau, 1973, I: 7, pp. 74-77, IV: 1, p. 177. En su diccionario de política señala N. Mateucci que “la unidad del cuerpo político está dada por la soberanía, ya que donde no existe el mando que mantenga unida la sociedad, se vuelve al estado de naturaleza, que es el de la fuerza, y en

ca una contraposición, no solo con el reconocimiento de la pluralidad de opiniones en el procedimiento deliberativo (inherente al reconocimiento de los correspondientes derechos de los interlocutores involucrados), sino también con el reconocimiento de la pluralidad y diversidad de las demandas planteadas por la opinión pública y la sociedad civil a las instituciones del Estado (sobre esto vuelvo más abajo). La otra cuestión que es necesario resaltar como diferencia entre el planteo de Rousseau y la concepción habermasiana de la soberanía, es el tema del contractualismo<sup>50</sup>, que en política implica un uso estratégico de la racionalidad, un cálculo en términos de cos-

---

donde se desencadena la lucha por la soberanía” (Mateucci, 2011: 1490-1491). Por su parte, R. Espósito reconoce que al principio de soberanía de Rousseau “subyace una concepción atomista-individualista de la sociedad” (Espósito: 2012: 114). Los límites de la recepción habermasiana del republicanismo de Rousseau también se evidencian, por ejemplo, en el hecho de que Habermas obviamente no comparte la idea de este último según la cual “aquel que rehúse obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo, lo que no significa otra cosa sino que [dicha voluntad] se esfuerza en ser libre; [...] condición que hace el artificio y el juego de la máquina política (...)” (Rousseau, 1973, I: 7, p. 77), La idea aquí es que la virtud que no se da debe ser impuesta; hay que “obligar al ciudadano a ser libre”. Por su parte, Affeldt cuestiona las interpretaciones totalitarias de estos pasajes de Rousseau (cfr. Affeldt, 1999: 299-333).

<sup>50</sup> En Hobbes el poder del soberano no es arbitrario: sus imperativos son dictados por una racionalidad técnica para conseguir el objetivo político máximo representado por la paz social para utilidad de los individuos particulares. Distinto sería el caso de Rousseau, para quien la soberanía pertenece a la voluntad general, de todos modos en el libro II, cap. 3 del *Contrato social*, funda el concepto de voluntad general sobre la base de un cálculo que excluye las voluntades particulares, cálculo que posibilita “la conservación y el bien general” (IV: 1, 175-176; cfr. Pinzani, 2005: 91). A fin de cuentas, señala A. Rivero, cabe recordar en este punto que el republicanismo nace sobre la constatación de la desigualdad insalvable, que de todos modos intenta remediar diseñando una constitución que evite la corrupción y la destrucción de la república (Rivero, 2005: 11).



to-beneficio (individual o colectivamente considerado), y de cuyo resultado se obtiene (o no) la justificación para suscribir el contrato en cuestión. Aceptar este uso de la racionalidad comporta un desconocimiento, del carácter parasitario de este mismo, y de que el concepto de interacción estratégica depende de un concepto de acción, no estratégica, sino comunicativa, tal como Habermas ha señalado claramente en el marco de su teoría de la acción social<sup>51</sup>.

Ahora bien, en lo que concierne al reconocimiento por parte de la democracia deliberativa respecto de la concepción rousseauiana del principio de la soberanía popular, también es necesario señalar lo siguiente: en base a la recepción, y “transformación discursiva”, que aquella teoría lleva a cabo de dicho principio, y esto se conecta con Rousseau, el mismo influye de manera significativa sobre las instituciones formales del Estado. En efecto, si para el ginebrino, “el poder absoluto del cuerpo político, en la medida en que esté dirigido por la voluntad popular, lleva el nombre de soberanía” (Rousseau, 1973: II, 6: 88-89), para Habermas, “el principio de la soberanía popular, considerado en base a la teoría del discurso, establece que todo poder político, deriva del poder comunicativo de los ciudadanos del Estado. [Y] que el ejercicio de la dominación política, se rige y legitima por las leyes que [estos] ciudadanos se dan a sí mismos, en un procedimiento de formación de la opinión y la voluntad discursivamente estructurado” (Habermas, 1994: 209-201). Por supuesto que no todos los ciudadanos pueden unirse, o participar directamente en las interacciones de la legislación política (por ello una salida la ofrece el Parlamento, como institución formal para la representación y toma de decisiones colectivamente vinculantes), pero en la política deliberativa, este procedimiento decisorio, se nutre de los aportes y contribuciones de la participación

<sup>51</sup> Cfr. Habermas, 1995: 384-387, 407-408, 412-413, 1999: 238; Damiani, 2009: 9 ss., 276, 284.

popular<sup>52</sup>. Se trata del reconocimiento de los espacios informales de la política, que si bien no pueden estructurarse como organismos político-decisionarios, influyen sobre las decisiones de estos últimos a partir de la complementación que con ellos se establece: “Cuando los actores de la sociedad civil se encuentran juntos, [...] sus iniciativas pueden tener éxito, porque con la movilización endógena del espacio público (*Öffentlichkeit*), ocurre [o toma fuerza] una ley que de otro modo permanece latente, y que está en la propia estructura interna del espacio público (...): que los actores en la arena deben su influencia, al consentimiento (*Zustimmung*) de [el público que ocupa] la galería” (Habermas, 1994: 461)<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Cfr. Habermas, 1994: 211. Tal como lo entiende Habermas, el concepto de sociedad civil es un concepto claramente liberal; sin embargo, aun así (y como se aprecia en esta y la siguiente sección) no es imposible de relacionarlo con algunos de los caracteres distintivos del republicanismo, pues es allí, en estos espacios informales de la política, donde también se genera el poder político de la soberanía popular que otorga legitimidad y sustentabilidad democrática a los gobiernos. Esta concepción del poder político, que se evidencia ya en la *Política* de Aristóteles cuando diferencia la dominación entre amo y esclavo, de la dominación o gobierno político, que se ejerce entre ciudadanos que aun así permanecen libres e iguales (Aristóteles, *Política*, I, 1255b, 16-20, cfr. De Zan, 1993: 135), comporta una idea ascendente del mismo que sin embargo no es posible de abordar aquí. Para un análisis de este tema en el marco de la teoría del discurso, véase Prono, 2008: 31-58.

<sup>53</sup> Acorde con esta lectura republicana del principio en cuestión, que lo considera como el lugar originario del poder político de un gobierno que se sostiene sobre el reconocimiento popular de los ciudadanos que le confieren autoridad, B. Peters ha señalado que si bien la política y el derecho pueden considerarse como campos o ámbitos institucionales compuestos por los órganos parlamentario, ejecutivo, y judicial, “la legitimidad de las decisiones es dependiente (*ist abhängig*) del proceso de formación de la opinión y la voluntad [generado] en la periferia”, pues a su entender “el centro es un sistema de esclusas por el que tienen que pasar los asuntos del sistema jurídico-político [pero que sin embargo] sólo en una limitada medida controla la dirección y la dinámica de ese proceso” (Peters, 2007: 44)

En el planteo teórico de la democracia deliberativa, la soberanía popular, “comunicativamente fluidificada”, se hace valer en el poder que desarrollan los discursos públicos, en el poder que brota de los espacios públicos autónomos.

Por supuesto, a diferencia de Rousseau, en Habermas la soberanía popular, se despoja de todo lo sustancial, y se encuentra “enteramente dispersa, no se encarna en las cabezas de los miembros asociados, sino en las formas de comunicación carentes de sujeto, y se disuelve en términos intersubjetivos, retrayéndose así a los procedimientos democráticos, y a los exigentes presupuestos comunicativos de la implementación de estos procedimientos” (Habermas, 1994: 626, 627)<sup>54</sup>. Ahora bien, en la política deliberativa del filósofo alemán dicho principio se expresa en los espacios público-políticos informales, que son condición de validez de la pretensión de legitimidad democrática de los gobiernos. Este reconocimiento de tales espacios, en los que se expresa esta concepción de la soberanía popular, “discursivamente modificada”, y la importancia a ellos asignada, se evidencia por ejemplo también en la introducción de FV, cuando el autor refiere “al desencadenamiento de libertades comunicativas, del que han de nutrirse las instituciones del estado democrático de derecho, a fin de garantizar de forma efectiva iguales libertades *subjetivas*” (Habermas, 1994: 10-11); de hecho reconoce, desde un punto de vista sociológico, que en un marco de malestar e inquietud que caracteriza a las democracias seculares y liberales, institu-

---

<sup>54</sup> Los límites de la recepción habermasiana del republicanismo de Rousseau también se evidencian, por ejemplo, en el hecho de que Habermas obviamente no comparte la idea de este último según la cual “aquel que rehúse obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo, lo que no significa otra cosa sino que [dicha voluntad] se esfuerza en ser libre; [...] condición que hace el artificio y el juego de la máquina política (...)” (Rousseau, 1973, I: 7, p. 77), La idea aquí es que la virtud que no se da debe ser impuesta; hay que “obligar al ciudadano a ser libre”. Por su parte, Affeldt cuestiona las interpretaciones totalitarias de estos pasajes de Rousseau (cfr. Affeldt, 1999: 299-333).

cionalmente establecidas, “el estado de derecho, no puede tenerse ni mantenerse, sin democracia radical”, y que “justificar esta idea es la meta de la investigación desarrollada en *Fac-ticidad y Validez*” (Habermas, 1994: 13).

“Este es entonces el punto de partida para comenzar a tematizar el problema de la justificación de los aportes que desde el punto de vista republicano la democracia deliberativa puede realizar para el mejoramiento de la democracia y de sus instituciones políticas (Parlamento, pero también Poder Judicial, y el modo en que ambos se relacionan, p.e. a través del *control judicial*)”.

## Soberanía popular y consolidación de la democracia

Parte de la desconfianza liberal frente a la “tiranía de la mayoría”, se funda en la imposibilidad de homogeneizar la sociedad (como a su entender pretende el republicanismo), y cuya pretensión da lugar al aumento de la represión por parte del Estado, afectando la autonomía y las libertades prepolíticas del individuo; por esto, señalan los liberales, es necesario poner límites a la democracia del pueblo, y limitar la acción del Estado a sus funciones estrictamente necesarias<sup>55</sup>. Sin embargo, esto entra en contradicción, con la voluntad soberana de una ciudadanía regida por principios democráticos, que se da a sí misma sus propias leyes con toda libertad. Por esta razón cabe tener en cuenta la intención de Rousseau, no criti-

---

<sup>55</sup> Una discusión sobre este tema está, por ejemplo, en Nozick, 1988 (*Anarquía, Estado y Utopía*): 94 ss. Para un análisis del tema desde el punto de vista del derecho penal [“criminal law”], y la desconfianza hacia la opinión popular fundada en la idea de que delegar a la ciudadanía decisiones en este ámbito del derecho es sinónimo de maximalismo penal, véase Ferrajoli, 2004. Posturas opuestas pueden encontrarse en Duff, Stuart, (eds.), 2011, y en Duff, Farmer, Marshall, Renzo, y Tadros (eds.), 2013.

cando, sino reinterpretando el principio de la soberanía popular, que en la democracia deliberativa tiene que poder adaptarse a las presuposiciones normativas del principio del discurso, y ello de modo que aquel (principio) se exprese también en el nivel de los procesos decisorios. A partir de aquí, la afirmación según la cual, “la democracia (deliberativamente fundamentada) favorece las decisiones más justas, las leyes que aseguran la libertad ciudadana”, porque “constituye el mejor procedimiento epistémico para decidir sobre la vida compartida, y asegurar el no sometimiento a intromisiones arbitrarias”<sup>56</sup>, es decir, y en otros términos, la afirmación de que la democracia deliberativa, *contribuye al mejoramiento de la calidad institucional del estado democrático de derecho*, se justifica teniendo en cuenta, entre otros, la relación que en el marco de esta teoría se establece entre, la formación institucionalizada de la voluntad política, y el entorno constituido por los espacios público-políticos informales, no institucionalizados de la soberanía popular. Si bien la (ya señalada) “des-substancialización” de la soberanía popular implica una “disolución” de la misma en términos intersubjetivos, aun así posibilita la democratización de los procesos decisorios<sup>57</sup>: “Los procedimientos democráti-

---

<sup>56</sup> Cfr. Ovejero, 2005: 101, 113, 117.

<sup>57</sup> En este sentido lo mismo podría plantearse respecto del derecho, y ello de modo que, por ejemplo, los jueces y miembros de tribunales superiores acepten “someterse” al asedio discursivo de una sociedad movilizadora y cuyos aportes podrían contribuir a ampliar la óptica de los expertos al momento de dictar sentencias. Para un análisis de este tema de la motivación judicial en relación con la prueba de los hechos, es interesante la postura de M. Taruffo, quien sostiene que la constitucionalización de las exigencias de motivación judicial supone también “la garantía de control del ejercicio del poder judicial [ejercido desde] fuera del contexto procesal por parte del *quivis de populo* y de la opinión pública en general” (Taruffo, 2009: 38; cfr. Taruffo, 2009: 17 ss.). Es interesante también el estudio del constitucionalismo que desde un punto de vista popular-democrático plantean R. Post y R. Siegel, quienes llaman la atención por la pérdida del involucramiento ciudadano en la política y en los asuntos del Estado (cfr. Post, Siegel -comps.-, 2004: 1030-1031, 1042-1043).

cos, estatuidos en términos de estado de derecho, [...] permiten esperar resultados racionales, en la medida en que la formación de la opinión dentro de las instancias parlamentarias permanezca sensible a los resultados de una formación informal de la opinión, [...] formación que no puede brotar sino de espacios públicos autónomos” (Habermas, 1994: 628).

De lo que se trata, entonces, es de cambiar la concepción de la representación, abandonando la tesis de la independencia casi absoluta, hacia un modelo en el que los representantes deben someterse a las instrucciones y juicios de sus representados, debiéndoles rendir cuentas, y responsabilizándose por su acción representativa. Aquí hay que recordar que en la democracia deliberativa, la representación política es considerada un mecanismo necesario para canalizar la voz de la ciudadanía en la toma de decisiones políticas, pero suele entenderse como un sustituto deficiente respecto a la participación directa, e informada, de los ciudadanos en dicha toma de decisiones, en el sentido de que ni epistémica ni moralmente puede justificarse. Por esto cabe incentivar, en el mayor grado posible, la igualdad de influencia política efectiva de ciudadanos, de modo que posean una capacidad igual de determinar las decisiones políticas (porque de otro modo algunos estarán en una situación de dominación, siquiera parcial)<sup>58</sup>.

La teoría de la democracia deliberativa, reconoce entonces la necesidad de institucionalizar procesos decisorios colectivamente vinculantes; estos procesos tienen que formar parte de la estructura formal del estado de derecho, en parte orientado al resguardo de los derechos fundamentales de los individuos, y tutelados por el Poder Judicial. Pero al mismo tiempo también establece una conexión con los espacios público-políticos informales de una ciudadanía democrática, preocu-

---

<sup>58</sup> Cfr. Nino, 2003; Pettit, 2003: 151-156; Martí, 2006: 242, 248; Dahl, 2006: 14-15.

pada por el reconocimiento de su voluntad soberana más allá de los actos eleccionarios, y a los que aquellos procesos tienen que resultar permeables: en un ordenamiento democrático, si quienes gobiernan no logran el reconocimiento de sus ciudadanos, no pueden legitimarse, ni mantenerse en el lugar que estos decidieron que ocupen durante un determinado período de tiempo: siempre es el pueblo la fuente última de la autoridad política).

Lo anterior se conecta con la legitimidad democrática que, como el poder político, es un fenómeno social que se identifica con la formación y el surgimiento (aparición), en una parte relevante de la población, de cierto grado de consenso, y que se genera a través de un proceso de interacción comunicativa orientada al acuerdo con los otros<sup>59</sup>. Adaptando aquí el concepto de poder que plantea H. Arendt a esta idea de legitimidad, mediada por el principio de soberanía popular discursivamente transformado, puede decirse que la legitimidad requiere para su *generación*, del consenso democrático entre quienes la poseen, y es algo que la ciudadanía otorga a quienes ejercen funciones ejecutivas o legislativas, a partir de la confianza que deposita en ellos, y se mantiene si estos satisfacen las expectativas generadas y por las cuales fueron elegidos oportunamente<sup>60</sup>.

Así, la sustentabilidad democrática de los gobiernos, se genera a partir del correspondiente reconocimiento de los espacios informales de la soberanía popular, de la cual depende, no sólo (y porque otorga) el poder político que detentan los funcionarios de esos gobiernos, sino también todo impul-

---

<sup>59</sup> Cfr. Levi, 2011: 863-866.

<sup>60</sup> Señala H. Arendt en este sentido que cuando se afirma que alguien, o un gobierno, “está democráticamente legitimado, esto sólo significa en realidad que el mismo ha sido autorizado por un determinado número de hombres para actuar en su nombre” (Arendt, 2008: 45). Por su parte, I. Honohan sostiene en esta línea que „los republicanos ven al pueblo como la fuente última de la autoridad política” (Honohan, 2005: 164).

so renovador para el mejoramiento del desempeño de las instituciones democráticas. Esto comporta una visión de la política democrática, comprometida con el ideal de igualdad política, que expande horizontalmente las oportunidades de participación soberana de los propios involucrados<sup>61</sup>. La recepción discursivamente mediada del principio de soberanía popular, resulta entonces compatible con el ideal republicano, según el cual, en la vida política cabe reclamar un rol de mayor protagonismo para los ciudadanos en los asuntos políticos, impulsando a su vez la idea de autogobierno colectivo, con especial preocupación por la libertad positiva, en contraste con la defensa liberal de la libertad negativa o ausencia de interferencias, y orientada a (re)conectar a los ciudadanos con sus instituciones<sup>62</sup>. La idea es promover, mediante procedimientos de participación deliberativa, la figura de un ciudadano activo, interesado en los asuntos públicos, identificado con su comunidad, y preocupado por la suerte de sus conciudadanos<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Desde el punto de vista del valor epistémico de las decisiones políticas, D. Estlund señala que el mismo depende de “(...) poder inyectar en el proceso la valiosa perspectiva de algunos ciudadanos o individuos reales”, que en conjunto pueden contribuir a tomar mejores decisiones (Estlund, 2008: 218-219, cfr. 214-215). Esto implica un reconocimiento acerca de la necesidad de aceptar, y promover, la participación ciudadana en las decisiones políticas que las afectan, lo cual contribuye también al ejercicio efectivo de la soberanía popular.

<sup>62</sup> Cfr. Pinzani, 2005.

<sup>63</sup> Cfr. Mangabeira Unger, 2011: 149; Gargarella, 2005: 180, 182, 187. Como dijera John Pocock, “la comunidad deb[e] representar una perfecta unión de todos los ciudadanos y todos los valores, dado que, si fuera menos que eso, una parte gobernaría en el nombre del resto, consagrando así el despotismo y la corrupción de sus propios valores. [...] Dado que la virtud aparece politizada, [ésta] consistirá en un ejercicio compartido donde cada uno gobierna y es gobernado por los demás” (Pocock, 1975: 75). Este reconocimiento del rol activo, y por esto virtuoso, del ciudadano, que se evidencia en el concepto de “dominación política” de Aristóteles (cit.), pero por cierto también en Rousseau (Rousseau, 1973, II:4, p 88 ss., III: 17, p. 171 ss.), se encuentra incluso



Una vez tematizado en los términos procedimentales señalados, el principio republicano de la soberanía popular propicia entonces la participación de los propios afectados en los procedimientos decisorios vinculantes para todos, lo cual redundaría en un aumento de la probabilidad, no solo de bajar la conflictividad social y aumentar la aceptación de tales decisiones, principal fuente de objeciones externas a esta teoría política, sino también, y fundamentalmente, de que tales decisiones promuevan, y no perjudiquen, el bien común, dado que precisamente son los propios involucrados quienes influyen en los procedimientos decisorios<sup>64</sup>: si se aceptan y promueven estos valores clásicos del republicanismo (autogobierno y solidaridad ciudadana), naturalmente ya no pueden justificarse razonablemente, acciones que inflijan un daño a los derechos necesarios para la existencia de un sistema democrático<sup>65</sup>.

## Reflexiones finales

La idea desarrollada en este trabajo, es que el análisis de la recepción y transformación discursiva, por parte de la política deliberativa habermasiana, del principio rousseauiano de la soberanía popular, permite explicitar, y justificar, los fundamentos a partir de los cuales poder analizar (parte de) las contribuciones que esta teoría política puede realizar desde el punto de vista republicano para el mejoramiento del desem-

---

en el liberalismo político de J. Rawls, para quien “las libertades civiles que garantizan las libertades de vida cívica deben también poseer en grado suficiente las virtudes políticas, y mostrarse dispuestos a participar en la vida pública” (Rawls, J., *Political Liberalism*, cit. en Ovejero, 2005: 100).

<sup>64</sup> En este sentido hay que tener presente a Rousseau cuando afirma que “el soberano, no estando formado más que de particulares que lo componen, no tiene ni puede tener interés contrario al de ellos; por consiguiente es imposible que quiera perjudicar a todos sus miembros” (Rousseau, 1958: 30-31).

<sup>65</sup> Cfr. Dahl, 2008: 29-30.

peño de la democracia. De lo que se trata, es de promover y asegurar la apertura de esclusas, de modo que los espacios decisorios, formales y constitucionalmente reconocidos, se vinculen con, y puedan valerse de, los aportes provenientes de la voluntad democrática y soberana de la ciudadanía, y ello sin considerarlos como amenazas provenientes de mayorías miopes, apasionadas y peligrosas por su ignorancia superlativa<sup>66</sup>. Por esta razón, los ciudadanos pueden (y siempre tendrían que) reclamar un mayor empoderamiento y mayores oportunidades, que no resulta posible obtener dentro del chaleco de fuerza de instituciones políticas diseñadas exclusivamente conforme al modelo liberal de los derechos individuales. Esto implica un diseño institucional en el que todos participen más en su construcción y desempeño, en lugar de dejar este poder constructivo y de funcionamiento en manos de las elites aventajadas<sup>67</sup>, es decir, una concepción de la democracia que profundiza en el concepto de la misma, adoptando medidas que (como dice Mangabeira Unger) *elevan la temperatura* y el ritmo de la política, entendido esto en el sentido de un aumento del nivel de compromiso cívico: sin participación, de poco sirven las mejores instituciones democráticas.

El mejoramiento de la calidad democrática depende entonces (en parte) de que se reconozca el valor que representan los espacios públicos en los que se expresa una ciudadanía y una cultura política igualitaria, sensible a los problemas sociales, en constante movimiento, y en la que no se excluya a los

---

<sup>66</sup> Cfr. Arrimada, L., “La democracia como precondition del constitucionalismo: Prácticas democráticas y reforma constitucional”, en [http://www.udesa.edu.ar/files/UA\\_Derecho/Arrimada.pdf](http://www.udesa.edu.ar/files/UA_Derecho/Arrimada.pdf). Accedido el 29 de marzo de 2014. También N. Mateucci opone el concepto de “soberanía” al de “constitucionalismo”, señalando que estos términos siempre han sido considerados como antitéticos, por ejemplo, por teóricos modernos como E. Coke, o B. Constant (Cfr. Mateucci, 2011: 1490).

<sup>67</sup> Cfr. Mangabeira Unger, 2011: 11.

principales actores de la soberanía, promoviendo a la vez procesos ascendentes de construcción democrática de consensos.

Estos presupuestos del republicanismo, discursivamente adaptados al marco teórico de la política deliberativa, pueden contribuir entonces a encauzar el malestar y la indignación (ira) de los ciudadanos, dándoles forma de demandas y reclamos que tienen que ser reconocidos, lo cual a su vez promueve la participación y el involucramiento de los mismos en la política, superando así todo posible desinterés e indiferencia por los asuntos del Estado (apatía).

Aunque para todo esto, también se requiera de una cultura política habituada a definir, formal y discursivamente, sus procedimientos decisorios como (otro de los) punto(s) de apoyo para reforzar la legitimidad de los mismos.

## Referencias

Affeldt, S.; “The Force of Freedom. Rousseau on Forcing to Be Free”, en *Political Theory*, 27, 3, 1999, pp. 299-333.

Arendt, H. (1970); *Macht und Gewalt*, München/Zürich, Piper, 2008 (por la que se cita).

Benhabib, S.; “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, en Benhabib, Seyla, ed., *Democracy and Difference*, Princeton, M.I.T., 1996.

Bobbio, N.; *El futuro de la democracia*, Barcelona, Plaza Janés, 1985.

Bohman, J.; “Deliberative Toleration”, *Political Theory*, N° 31, 2003, pp. 757-779.

Cohen, J.; “Democracy and Liberty”, en J. Elster, *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Dahl, R.; *On Political Equality*, New Haven, Yale University Press, 2006.

Damiani, A.; *Handlungswissen. Eine transzendente Erkennung nach der pragmatischen Wende*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2009.

De Zan, J.; *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires, Almagedo, 1993.

- 2006, “Ciudadanía y sociedad civil. La democracia y los sujetos de la política”, en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, Año VII, vol 2, pp. 119-162.

- 2013, *La vieja y la nueva política. Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires, Unsam Editora.

Dryzek, J.; “Deliberative Democracy in Divided Societies”, *Political Theory*, 2, 2005, pp. 218-242.

Duff, A., y Stuart, P. (eds.), *Philosophical foundations of criminal law*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2011.

Duff, A., Farmer, L., Marshall, S., Renzo, M., y Tadros, V. (eds.), *The Constitution of the Criminal Law*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Elster, J.; *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Espósito, R.; *Diez pensamientos acerca de la política*, Buenos Aires, FCE, 2012.

Estlund, D.; *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

Fearon, J., „Deliberation as Discussion“, en Elster, J. (ed.), *Deliberative Democracy* (cit.), 1998, pp. 44-68.

Ferrajoli, L., *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Madrid, Trotta, 2004.

Forst, R.; *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000.

Fung, A., *Empowered Participation. Reinventing Urban Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

Fung, A., y Wright, E.O., “Deepening Democracy: Innovations in Empowered Participatory Governance”, en *Politics and Society*, vol. 29, N°1, 2001, pp. 73-104.

Gargarella, R.; “Carácter igualitario del republicanismo”, en *ISEGORÍA*, N° 33, 2005, pp. 175-189.

- 2014, “El nuevo constitucionalismo dialógico frente al sistema de frenos y contrapesos”, en Gargarella, R. (comp.), *Por una justicia dialógica. El poder judicial como promotor de la deliberación democrática*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 119-158.

Gutmann, A., Thompson, D.; *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, 2004.

Habermas, J.; *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.

- 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns (Bd.1). Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995 (por la que se cita).

- 1990, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.

- 1994, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, Suhrkamp.

-1997, „Qué significa ‚pragmática universal?‘ (1976), en Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, pp. 299-368.

- 1999, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.

- 2001, *Zeit der Übergänge*, Frankfurt, Suhrkamp.

-1999, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.

-2004, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Buenos Aires, Paidós.

- 2006, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.

-2009a, „Der demokratische Rechtsstaat. Eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?“ (2001), en Habermas, J., *Philosophische Texte (Bd. 4: Politische Theorie)*, Suhrkamp, Frankfurt.

-2009b, „Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine große Auseinandersetzung“ (2005), en Habermas, J., *Philosophische Texte (Bd. 3: Diskursethik)*, Suhrkamp, Frankfurt.

-2012, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin, Suhrkamp.

Honohan, I.; “Enfoques republicanos contemporáneos sobre la democracia y su potencial cosmopolita”, en *ISEGORÍA*, N° 33, 2005, pp. 161-174.

Lafont, C.; “Religion and the Public Sphere. What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?”, en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 35, N°1-2, 2009.

Levi, L.; “Legitimidad”, en Bobbio, N., Mateucci, N., Pasquino, G., *Diccionario de política*, México, Siglo XXI editores, 2011, pp. 863-866.

Maliandi, R.; *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos, 2006.

Mangabeira Unger, R., *La alternativa de la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Martí, J-L; *La república deliberativa*, Barcelona, Paidós, 2006a.

- 2006b, “The epistemic conception of deliberative democracy defended”, en Besson, S., Martí, J-L (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot/Burlington, Ashgate.

Mateucci, N.; “Soberanía”, en Bobbio, N., Mateucci, N., Pasquino, G., *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 2011.

McCarthy, T.; *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987.

- 1999, “Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics”, en Calhoun, Craig, (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Massachusetts.

Nino, C.; *Fundamentos de derecho constitucional. Análisis filosóficos, jurídico y politológico*, Buenos Aires, Astrea, 1992.

- 1997, *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2003 (por la que se cita).

Nozick, R.; *Anarquía, estado y utopía*, México-Buenos Aires, 1988.

Ovejero F.; “Republicanism: el lugar de la virtud”, *ISEGORÍA*, N° 33, 2005, pp. 99-125.

Peters, B.; “Der Sin von Öffentlichkeit” (1994), en Peters, B, *Der Sin von Öffentlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007.

Pettit, P.; “Deliberative Democracy and the Discursive Dilemma”, en *Social, Political, and Legal Philosophy*, N° 11, 2001, pp. 268-299.

-2003, “Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma, and Republican Theory”, en Fishkin, J., Laslett, P. (eds.), *Debating Deliberative Democracy*, Oxford, Blackwell, pp. 138-162.

- 2006, “Depoliticizing Democracy” en Martí, J.-L., Besson, M., *Deliberative Democracy and its Discontents* (cit.).

Pinzani, A.; “Gobierno de las leyes y/o gobierno de los ciudadanos. ¿Hay compatibilidad entre republicaismo y democracia liberal?”, en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, Nro. 33, 2005, pp. 77-97.

Pocock, J., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press 1975.

Post, R., Siegel, R.; “Constitucionalismo popular, departamentalismo y supremacía judicial”, en Post, R., Siegel, R. (comps.), “Popular Constitutionalism, Departamentalism, and Judicial Supremacy”, en *California Law Review*, vol. 92, N°4, 2004, pp. 1027-1044.

Prono, S.; “Democracia, conflicto y poder. Un abordaje conceptual desde la racionalidad discursiva”, en *Cuadernos filosóficos*, N° V, Rosario, 2008, pp. 31-58.

- 2012, “Democracia y sociedades postseculares. Notas acerca de la recepción (y redefinición) del republicanismo en la democracia deliberativa de Habermas”, *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana (D.F. México), (en prensa).

Rawls, J.; *Liberalismo político*, México D.F., FCE, 2006.

Rivero, A.; “Republicanismo y neo-republicanismo”, en *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, n° 33, 2005, pp. 5-17.

Rousseau, J. J., *Du contrat social ou Principes du Droit Politique* (1762), Paris, Union Générale d'Éditions, 1973 (por la que se cita).

Rummens, S.; “Debate: The co-originality of Private and Public Autonomy in Deliberative Democracy”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 14, N° 4, 2006, pp. 469-481.

Taruffo, M.; “Consideraciones sobre prueba y motivación”, en Taruffo, M., Ibáñez, P., Pérez, A., *Consideraciones sobre la prueba judicial*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2009, pp. 17-46.

# TRES INTERPELACIONES CRÍTICAS A *POLITICAL EMOTIONS. WHY LOVE MATTERS FOR JUSTICE* DE MARTHA NUSSBAUM

**Guillermo Lariguet\***  
CONICET - Argentina

## Palabras preliminares

El tema que voy a tratar en esta conferencia es el de las emociones que podríamos llamar políticas; es decir, emociones que –para cierta explicación filosófica que comparto– tienen una conexión con el ámbito político; conexión que se puede esclarecer en forma conceptual. La selección del tema es pertinente para este Coloquio Von Humboldt de Filosofía Política que tiene como título “Entre la indignación y la apatía. Los ciudadanos en las democracias contemporáneas”.

---

\* CONICET, Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional de Córdoba. Miembro del grupo DEEP (Derecho, ética y política), perteneciente al Programa de ética y filosofía política de la Universidad de Córdoba, Argentina. [gclariguet@gmail.com](mailto:gclariguet@gmail.com)

\* Este trabajo fue expuesto, como acostumbro, con el empleo de una canónica estrategia analítica consistente en avanzar lentamente considerando posibles réplicas de interlocutores exigentes. En esta oportunidad mi anticipación de las réplicas se ha visto notablemente enriquecida por



Mientras el primer tipo de emoción demuestra un importante grado de enojo –eventualmente bien justificado– el segundo muestra una fría indiferencia mensurable en el decrecimiento del sentir, del experimentar una emoción fuerte, sea positiva o negativa, hacia la política o un gobierno que tildemos de “democrático”, en alguno de los múltiples sentidos que los teóricos han registrado de este término.

No me referiré en este artículo a la amplia muestra de emociones que los éticos, filósofos políticos o psicólogos morales han procurado clasificar y esclarecer conceptualmente. A diferencia de mi colega Ángel Garrido Maturano, que en este coloquio se ha ocupado de reconstruir –con base en la fenomenología husserliana– la emoción del odio, yo me ocuparé de su opuesto. En efecto, me enfocaré en la emoción de amor y para ello seguiré a la filósofa americana Martha Nussbaum (2013). Mi enfoque no será hecho en registro de ciencia política, en el sentido que no pretenderé describir el modo en que el amor impacta empíricamente en el robustecimiento democrático. Mi cometido es analítico.

Un poco al modo *escolástico* –con el que los analíticos por extraño que parezca– nos encontramos *familiarizados*, aquí voy a despejar por anticipado, para facilitar mi pesquisa filosófica, en qué sentidos la pensadora utiliza el término “amor”. A este respecto, debe señalarse que la mencionada autora, no discute tan extendidamente si hay formas amorosas, como el amor romántico, o el erótico, que se consideren cognitiva-

---

la intervención de comentaristas reales. En efecto, una versión anterior de este trabajo fue expuesta en el von Humboldt Kolleg realizado en la Universidad Federal de Santa Catarina, titulado “Entre indignação e apatia: os cidadãos nas democracias contemporâneas. Florianópolis (Brasil), 24.-26/11/2014. Estoy agradecido con los comentarios de los Profesores Alessandro Pinzani, Marcelo Araujo, Dorando Michelini, Jutta Wester, y Santiago Prono. Ellos no imaginan cuánto me ayudaron a pensar mejor y reelaborar la versión previa de este artículo. Con posterioridad, la cuidadosa lectura de Luciana Samamé me ayudó a mejorar más aún este texto. Las asperezas que eventualmente queden en mi artículo son por tanto de mi entera responsabilidad.

mente disruptivas o problemáticas. No lo hace por cuanto, como se verá luego, ella pone el acento en los aspectos “cognitivos” de esta emoción y, debido a ello, en su capacidad confiable de rendimiento práctico para el ámbito político. Concretamente, ella pone el foco en un aspecto ético del amor, a saber: uno que sea capaz de conectar –serenamente– con los principios de justicia del liberalismo político. El tipo de amor que ella tiene en mente (p. 378 y ss de *Political Emotions*, 2013) es uno en que el *amador conecta sus planes personales con los intereses y necesidades del amado; solo piensa en su bienestar*. Es otra manera, más emocional, de hablar *kantianamente* sobre los demás. Para un kantiano los agentes humanos somos fines intrínsecos; no somos meros instrumentos. Y debo decir que, pese a los frecuentes rótulos, un aristotélico también tiene una concepción intrínseca de lo bueno y no meramente teleológica. En el caso de Nussbaum, me atrevo a sugerir que se trata –en su caso– de un kantismo *sui generis*, o un kantismo amigo de un aristotelismo, esto es, uno que conecta una preocupación característica del aristotelismo, a saber uno que, como ella misma dice, se conecta con el *eudemonismo* – en tanto preocupación por el otro<sup>68</sup>– con la paradigmática inquietud kantiana por el *deontologismo*, entendido en este último caso como devoción por la acción políticamente correcta, esto es, aquella basada en principios políticos justos. Dicho de otra manera, se trata de una concepción kantiana con “carne eudemonista”, la dada por la emoción del amor. El otro sentido que ella adjudica a esta emoción es la que se enlaza con la empatía –como un esfuerzo de ponerse próximo a la situación de otro– y el ejercicio de la imaginación para poder captar las penurias o necesidades de placer saludables del otro. En tal

---

<sup>68</sup> Se trata de un eudemonismo *sui generis*. Tradicionalmente, el eudemonismo ha sido un conjunto de doctrinas que han referido a la búsqueda de florecimiento o bienestar “personal” y no a la preocupación por el bienestar de los otros. En consecuencia, en Nussbaum hay una evidente re-significación de este término.

sentido, su noción de amor, no es precisamente la que defiende el filósofo mexicano Gustavo Ortiz Millán (2007) que parece acotarse especialmente al aspecto de racionalidad *instrumental* que proporcionarían formas particulares de amor. La racionalidad que tiene principalmente en mente Nussbaum es *categorica*, no instrumental.

Como acabo de señalar párrafos atrás, Nussbaum mantiene una peculiar posición eudemonista combinada con el deontologismo del liberalismo político rawlsiano.<sup>69</sup> Esta repetición temática que hago obedece a la siguiente preocupación, a saber: desde ya quiero atajar una postura escéptica concerniente al eventual valor filosófico de esta empresa combinatoria de la autora. La duda se podría formular en estos términos. ¿Para qué se necesitan emociones en la motivación –en este caso política- si es suficiente para contar con una acción correcta, la mera devoción del ciudadano a sus deberes políticos en cuanto deberes? Lo planteo a continuación de manera alternativa por si acaso la formulación que acabo de dar no resulta clara. ¿Por qué acudir a la categoría “cálida” de las emociones –si se me permite la metáfora climática- cuando basta, a la hora de contar con una descripción “completa” de una acción política correcta –o moral según el caso- la atención a la “fría” devoción al deber? Las preguntas formuladas se pueden comprender a la luz de un tipo canónico de “externalismo” de las razones; uno según el cual, la motivación para actuar –asumida como la dotación de razones justificativas para

---

<sup>69</sup> Unas ideas más detalladas del amor en Nussbaum son las siguientes. Primero se parte del círculo doméstico o familiar; el amor a la pareja, los hijos; luego se expande hacia los amigos. De modo ulterior, es posible expandir crecientemente una idea de amor que empezó siendo doméstico, para pasar a ser amor por los otros de la propia sociedad o estado, hasta llegar al amor hacia otros más lejanos, con lo cual estaríamos ascendiendo a una sociedad cosmopolita<sup>69</sup>. Las raíces de esta concepción crecientemente expansiva del amor, según Nussbaum, ya estaban en germen en la postura que Herder tenía al respecto. (Véase de *Political Emotions*, la sección 2 del primer capítulo).

actuar- se explica en la afortunada veneración del deber por el deber mismo. ¿Para qué, entonces, apelar a la emocionalidad o a lo que, por ejemplo, sentimos o tendríamos que sentir al afirmar “he cumplido con mi deber”. Añadir la frase “me siento satisfecho” o “reconfortado” o “contento” de haberlo hecho es sólo un “plus innecesario” o, en el mejor de los casos, la “frutilla del postre”. Así me lo han recordado Alessandro Pinzani y Dorando Michelini a quienes agradezco este planteo. Pero no es que mi memoria falle – y esto explique que ellos me lo recuerden- si digo que el punto es más complejo. Mi elección de Nussbaum para esta conferencia no es caprichosa. No me convence la rápida afirmación de que la concentración en la fría devoción al deber satisface una descripción completa de la acción correcta. Es quizás probable que en varias ocasiones baste con la apelación al cumplimiento de un deber *per se*. Empero, las emociones, o “inclinaciones”, son parte constitutiva de una descripción más completa de nuestra compleja constitución moral. Sabemos mucho más de un agente moral si podemos captar si siente algo y qué es lo que siente. Pero no sólo esto. El esquivo fenómeno de la “akrasía” no puede ser explicado solamente por una falla en el cumplimiento del deber en los términos externalistas antes comentados. Un agente puede comprender racionalmente, sin expresión emocional, lo que debe hacer –todas las cosas consideradas- y sin embargo elegir el curso malévolo de acción. La falla que va desde la comprensión a la conclusión práctica demanda algo más que la idea de cumplimiento del deber *per se*. Demanda una explicación alternativa que sitúe una falla en la emotividad moral, en la disposición correcta del carácter a actuar de manera adecuada. Después de todo, el término “devoción” es demasiado “emocionalista” como para desplazarlo rápidamente al lugar del adorno vistoso de un postre moral.

Todo lo que acabo de decir explica mi predilección por el enfoque de Nussbaum y por ello lo escogí para esta conferencia. Como filósofo que busca traer reposo al alma angus-

tiada por dicotomías, en este caso, razón y emoción, la autora seleccionada trae un buen remedio a este problema. Como mostraré más adelante su propuesta ofrece una manera positiva de saldar la dicotomía. Los externistas kantianos y los internistas humeanos produjeron, a su manera, esta dicotomía. Porque los primeros basaron en la razón práctica la motivación, allí donde los segundos la tornaron inerte para mover la acción y solo le concedieron tal rol a las “pasiones”. En la teoría de Nussbaum razón y pasión van juntas en un todo coherente de potente poder justificatorio<sup>70</sup>. Mi intuición sugiere que esta es una vía más promisoría: su poder calmante consistente en anudar en forma armónica dos ideas aparentemente incompatibles sobre el mundo moral y político, me refiero a razón y pasión, indican que esta vía es mejor. Porque si la verdad es unitaria, entonces esta posición confirma en un nuevo todo coherente, el hecho de que razón y emoción se puedan considerar mutuamente imbricadas y operando, en este caso, en el ámbito de la política.

## Introducción

Como he anticipado en mis palabras preliminares, el libro que tengo por objeto interpelar es el último texto importante publicado por Martha Nussbaum (2013). No se trata de un hito aislado. El libro supone una continuidad —a la vez que un notable avance— de una investigación que la autora realiza desde hace muchos años sobre un conjunto de temas conectados entre sí, a saber: las emociones, el papel de la literatura o la música en la educación sentimental de los hombres como ciudadanos y como agentes morales, su visión del liberalismo político. Así, por ejemplo, textos como *La Fragilidad del Bien* (1995), *Justicia Poética* (1997), *La Terapia del Deseo* (2003), *El*

---

<sup>70</sup> Esta es una consideración aristotélica en tanto, como me recuerda Samamé, razón y pasión van juntas en la definición de acción. Para esta cuestión, véase Kosman, 1980, pp. 103-116.

*Conocimiento del Amor* (2006a), *El Ocultamiento de lo Humano. Repugnancia, Vergüenza y Ley* (2006b), *Paisajes del Pensamiento* (2008), *Sin Fines de Lucro* (2010), para mencionar sólo algunos de los más pertinentes para el abordaje de los temas que señalé antes, constituyen antecedentes teóricos que un estudioso de la obra de la Profesora de la Universidad de Chicago, debería tener en cuenta.

La primera página del libro comienza con una sentencia elocuente: “las sociedades están llenas de emociones; las democracias liberales no son la excepción”. Como se puede apreciar en las obras que mencioné en el párrafo anterior, la temática de las emociones ha llamado por largo tiempo la atención de la autora en terrenos que los filósofos morales –y en este caso políticos– habían dejado en manos ,más bien, de filósofos de la mente, científicos cognitivos y psicólogos sociales. Si Hegel tenía alguna intuición correcta, ésta parece marchar en sintonía con la verdad de que las épocas tienen un *espíritu*. El *espíritu* de nuestra época parece mostrar un interés acentuado por las emociones en campos prácticos como el *moral* (Roberts, 2003; Camps, 2011), *el jurídico* (Deigh, 2008; González Lagier, 2009), *el estético*, por ejemplo literario y musical, (Levinson, 2010; Gaut, 2009; Alcaraz, 2010) y el *político* como en este caso puntual.

En parte, algunos podrían ver el antes mencionado espíritu epocal como un signo de que la filosofía práctica durante un buen tiempo, quizás por influencias *kantianas*, o proto-kantianas, al menos en sus versiones *estereotipadas*, había prestado menos atención sistemática a las emociones, como datos de nuestra psicología individual y social que son relevantes para la evaluación moral y política<sup>71</sup>. Esta menor atención se

<sup>71</sup> Es un lugar común en la literatura filosófica, particularmente a partir del clásico artículo de Elizabeth Anscombe *Modern Moral Philosophy* publicado en 1958, y de ahí en adelante reproducido por otros filósofos, que la diferencia entre kantismo y aristotelismo en teoría moral es demasiado intensa como para pasarla por alto. Sin embargo, creo que la

manifestó a través de un rasgo de tipo normativo omitido: el papel del carácter –moral- de las personas; carácter que está cincelado por un conjunto de emociones típicas, o disposiciones para actuar que explicarían, en buena medida, la *motivación* para la acción.<sup>72</sup> Es hora, dirían los teóricos de las emociones,

---

lectura que hizo Anscombe, si bien útil para presentar algo así como un panorama estratificado de exposición de la historia de la ética como disciplina, adolece del inconveniente de su simplismo; simplismo que conlleva una estereotipación de las diferencias entre ambos autores. Una reconstrucción textual más sofisticada de las fuentes originales de la obra de Aristóteles y Kant deberían conducir a admitir que sus diferencias son más bien metodológicas y de acento. Pues ambos, creo, aceptan que hay estados de cosas valiosos intrínsecos; solo que el primero pone el acento en el carácter moral y el segundo en la acción. Pero ni el primero desdeña por ejemplo las reglas, ni el segundo es tan legalista al punto de dejar totalmente de lado las emociones. Para Engstrom (1996, pp. 102-138) la noción de “bien supremo” es uno –de los varios diría yo- conectores entre Aristóteles y Kant.

<sup>72</sup> El sintagma “motivación para la acción” suele entenderse con referencia a “razones para actuar”. Existe una disputa ya clásica en metaética contemporánea entre internismo humeano y externismo kantiano. Aquí me saltaré esta disputa para no desbarrancar mi artículo hacia orillas que demandarían otro texto independiente. Sí debo recordar que la expresión “razones para actuar” tiene una ambigüedad sistemática pues puede aludir a dos cosas diferenciables por principio: o bien a razones que expliquen –característicamente en forma factual y eventualmente causal- una conducta, o bien que la justifiquen normativamente o racionalmente de acuerdo a algún patrón aceptado de razón de tipo práctico en general. No siempre estos dos niveles (explicativo y justificativo) coinciden en la elucidación conceptual de la naturaleza de determinada conducta. La propuesta de Nussbaum, es interesante dejarlo en claro ahora, intenta saldar positivamente esta cuestión de la ambigüedad. Mi tesis hermenéutica de su obra es que si bien ella podría aceptar la “distinción” entre estos dos niveles, podría empero rechazar una “dicotomía” entre ambos. Un tipo de teoría normativa como la de ella, en este caso de raigambre aristotélica, no vería dicotomía o hiato entre los antes referidos niveles. Ello porque la explicación ya es “normativa” en tanto en las premisas iniciales de tal explicación se encuentran virtudes, esto es, disposiciones a la acción ya educadas. Esta teoría ha sido criticada, no obstante, por considerarse que su abordaje de la motivación deja ingenuamente de lado datos empíricos de las ciencias cognitivas

de ser más *aristotélicos*, de pensar no sólo en la arquitectura de nuestros principios morales y políticos sino plantearnos cómo es posible dotarlos de eficacia vía la motivación para actuar. No es importante sólo *volver inteligible o comprensible* por un frío ejercicio intelectual, la importancia social de la justicia como principio; es preciso *quererla*. Y para quererla, para tenerla como objeto conativo, es preciso exponer un temple emocional peculiar; una disposición adecuada para actuar en cierta forma –correcta–; forma alentada también por una educación adecuada.

Ahora pues, el antes mencionado acento en el lado de la moneda aristotélico, no debe ser interpretado como un exceso de retórica excesiva de mi parte. Nussbaum, como se verá, está influida por un enfoque deontológico en el que también importan de manera estelar los principios, en este caso del liberalismo político. La política no puede llevarse adelante sólo con una delicada atención por lo particular, para usar un giro típico de la novelística de Henry James. También las sociedades necesitan articularse, explicarse y justificarse por unos principios generales. Sin embargo, como se verá, una preocupación central del libro de *Political Emotions* es que las sociedades democráticas liberales sean *estables*. Es aquí donde la autora, como en otros textos suyos tales como el que lleva por título *Las fronteras de la Justicia. Consideraciones sobre la exclusión* (2007), parte de la obra de John Rawls para ir más allá de ella. En efecto, *Political Emotions*, al igual que *Fronteras de la Justicia, Sin Fines de Lucro o El Ocultamiento de lo Humano*, parte de Rawls pero para llegar más lejos, buscando *complementar* la obra del gran filósofo norteamericano. Esto es importante indicarlo desde el inicio para valorar si la obra de Nussbaum cumple con lo prometido: ofrecer una teoría del liberalismo político más completa y consistente que la de Rawls pero con

---

como neurociencias y psicología moral. En Lariguet (2013) explico esta crítica e intento responderla.



pie en la obra de este filósofo. En mi opinión, la aportación de Nussbaum, constituye un intento de tomar premisas incompletas —y a veces meramente sugeridas— por la obra rawlsiana para ir a través de ellas más lejos y obtener las conclusiones prácticas correctas; correctas pero en consistencia —si no con la letra— al menos con el *espíritu* de *Teoría de la Justicia y Liberalismo Político*.

Mis objetivos en este trabajo son dos. Primero (sección 2) necesito ofrecer un resumen de las principales tesis filosóficas que Nussbaum defiende sobre el papel de las emociones en el terreno político. Segundo, (sección 3) quiero presentar tres líneas de interpelación crítica que se pueden propiciar para debatir filosóficamente las tesis principales defendidas por la autora. Adelanto que estas tres interpelaciones, basadas en la reconstrucción de la obra precitada de la autora, serán las siguientes: en 3.1 referiré a la compatibilidad o incompatibilidad entre el liberalismo político y la propuesta de un rol estrella para (ciertas) emociones en la vida política. En 3.2., daré cuenta de lo que llamaré la “educación sentimental” para preguntarme de qué modo la misma es filosóficamente viable. Y, luego, en 3.3, tendré que aclarar cómo se puede entender mejor el carácter cognitivo que Nussbaum atribuye a un tipo de desempeño emocional o a una clase de emociones determinada.

## 1. Las emociones políticas para Nussbaum

Nussbaum repite una y otra vez que dos de sus más importantes objetivos en el libro consisten en mostrar lo siguiente: que hay *emociones políticas*, esto es, disposiciones sentimentales —si se me permite la expresión— que es posible conectar con principios que forman el *corazón* del liberalismo político. Justamente. Pese a lo que una mirada superficial pudiese pensar, el liberalismo tiene *corazón*. No está solamente estructurado sobre unos “fríos” y “abstractos” principios po-

líticos (pensemos en los dos canónicos principios de la justicia rawlsianos) sino que estos requieren, por una demanda interna del propio liberalismo, una conexión con ciertas emociones. Para ello, según la autora, las emociones deben satisfacer dos condiciones. Primero, exhibir capacidad *motivacional*: esto es, deben ser el combustible que explique nuestro *deseo* de ser justos, de respetar libertades, o *querer* la inclusión de sectores social o naturalmente desfavorecidos. Segundo, deben tener una conexión conceptual idónea con los principios nucleares del liberalismo político, que es el modelo teórico de sociedad justa que Nussbaum toma como axioma de su propia teoría. Cuando hablo de “conexión conceptual idónea” quiero decir que las emociones –cuya eficacia motivacional se postula– no tienen que entrar en contradicción con meta-criterios centrales para el liberalismo político, a saber: la necesidad normativa de un estado *neutral* respecto de las concepciones densas del bien y un diseño institucional que se base en un *consenso superpuesto* de concepciones *no comprensivas*; es decir, un consenso basado en posturas de valor que tienen aptitud para ser presentadas y debatidas razonablemente en la esfera pública o en lo que la filósofa argentino-mexicana Nora Rabotnikof (2000) llama el “lugar común” (Lariguet, 2008). La relevancia estelar de las emociones políticas de Nussbaum se manifiesta en la posibilidad de demostrar que una teoría –como la rawlsiana– que busca la *estabilidad política* requiere, por ello, del oxígeno de ciertas emociones como el amor. La estabilidad no sólo es parasitaria de la legitimidad de las instituciones políticas; de su grado de justificación, sino también de los propios sujetos que actúan dentro de dichas instituciones. En términos morales, ellos deberían *interiorizar* los principios de justicia. Esto equivale a lo que se indicó párrafos atrás: la necesidad de que los agentes de una sociedad democrática actúen en forma motivada por emociones *adecuadas*. Son “adecuadas”, al menos parcialmente, y tal como ya se dijo, si resultan lógicamente compatibles con los principios nucleares del liberalismo polí-

tico. Para mostrar la compatibilidad entre liberalismo político y su propuesta de un rol connotado de las emociones, la autora revisa dos grandes *concepciones*. Por una parte, una de tipo *coactivo* como la de Rousseau; por el otro, una no coactiva como la dada por la tetralogía Comte-Tagore-Mozart-Mill. Ambas concepciones, la de Rousseau y la que llamo la de la tetralogía, comparten la idea de que ciertas emociones son esenciales para la motivación política. Las dos, a su vez, tienen en común el ideario de una *religión de la humanidad o religión civil*. Empero, las diferencias entre las dos concepciones antes aludidas están en que para Rousseau, el estado está habilitado a imponer por la fuerza ciertas disposiciones emocionales, mientras que para la segunda no. En este sentido, el liberalismo político sería, desde un punto de vista de reconstrucción histórica, compatible con la segunda concepción y no con la primera, esto es, con aquella desarrollada por autores como Auguste Comte (con su teoría social), Rabindranath Tagore (con sus odas para una India plural y unida a la vez), Mozart y da Ponte (con sus Bodas de Fígaro, planteando entre líneas el cambio del *ancien régime* hacia una sociedad más democrática) y John Stuart Mill (con su liberalismo político menos radical que el de Bentham). Todos estos autores, con diversos instrumentos, y con sus diferentes matices, apuntaban a una religión de la humanidad o civil. Las apelaciones a *contenidos densos* de una religión, por ejemplo la católica, son *transmutados* en una religión que *todos puedan aceptar*; tal es el caso ejemplificado por Nussbaum de Martin Luther King quien, repetidamente, cita a los profetas o pasajes bíblicos en su discurso político. En el caso del mártir americano, se trata de lo que estoy denominando una “transmutación” en el sentido que las citas religiosas se expresan en una forma *razonable*, es decir, una forma que permite abrigar esperanza en cuanto a lograr la cooperación social y la tolerancia.

Ahora bien, en el segundo capítulo (Objetivos, Recursos, Problemas) la filósofa destaca cuáles son los objetivos comunes de sociedades que ella denomina *aspiracionales*. Estas

sociedades aspiran a la igualdad mediante la inclusión de aquellos sectores sociales que están peor situados debido a factores que no se encuentran bajo su control. Además, tales sociedades aspiran a una distribución de la riqueza justa lo que, en términos rawlsianos, es equiparable a establecer discriminaciones justificadas para lograr que los peores situados asciendan a condiciones mejores de vida; condiciones de vida que Nussbaum tabula en su famosa lista de las *capacidades*. Una emoción que es complementaria del amor es la compasión. Ella permite “ponerse en los zapatos de los otros”; el sufrimiento del “otro” entra a formar parte de nuestro propio círculo de preocupaciones. Por tanto, en la compasión la *imaginación moral* jugaría un papel estrella. Si tuviera que escoger un relato *naturalista* diría que amor y compasión son dos contrapesos necesarios en la evolución moral humana para contrarrestar aquello que Kant llamó el “mal radical”, una tendencia de nuestra naturaleza a saltarse las leyes morales del altruismo. Nussbaum (en la sección 7 del capítulo segundo) cita a Kant, aunque plantea un campo de aplicación más amplio que el filósofo de Königsberg para el sintagma mal radical. Cuando la autora habla de “mal radical” está pensando en patrones emocionales que no resultan extraordinarios sino todo lo contrario: se trata de conductas ordinariamente reconocibles. Así, el narcisismo y el sentimiento de contaminación, militan, más de lo que podemos darnos cuenta, contra la búsqueda de una sociedad estable. Por ejemplo, este último suele estar vinculado a la repugnancia, o a las fobias hacia ciertos miembros de las sociedades que, sin saberlo, nos enrostran nuestra fragilidad y debilidad corporal. Como Nussbaum ya mostró en su libro *El Ocultamiento de lo Humano*, existen ciertas emociones que poseen un sesgo *no cognitivo*; ese sesgo es *no cognitivo* porque precisamente *nos oculta nuestra genuina constitución antropológica o naturaleza humana*. Con otras palabras, nos oculta nuestra animalidad o parte de ella; especialmente la que tiene que ver con aspectos de nuestra *corporali-*

*dad*. Una antropología más compleja, sin embargo, es la que permitiría mantener a raya nuestro constitutivo mal radical, permitiendo aspirar a algo *recto*, aunque tal rectitud se proyecte de una naturaleza tendencialmente *torcida*, para usar la expresión pesimista de autores como Kant.

En contra de la nomenclatura tradicional que ve al liberalismo político cómodamente asentado en una antropología pesimista (pensemos en Hobbes como un emblema de ello), Nussbaum defiende la *real posibilidad* de emociones como el amor o la compasión, sin las cuales sería imposible explicarse —desde un punto de vista empírico y no meramente analítico— como es que una sociedad puede ser estable. Su antropología es más compleja. Lo es porque no es ingenua. No descarta la envidia, el miedo o el odio como rasgos de carácter; recordemos que estas emociones explican el mal radical en los términos de nuestra autora. Pero sin embargo, una visión empírica sofisticada, por ejemplo una que tome en cuenta inclusive datos etológicos, arribaría a la segura conclusión de que los hombres, a partir de reconocer nuestra fragilidad, somos seres *interdependientes*. En otras palabras, somos seres que advertimos que nos necesitamos mutuamente. Somos, como diría MacIntyre (2001), como los delfines o los chimpancés: *animales racionales* (véase del libro de Nussbaum que comento la sección 6 de su segundo capítulo).

Ahora bien, como se ha señalado en párrafos anteriores, no cualquier emoción es candidata para el liberalismo político. Sólo lo son aquellas que merezcan el rótulo de emociones “adecuadas”. La noción de “adecuación” es, como sostendré aquí, *normativa*. Así interpreto esta noción, por cuanto la filósofa opta por una concepción aristotélica de las emociones según la cual, primero, las emociones conforman lo que, en la tonalidad de Bach, llamaré un *clavecín bien temperado*; es decir, están templadas por un carácter virtuoso. Segundo, tales emociones bien educadas ayudan a que los agentes morales —o los ciudadanos de nuestras *politeias* contemporáneas— *perciban y deliberen en forma adecuada*. Según mi reconstrucción del espíritu

de la investigación filosófica de Nussbaum, percibir en forma adecuada presupone que el agente en cuestión es capaz de exhibir la capacidad de captar los rasgos normativos sobresalientes que una situación demanda. Además, como han explicado, entre otros, los filósofos Amalia Amaya y Ho Hock Lai (2013), un virtuoso es capaz de deliberar en forma correcta sobre los medios y fines adecuados de la acción política. Las emociones, además, son para la autora *cognitivas*.

En contra de la ya estereotipada idea de *modelos externistas e internistas* basados en la dicotomía entre razón y emoción<sup>73</sup>, entre creencia y deseo, como si se tratase de compartimentos cerrados sin comunicación alguna, Nussbaum ve entrelazadas ambas categorías. Hay una relación estrecha entre creencias y pasiones. Las pasiones tienen una *direccionalidad o intencionalidad*. Es decir, tienen un *referente*, un “objeto” (*Political Emotions*, p. 17 y ss). Por ejemplo, *normativamente hablando*, uno siente “indignación” no por cualquier circunstancia sino por aquellas que revelan una manifiesta injusticia<sup>74</sup>. Esto desnuda un aspecto de nuestra *cognición* moral y política. Es preciso, primero, que nuestra *creencia* sea verdadera: es decir que haya una verdadera injusticia. Segundo, que tal creencia esté conectada con la emoción normativamente adecuada: la indignación por ejemplo. Tal emoción se justifica por sus vínculos racionales estrechos con la percepción de los objetos que disparan nuestras emociones. No se trata de una relación meramente *causal*. Sin *educación* adecuada, no hay garantías de que se active la emoción correcta. Esto nos conduce al último capítulo: las emociones públicas. En el mismo, Nussbaum (sección 1 del capítulo tercero) se dirige primero a mostrar que el amor a la patria (patriotismo) no necesariamente es una

<sup>73</sup> Sobre esta idea que considero estereotipada puede verse Lariguet, 2014.

<sup>74</sup> No sentirla en ningún momento podría ser un signo de mala ciudadanía. Las injusticias también se perpetúan si no hay indignación; esto es lo que Shklar (2010, p. 81 y ss.) denomina injusticia pasiva.

emocionalidad políticamente inconveniente. Siempre que tal emoción se ajuste al ideario liberal, es decir, que no fomente la intolerancia o cercene una *cultura crítica* puede ser bienvenida. Este tipo de amor puede ser la motivación adecuada para que advirtamos la necesidad de *sacrificar* a veces ciertos deseos particulares y personales en aras de lograr objetivos sociales que el propio liberalismo fomenta o admite.

Pero, como se ha indicado anteriormente, hay parcelas de nuestra naturaleza que nos llevan en direcciones contrarias, por ejemplo, hacia el egoísmo extremo (narcisismo) o hacia sentimientos de belicosidad para con nuestros próximos. Aquí es donde entra a jugar un rol protagónico lo que se podría llamar la “educación sentimental”. La educación a la que apunta la autora es de tipo “eudemonista”, en el sentido de tener una consciencia de que el florecimiento moral personal presupone conceptualmente la necesidad de tener empatía con los infortunios injustos que otros sufren<sup>75</sup> (por ejemplo en p. 11 de *Political Emotions*).

La perspectiva de Nussbaum, sobre la educación sentimental, es que la literatura (capítulo 3 de *Political Emotions*) y la música (abordada con detalle teórico en el *apéndice*) tienen un rol esencial que jugar aquí.

No se trata de una tesis nueva de esta filósofa. En textos como, *Sin Fines de Lucro*, *El Conocimiento del Amor*, *Justicia Poética o Paisajes del Pensamiento*, uno encuentra retratada —de diversos modos— esta postura. Algún filósofo, como por ejemplo Marcelo de Araujo, podría interrogarse por qué el arte —sea literario, musical, pictórico— tiene relevancia para la filosofía en general, y para la filosofía política en particular. Espero que no se vea como un *argumentum ad verecundiam*, re-

---

<sup>75</sup> En este sentido ella se aleja de las concepciones que tradicionalmente autores como Kant o Schopenhauer tenían respecto de concepciones eudemonistas. Ellos las venían como recipiendarias del egoísmo y, por tanto, no eran consideradas por estos filósofos como bases idóneas para la construcción plausible de un sujeto moral. Véase Samamé, 2011, pp. 140-159.

cordar que la importancia del arte para la filosofía –en este caso política– fue expuesta con originalidad por Quentin Skinner (2009) en su *El artista y la filosofía política*. No es una respuesta falaz a un interrogante indudablemente bueno y no lo es porque a continuación daré razones no solo autorales dentro de la tradición filosófica contemporánea. Tales razones están en los textos que acabo de citar más arriba de Nussbaum. Si mi reconstrucción es correcta, el arte es relevante para ella en un doble sentido que es mejor discernir. Por un lado para los *ciudadanos*, por el otro, para los teóricos, los filósofos políticos, que también son ciudadanos (a veces buenos, a veces increíblemente malos). El arte puede desarrollar en ellos no solo emociones valiosas para un mejor desempeño moral sino también destrezas cognitivas como un mayor poder de comprensión, una sensibilidad perceptual por rasgos sobresalientes de situaciones complejas, así como potenciar la imaginación, entendida como la capacidad de suponer escenarios más sofisticados de comprensión y solución de problemas políticos. Por ejemplo, pensando en la música, no es casual que la autora ya en el primer capítulo realice un pormenorizado estudio de la ópera que Mozart –en música– y Da Ponte –en letra– tomaron de la obra de Beaumarchais. Las Bodas de Fígaro, particularmente en su expresión musical estricta, y no sólo en su textualidad o letra, puede tener la capacidad de motivar emociones idóneas para experimentar la necesidad de una sociedad más democrática, por ejemplo, una basada en la amorosa igualdad entre hombres y mujeres o una sociedad sin distinciones basadas en títulos nobiliarios hereditarios.

Pero, por supuesto, la literatura también posee su protagonismo. Las tragedias exhiben una manera particular de suscitar la compasión (p. 261 y ss de *Political Emotions*); la misma es una emoción que ayuda a ponerse *en los zapatos* del otro, nos ayuda, además, a evitar tratos injustos, como el que, por ejemplo, querían dar los griegos al pobre Filoctetes, obra



sofóclea (*Political Emotions*, p. 261 y ss). Otra forma de decirlo es señalando que el género trágico contribuye a una manera más sabia de las cosas desde *ambos lados*; tal como ocurre, cuando vemos el conflicto entre Antígona y Creonte, poniéndonos en los puntos de vista incompatibles de ambos (pp. 269 y ss. de *Political Emotions*). La tragedia también enseña humildad. Nos permite comprender que puede haber situaciones en que no tengamos todo el control, donde ocurran eventos que nos *fuerven* a tomar decisiones inevitablemente malas. Malas no sólo por ser inevitables sino también porque estamos forzados a sacrificar algo valioso. Tal le ocurre, por ejemplo, a *Arjuna* en el *Baghavat Gita*. El héroe debe enfrentarse en batalla a familiares y amigos. *Krishna* es quien tiene a cargo persuadir a Arjuna de que el caso no es trágico pues existe un *singular deber* que cumplir que consiste en destronar a los ilegítimos e inmorales detentadores del trono. Para Nussbaum (p. 267 y ss), en cambio, la visión anti-trágica de *Krishna* no es tan sabia ni tan ajustada a las cosas. Para ella, Arjuna, en contraste con *Krishna*, muestra más amplitud de juicio moral pues es consciente de los *dos lados del conflicto* y, por esta razón, su juicio moral, aunque expone una enorme dificultad para fundar una conclusión concreta que llevar a la práctica, revela una sensibilidad por la complejidad moral.

Por su parte, la comedia, pensemos por ejemplo en *Acarnienses* de Aristófanes, es una forma desembozada de poner al desnudo literalmente aspectos de nuestra animalidad; desnudo que ayuda a moldear los sentimientos de miedo o repugnancia sobre nuestra corporalidad (*Political Emotions* p. 272 y ss). Se trata de sentimientos sobre los que la autora ya dio cuenta en su *El Ocultamiento de lo Humano*. Allí ya explicaba que, a posteriori, estas emociones —que nos ocultan de nosotros mismos— sirven para establecer barreras o etiquetamientos discriminativos con ese *otro que percibimos como animalidad pura*: se trate de pobres, delincuentes, homosexuales y lesbianas, disminuidos en sus capacidades mentales y/o motoras, etcétera). La comedia es una vidriera sin tapujos de estos as-

pectos animales que ocultamos. Los actores, por ejemplo, exhiben sus cuerpos de manera flagrante, acudiendo, inclusive a recursos como la utilización de grandes falos que cuelgan de sus atuendos. Todo apunta a desocultar aspectos que vemos como vergonzantes o repugnantes. La risa es una catarsis, como la compasión en la tragedia, que nos permite liberar emociones problemáticas como la repugnancia: emoción que coadyuva a una poco justa y racional estratificación social.

## 2. Tres interpelaciones críticas

Como prometí al comienzo, a continuación quiero señalar tres líneas de cuestiones que, a partir de la obra antes resumida, pueden ser sometidas a debate y mayor escrutinio filosóficos.

### 2.1. Compatibilidad entre emociones y liberalismo político

La primera cuestión se vincula con la pregunta sobre la compatibilidad lógica entre la propuesta de motivación emocional que la autora defiende con el liberalismo político. Por lo pronto, sería conveniente despejar, en los términos de Nussbaum, que su propuesta de un papel importante para las emociones no sería cruento para el liberalismo rawlsiano. Rawls hablaba de una “psicología moral razonable” y uno podría defender que la propuesta de Nussbaum es de este tipo. Sus emociones no sólo reportarían carácter cognitivamente confiable sino que serían públicamente revisables mediante lo que la filósofa denomina, según vimos antes, “cultura crítica”. Lo que se acaba de decir podría complementarse con la siguiente asunción verdadera en un marco teórico como el de Nussbaum, marco en el cual la noción de *religión de la*

*humanidad, o religión civil*, tiene un grado mucho menor de densidad que las tradicionales concepciones metafísicas o religiosas de carácter comprensivo que un buen liberal intenta mantener fuera de la vida pública. Sin embargo, a pie seguido hay que reconocer que, el hecho de que el Estado promueva canales que induzcan, influyan o busquen educar o desarrollar determinadas emociones, conlleva un explícito tipo de *perfeccionismo*. La pregunta que hay que formularse, entonces, es si la noción estándar de agencia moral autónoma, bandera del liberalismo político, no sufre alguna conmoción por la versión de Nussbaum. Mi intuición es que este perfeccionismo va en la senda correcta. La autonomía moral no es un cheque en blanco para obrar de maneras que no se puedan validar razonablemente en la esfera pública. En la vida doméstica, por otra parte, formas ostensibles de perversión (como el maltrato a la mujer, o el abuso infantil) no pueden ser permitidas de ningún modo. La contribución al modelaje emocional puede, inclusive, con viento de popa, ayudar a disminuir casos paradigmáticos de perversión o degradación de unos a manos de otros o, simplemente, la auto-degradación. Sin embargo, aquí solo he dado cuenta del tipo de perfeccionismo que me parece intuitivamente aceptable, pero no he explicado si es o no compatible con el liberalismo político (Quong, 2011). Este tema es el que urge al Profesor Alessandro Pinzani que responda y mi respuesta es que es preciso, para ello, distinguir dos cosas. Primero, reconocer que ‘liberalismo político’ constituye un sintagma que designa una amplia familia doctrinal, dentro de la cual hay neutralistas y perfeccionistas. Segundo, que el término “perfeccionismo” puede entenderse en un sentido débil o fuerte. En el primero diría que todos los liberales políticos son perfeccionistas. La idea es que ya la pre-selección de la noción de un Estado que debe permanecer neutral en términos de concepciones disputadas del bien y que debe hacer esto porque la autonomía en la vida de la gente es valiosa, supone un recorte valorativo de tipo perfeccionista. No se eleva a rango cualquier estado de cosas del mundo sino uno

que se juzga, como en el caso de la autonomía moral- que es valioso proteger impidiendo interferencias arbitrarias.<sup>76</sup> Este sentido es débil porque no tiene un compromiso “thick” con nociones de bien. Hay, en cambio, nociones más densas de perfeccionismo, y por esto hablo de un sentido fuerte, cuando ya se discrimina, por ejemplo, entre planes de vida autónomos aceptables y planes perversos<sup>77</sup>; cuestión ésta a la que aludí líneas más atrás. En este sentido, *no todos los liberales* son perfeccionistas. Quizá Joseph Raz sí, pero no sería el caso, creo, de John Rawls que iría mejor con el primer sentido (véase Colomer, 2001, pp 251-296). El otro punto a calibrar, me parece, es si nociones como las de neutralidad y perfeccionismo, deben entenderse analíticamente como funcionando “a toda-nada”, o bien en forma de una aplicación “gradual” de las mismas. La tesis que defiendo es que es mejor pensar en la segunda posibilidad, por el siguiente motivo. Si la aplicación fuera a todo-nada, la introducción del perfeccionismo fuerte dentro del liberalismo determinaría el colapso filosófico de este último, esto es, una contradicción con su esencia. No podemos tener ambas cosas a la vez, liberalismo político y perfeccionismo fuerte, y no sabríamos muy bien cuál preservar, cuál sacrificar. No queremos que se siga cualquier consecuencia de nuestras nociones filosóficas cuando ellas entran en conjunción contradictoria; no, porque, al menos en este

---

<sup>76</sup> De manera clásica el liberalismo ha ensalzado las libertades negativas como un modo de garantizar la efectividad de la no interferencia arbitraria. Republicanistas como Pettit, en cambio, han propuesto que esto es insatisfactorio y por ello vindican la necesidad de un estado de no dominación; una noción que, como sabemos muchos, es más exigente que la de libertad negativa.

<sup>77</sup> Desde este punto de vista la noción de “agencia moral autónoma” a preservar podría no ser “puramente formal” sino que podría albergar algún aspecto sustantivo vinculado a que dicha autonomía debería ser compatible con algunos bienes. Planteado en forma inversa, la autonomía sería inaceptable como realización de ciertos males.

momento, no tenemos la paciencia de los lógicos paraconsistentes que creen que las contradicciones no son tan catastróficas. Una manera de hacer más coherente o reducir la posibilidad de contradicción es mediante el expediente de pensar las nociones de neutralidad y perfeccionismo de forma gradual; una introducción de un tipo de perfeccionismo más bien fuerte, desde este punto de vista, no eliminaría *in toto* la neutralidad; no lo haría porque se trata de la introducción de nociones fuertes que se dejan graduar. Y esta es la forma más correcta de ver las cosas a mi modo de ver, cosa que se prueba recordando que es de sentido común hablar sobre la neutralidad o el perfeccionismo es en términos de mayor o menor grado de intensidad con que tales nociones presentan su exigencia pública.

## 2.2. Educación sentimental

La segunda cuestión se conecta con la mentada “educación sentimental”. No estoy hablando de Flaubert sino de Nussbaum. Mi sospecha es que su tesis sobre esta educación es muy fuerte. Existe por lo menos la apariencia de que alguien que se eduque escuchando *Las bodas de Fígaro*, tendrá *ipso facto* una mirada más democrática, más sensible a las necesidades de respeto a las mujeres o una mayor sensibilidad por el valor de la paz. O, para poner otro caso, que la asistencia al teatro trágico, desarrollará en nosotros la compasión. O, por último, que leer *El Señor de los Anillos*, nos animará a llevar una vida noble y heroica. Pero, de hecho, no es sencillo establecer una relación analítica entre audición musical, expectación teatral o lectura literaria y un buen carácter moral y político.

La realidad indica que la tesis es más débil. Posiblemente, la educación sentimental deba complementarse con algo así como *las terapias del deseo*, de las que hablaba Nussbaum años atrás. De hecho, en *Political Emotions*, ella le da un lugar connotado a ciertos símbolos, rituales, etcétera, de carácter

público, que realizan las sociedades democráticas. Para hablar en forma ligeramente libre respecto de los propios ejemplos puestos por la filósofa, mencionaría a título de invención ejemplificativa verosímil, la conmemoración de la liberación de la India por parte de los ingleses, o recordar la fecha de un genocidio, o celebrar el día de la tolerancia, o visitar museos (antes centros clandestinos de detención como los que vivía Argentina en la dictadura de los setenta) etcétera. Se trata de eventos que pueden tener un impacto causal promisorio, en general, en nuestra psicología moral, alentando emociones públicas favorables a los objetivos nodales del liberalismo<sup>78</sup>. Esta repetición, propia del ritual, sería un análogo de la liturgia estrictamente religiosa (por ejemplo, la católica). Tal ritualización, que ya había sido anticipada con mucho detalle por Comte, tiene una obvia explicación. Un temperamento emocional virtuoso requiere repetición de conductas nobles.

Pero, aun si lo anterior va en un camino correcto, la terapia *qua* ritualización de conductas razonablemente nobles o buenas, sea insuficiente. Si, como la propia autora admite al hablar del mal radical tal como ya lo entreveía Kant, el hombre también tiende a recaer en conductas malignas, dañinas o perversas, parece que ello obedece en parte significativa a un pobre desempeño de nuestras facultades y emociones morales. Afectadas por el veneno del mal radical, ellas pierden ese rasgo motivacional de darnos razones para actuar en formas correcta.

Un complemento que podría intentarse con el propósito de reducir el mal radical, entonces, podría echar mano de la “morality pill”. Con esta expresión inglesa me refiero a lo que teóricos como Marcelo de Araujo (2014, pp. 29-43) llaman

---

<sup>78</sup> Cuando digo impacto causal no hago mío el mito de lo dado. Uno puede luego volver más complejo el punto meditando en la vinculación entre el impacto causal y la justificación normativa proporcionada por determinados conceptos.

“moral enhancement”, es decir, “mejora moral”. Como ya sabemos, en diversos campos de la vida, muchas personas utilizan drogas que, inicialmente formuladas para curar, se emplean ahora para potenciar, mejorar o expandir facultades físicas (por ejemplo mejor desempeño atlético), cognitivas (por ejemplo mejor concentración) o morales como en este caso (por ejemplo, potenciando un carácter moral más valiente, empático, generoso, etc). Esta interesante propuesta, según mi parecer, enfrenta un doble desafío que enfrentar. Uno empírico que pasa por averiguar si —es verdad— que tales o cuales drogas producirían los resultados esperados. El otro desafío es normativo y se puede desdoblar del siguiente modo. En primer lugar *preguntarse si es moral* tomar pastillas morales. Esta pregunta transita los siguientes pasos: Primero, consiste en interrogarse sí, como en el caso de la “máquina de Nozick”, no preferimos enchufarnos a ninguna máquina para sentir cosas placenteras o, como en este caso, tomar pastillas morales, para ser menos inmorales o más morales. Este experimento mental que habría que hacer presupone más de lo que a primera vista muestra. Porque, en mi opinión, se trata, en segundo lugar, de ver si luego de tomar pastillas morales, podemos con confianza considerarnos tan libres como —supuestamente— éramos antes de tomar las consabidas pastillas. El otro desafío es más político que moral. Y, el mismo, revierte a la cuestión que traté en el apartado anterior: el perfeccionismo y su compatibilidad con el liberalismo. Mi intuición —débil, de momento— es que no vería con malos ojos que tomásemos estas pastillas y que, incluso, el Estado las suministrara en forma gratuita. Pero no daría el paso de conceder que tal suministro fuese obligatorio; solo admitiría, pienso, que fuese *prima facie optativo*. Si mejorar nuestro desempeño moral, se demostrase, mejora nuestra performance democrática en el ámbito político y, en el ámbito moral, nos ayuda a disminuir el mal radical, de modo de, por ejemplo, reducir el crimen, no veo porqué habría un rotundo no para esta posibilidad. Además, tal posibilidad sería una manera de —si se me

permite un nuevo verbo- “terapizar” nuestros deseos y potenciar nuestra educación sentimental. El carácter *prima facie* optativo es para evitar la réplica de que, mediante la introducción de un perfeccionismo de este tipo, perderíamos ya un diseño liberal que reputamos valioso. La duda del lector es porqué empleé –más arriba- la cláusula “prima facie”. Es sencillamente porque se me ocurre que, en situaciones “extraordinarias”, como una tremenda guerra civil por ejemplo, tomar la droga moral podría evitar daños mayores. Esto hace de mi postura un liberalismo “no ortodoxo”, si así se entiende al mismo en términos “deontologistas”. Esto porque dejo abierta –por reflexión- una puerta abierta a cierta forma de consecuencialismo. Pero esto parece contradictio in adjecto desde que ambas posiciones serían incompatibles. Aquí debería añadir la siguiente cláusula: la doctrina liberal podría tener núcleos deontologistas duros y ello no sería, en principio, lógicamente incompatible con algunas consideraciones consecuencialistas para eventos extraordinarios; y ello sin tener que caer en odiosas pendientes resbaladizas. Empero, todo esto es muy tentativo y espera de mi parte refinamiento posterior.

### 2.3 El carácter cognitivo de las emociones

Por último quiero referir al carácter *cognitivo* de las emociones preconizado por nuestra filósofa. Nussbaum, en efecto, defiende que las emociones, no obstante suelen tener manifestaciones corpóreas (sonrojarse, sentir dolor en el pecho, sentir calor en las manos, transpirar, temblar, etcétera), tales manifestaciones no son un rasgo absolutamente necesario para la definición de emoción *moralmente adecuada*. Lo que resulta importante es que las emociones son vehículos de conocimiento del mundo; nos dicen mucho de quiénes somos y de qué cosas están bien (una distribución justa de la riqueza, sea lo que ello signifique) o están mal (la discriminación de otras



personas por razón de sus credos, raza, color, o religión). Desde este punto de vista, un aspecto no respondido completamente por la filósofa es el que hace al *costado meta-ético* que podría estar implicado en su posición. Afirmar que una emoción es “cognitivamente adecuada” en realidad solapa un juicio evaluativo. Esto es así por cuanto las emociones aptas para la motivación moral y política tienen que ser adecuadas. La idea es de Aristóteles. La ira, por caso, puede ser una respuesta adecuada, dada por la persona adecuada, en el momento adecuado, en el lugar adecuado. Pero la pregunta es ¿adecuado respecto de *qué?*<sup>79</sup> Mi propuesta es que una vía a explorar es la de alguna variante objetiva dura de *realismo moral*. Quiero sostener que tiene que haber una suerte de presuposi-

---

<sup>79</sup> Mi pregunta de algún modo recoge un interrogante que me planteó el Profesor Dorando Michelini en el sentido de si las emociones morales o políticas lo son, porque, en parte, presuponen normas válidas. Mi respuesta es que sí. En efecto, presuponen que hay normas objetivas —o válidas si se prefiere un término más favorito a kantianos o éticos del discurso. Piénsese por ejemplo en la tragedia de Agamenón. Si se admite, *ex hypothesi*, que el se vio forzado a sacrificar a su hija Ifigenia, el hecho de que no reporte ninguna emoción de dolor o culpa por el hecho, no sólo hablan de su temple moral sino también de la aparente falta de atención consciente, de la presencia en su “razonamiento moral”, de una norma moral objetiva de no dañar a su hija. Luego hay otra pregunta de Michelini, esperable en un ético del discurso como él, y es la de si las emociones morales son relevantes para la llamada “fundamentación” de la moral. No tengo una respuesta muy bien pensada sobre esto; pero por lo pronto solo diré que yo me preguntaría antes por si es necesario “fundamentar” en los términos de Michelini la moralidad. No parece haber en la ética del discurso apeliana una preocupación por la discusión epistémica y ética de los últimos años sobre los problemas del fundamentismo y, por consiguiente, de la posibilidad de versiones no fundamentistas de la ética que, sin embargo, no eliminan la posibilidad de pensar la objetividad o la validez en formas alternativas presumiblemente plausibles. Véase Ortiz Millán, 2013. La pregunta en todo caso cae por fuera de la posición de Nussbaum, construida sobre una teoría ética construida a partir del carácter moral del agente y no de sistemas que buscan claves axiomáticas de construcción. La cuestión para Nussbaum sería en cierto modo superflua.

ción de hechos duros, hechos básicos sobre nuestra constitución humana, que oficien de baremos de verdad de nuestros juicios. Tales hechos, desde un punto de vista lógico, tendrían que suponer, a mi juicio, una exquisita combinación de aspectos naturales (nuestra efectiva constitución empírica y la efectiva realidad del mundo *qua* entorno) más el dato de aspectos normativos o evaluativos (qué tipo de humanidad queremos ser). Si la percepción moral puede ser *incorrecta* es porque, pienso, tiene que poder pensarse por detrás en la posibilidad de una analogía entre la percepción meramente empírica y la moral. Las *Müller-Lyer* pueden ocurrir, y ocurren, en el mundo moral, y más todavía en el político; un mundo afectado por intereses –individuales o sociales– brutos de poder. Tales intereses pueden operar como “sesgos distorsivos” de una percepción moral correcta, una que, por ejemplo, afecte negativamente, en forma contingente o habitual, nuestra capacidad de percibir los intereses de los otros. Esto puede ocurrir, por caso, debido a un narcisismo exacerbado que orienta mal nuestra brújula perceptual.

Una objeción segura a mi propuesta de realismo podría echarme en cara que la noción de “verdad” presupuesta es correspondentista y postula, *contra Mackie*, unos hechos muy raros para ser aceptados como posibles. La objeción proseguiría diciendo que los criterios de verdad en la política son plausiblemente de tipo “constructivista” y que, en todo caso, los liberales en general son “coherentistas”. De modo que, si esto es así, ya interpongo una incoherencia interna en el sistema liberal de ideas de Nussbaum. Finalmente, un compromiso con hechos normativos, típico del realismo moral, conllevaría como eventual consecuencia indeseable la intolerancia (Lariguet, 2015). Porque, después de todo, ¿cómo tolerar al que está en el error moral o político? La objeción es muy atendible y esperable por esto la menciono aquí. Empero, la misma es demasiado general e importante como para pretender darle una respuesta satisfactoria detallada. Me contentaré con seña-

lar que la objeción puede en principio ser replicada diciendo que mi presuposición de un realismo moral que haga inteligible la noción de emociones cognitivamente adecuadas en los términos de Nussbaum me parece la aproximación interpretativa correcta. Luego, no creo que al afirmar esto tenga que descartar ciertas dosis de constructivismo y coherentismo. Sé que al decir esto enfrente una manera usual de pensar de esta forma<sup>80</sup>. Pero creo que no es racionalmente compulsivo compartir esta manera usual.

Por hipótesis no es descabellado admitir que nuestros conceptos políticos o morales son, al menos en parte, constructivos, en el sentido de que, por ejemplo, operan como condiciones de identificación y elucidación de ciertos hechos asumidos, ex ante, como epistemológica y políticamente relevantes. Tampoco debería desdeñar cierta convivencia no traumática entre cierto coherentismo y la aceptación de que nuestros conceptos políticos o morales tienen “fuera de ellos”, o “fuera de nuestras mentes”, un cierto mundo que “está ahí”...incluso que está ahí porque en parte nosotros hemos propuesto nuestros complejos criterios evaluativos o normativos. Pero una vez que, por ejemplo, tales criterios han sido expulsados de nuestras mentes, y que tales mentes no operan en forma característicamente solipsista, no veo por qué haya que destituir la vieja idea de adecuación del intelecto a las cosas. Esto no descarta, como usualmente se piensa a menudo, la necesidad de que nuestras afirmaciones y conceptos mantengan relaciones de coherencia, entendida como refuerzo holístico mutuo. Pero en mi visión de las cosas, uno no hace equilibrios reflexivos caprichosos solo por el hecho de que entre los principios y las intuiciones se llega a un acuerdo armónico, como si tal acuerdo no tuviera que depender en absoluto del mundo que está fuera de la red. No asumir tal mundo haría del coherentismo puro y absoluto –el que niega

---

<sup>80</sup> En la actualidad trabajo en un texto defendiendo una manera de contrarrestar esta versión usual.

alguna pertinencia para dicha red del mundo en tanto que tal-una forma solapada de escepticismo o, en todo caso, una respuesta debilitada al escepticismo, aquel que consiste en negar que exista algo así como un mundo fuera de nuestras mentes. Por el contrario, el escepticismo es un monstruo importante. Y pienso que una manera –si se quiere trascendental- de enfrentarlo es asumiendo como plausible la idea según la cual una red coherente no puede ser arbitraria o caprichosa sobre el mundo. Y por esto tiene que satisfacer al menos un mínimo de “restricciones factuales externas”, esto es, de hechos naturales y normativos que están ahí, fuera de nosotros, en cualquier sentido satisfactorio que podamos razonablemente admitir para la frase “estar ahí”. De modo que no sacrifico en el altar del realismo moral la existencia del liberalismo político y mucho menos del liberalismo de Nussbaum. Tampoco mi propuesta tendría que generar la consecuencia de la intolerancia. Recordemos brevemente que Nussbaum dice que las emociones, incluso la del patriotismo, están vigiladas por una atenta “cultura crítica” que es la de un liberalismo político que además hace pie en una psicología moral razonable. Pues bien, no es falso afirmar que dicha cultura crítica de algún modo también “está ahí”, en nuestras prácticas, lista para controlar cualquier desvariada justificación de hechos normativos del “más allá”; los hechos a los que yo hago referencia están en el “más acá” pues son la resultante de una exquisita combinación de datos factuales sobre nuestra constitución antropológica y social, más los criterios evaluativos que descubrimos, ensayamos, y lanzamos al mundo para intentar configurar nuestras prácticas. Expelidos por la mente ya están ahí; no son solo el resultado de un individuo de soberanía mental tiránica; forman parte de un mundo que ya nos es relativamente independiente.

Por supuesto no puedo saber en este momento qué pensaría Nussbaum de mi hipótesis filosófica anterior y mi respuesta a la objeción que he reconstruido antes. Pero lo que

sí se puede decir es que estoy dando razones de porqué creo que la mía es una buena estrategia. Si el camino que propongo resultase menos tormentoso de lo que se suele pensar, podríamos tener el comienzo de una respuesta interesante para el viejo problema de los *qualia* y la *consciencia fenoménica*. Señalo esto porque, algunos filósofos podrían ver en las emociones, en general, manifestaciones de sensaciones subjetivas; por ende, de un preocupante *hiato* entre la primera persona y la tercera (Ezcurdia y Hansberg, 2003). Mientras la primera, más corporal y cálida en su emocionalidad, sería válida en el recinto de la propia subjetividad; la tercera persona, en cuanto registro descriptivo de lo que pasa en el otro, sería el ejemplo cabal de la fría creencia, de la *quasi* teoría de un observador bien informado. Pero, ¿informado de *qué*? Porque si el hiato existe, ¿cómo es posible que la tercera persona afirme con vehemencia que está recabando de manera verdadera los datos ofrecidos por la primera persona? Este es un viejo tema que ha obsesionado a los filósofos (véase Eraña, García, King, 2012) y que da cuenta, por ejemplo, de porqué Nagel escribió “cómo es ser un murciélago” o que Frank Jackson experimentara mentalmente con lo que “María no sabía”. Un mundo puramente físico, carente de *qualias*, no podría explicar fácilmente qué significa decir que hay emociones morales y, mucho menos, que éstas son cognitivas y normativamente adecuadas. Por ello, es que sugiero que el realismo moral, aparentemente presupuesto en las tesis cognitivas de Nussbaum, podría ayudar en esta empresa más que entorpecerla.

Ahora bien, el carácter cognitivo no es un tema del todo cristalino en la obra de la filósofa. Ella habla de emociones que pueden ser adecuadas aunque *no tengan un carácter obviamente cognitivo* (*Political Emotions*, pp. 402-403). Pienso que nuestra autora aquí apunta a lo siguiente, a saber: a la idea según la cual ciertas repuestas emocionales son tales aunque no puedan ser formuladas *lingüísticamente*. Aunque ella no hace ninguna precisión ulterior, propongo que aquí se podría ganar en mayor claridad, si se comenzase por distinguir entre *actitudes*

*proposicionales; sensaciones darwinianas y emociones propiamente dichas* (Pérez 2013). Las primeras son típicamente las creencias, las segundas estados corpóreos como el hambre, el frío que compartimos con los bebés o los infantes, y las terceras son estados intencionales en los términos de Nussbaum. Mientras las creencias y las emociones propiamente dichas tendrían carácter cognitivo, en el doble sentido de su intencionalidad y susceptibilidad de articulación lingüística, las sensaciones no. Estas más bien parecen momentos psicológicos que no necesariamente van acompañados de contenidos conceptuales. En cualquier caso, sería posiblemente mejor si la teoría práctica de las emociones defendida por Nussbaum se acoplara con una teoría de filosofía de la mente que nos permitiera tener un estado del arte clasificatorio de todos los conceptos psicológicos doxásticos, conativos y perceptuales que pueden estar en juego en el escenario moral y político. En el fondo, el problema sobre la relación cuerpo-mente, que de últimas es de índole metafísica, parece inescapable para este debate sobre conceptos psicológicos relevantes para el ámbito práctico. Esto porque una buena distinción de aspectos metafísicos y de filosofía de la mente que nos lleve a una taxonomía fina de conceptos psicológicos en juego en el ámbito moral o político, nos permitiría, pienso, tener la zona de las emociones morales que le interesa a Nussbaum mejor iluminada.

## Referencias

Alcaraz, María José. 2010. Significado, Emoción y Valor. Ensayos sobre filosofía de la música. Antonio Machado Libros. Madrid.

Amaya, Amalia y Hock Lai, Ho. 2013. Law, Virtue, and Justice. Hart Publishing. London.

Araujo, Marcelo. 2014. Moral enhancement and political realism”, *Journal of Evolution and Technology*, vol. 24, n.1.

Aristóteles. 2005. *Retórica*. Traducción, presentación y notas de Quintín Racionero. Gredos. Madrid.

Camps, Victoria. 2011. *El gobierno de las emociones*. Herder. Barcelona.

Colomer, José. Luis. 2001. “Autonomía y gobierno. Sobre la posibilidad de un perfeccionismo liberal”. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. N.º. 24. Alicante.

Deigh, John. 2008. *Emotions, Values, and the Law*. Oxford University Press. Oxford.

Dworkin, Ronald. 2013. *Religion without God*. Harvard University Press. Harvard.

Engstrom, Stephen. 1996. “Happiness and the Highest Good in Aristotle and Kant,” in S. Engstrom and J. Whiting, eds., *Aristotle, Kant, and the Stoics*. Cambridge University Press. Cambridge.

Eraña, Ángeles, García, Claudia Lorena, King, Patricia. 2012. *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica*. Vol. 1. *Teorías de la justificación en la epistemología analítica*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. México.

Ezcurdia, Maite y Hansberg, Olbeth. 2003. *La naturaleza de la experiencia. Sensaciones*. Vol. 1. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. México.

Gaut, Berys. 2009. *Art, Emotion, and Ethics*. Oxford University Press, Oxford.

Gettier, Edmund. 1963. “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, 23, disponible en forma online en: <http://www.ditext.com/gettier/gettier.html>

González Lagier, Daniel. 2009. *Emociones, Responsabilidad y Derecho*. Marcial Pons. Madrid.

Kosman, L.A. 1980. “Being properly affected: Virtues and Feelings in Aristotle’s Ethics”, en *Essays on Aristotle’s Ethics*, University of California Press. California.

- Lariguét, Guillermo. 2008. “Reseña a en busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea de Nora Rabotnikof”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 40. N°. 119.
- Lariguét, Guillermo. 2013. “Experimentación en ética”. *Volumen de las XXIII Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia*. La Falda, Córdoba, Argentina.
- Lariguét, Guillermo. 2014. “Ética, giro experimentalista y naturalismo débil”, *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Vol. 16, Mendoza, Argentina.
- Lariguét, Guillermo. 2015. “Verdad, democracia y tolerancia”, *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*”, Buenos Aires.
- Levinson, Jerrold. 2010. *Ética y estética. Ensayos en la intersección*. Antonio Machado Libros. Madrid.
- MacIntyre, Alasdair. 2001. *Animales Racionales y Dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Paidós Ibérica. Barcelona.
- Nussbaum, Martha. 1995. *La Fragilidad del Bien. Fortuna y Ética en la Tragedia y Filosofía Griega*. Traducción Antonio Ballesteros. Visor. Madrid.
- Nussbaum, Martha. 1997. *Justicia Poética. La imaginación literaria y la vida pública*. Traducción Carlos Gardini. Andrés Bello. Barcelona.
- Nussbaum, Martha. 2003. *La Terapia del Deseo. Teoría y Práctica de la Ética Helenística*. Traducción de Miguel Candel. Paidós Ibérica. Barcelona.
- Nussbaum, Martha. 2006a. *El Conocimiento del Amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. traducción de Rocío Orsi Portalo y Juana María Inarejos Ortiz. Antonio Machado Libros. Madrid.
- Nussbaum, Martha. 2006b. *El Ocultamiento de lo Humano. Repugnancia, Vergüenza y Ley*. Traducción de Gabriel Zadunaisky. Katz, Buenos Aires.
- Nussbaum, Martha. 2007. *Las Fronteras de la Justicia*. traducción de Ramón Vilà Vernis y Albino Santos Mosquera . Paidós. Barcelona.



Nussbaum, Martha. 2008. *Paisajes del Pensamiento: la inteligencia de las emociones*. Traducción de Araceli Maira. Paidós. Barcelona.

Nussbaum, Martha. 2010. *Sin Fines de Lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Traducción María Victoria Rodil. Katz, Buenos Aires.

Nussbaum, Martha. 2013. *Political Emotions. Why love matters for justice*, The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, London, England.

Ortiz Millán, Gustavo. 2007. "Love and Rationality. On some possible rational effects of love". *Kriterion*. Vol. 48. N°. 115. Belo Horizonte.

Ortiz Millán, Gustavo. 2013. "Contra la fundamentación de la ética", *Normatividad y Argumentación*. Hurtado y Fernández compiladores, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México.

Pérez, Diana. 2013. *Sentir, desear, creer. Una aproximación filosófica a los conceptos psicológicos*.

Quong, Jonathan. 2011. *Liberalism without perfection*. Oxford University Press, Oxford.

Roberts, Robert. 2003. *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology*. Cambridge University Press. Cambridge.

Rabotnikof, Nora. 2005. *En Busca de un Lugar Común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. México.

Samamé, Luciana. 2011. "Moralidad y Felicidad en Schopenhauer y en Kant: Conciertos y Desacuerdos", en *Revista Voluntas: estudios sobre Schopenhauer*, Vol. 2, N°2.

Shklar, Judith. 2010. *Los rostros de la injusticia*. Traducción de Alicia García Ruiz. Herder. Barcelona.

Skinner, Quentin. 2009. *El artista y la filosofía política. El buen gobierno de Ambrogio Lorenzetti*. Introducción de Eloy García Traducción de Eloy García, Pedro Aguado. Trotta. Madrid.

# UMA APORIA DAS DEMOCRACIAS LIBERAIS CONTEMPORÂNEAS: A TENSÃO ENTRE EXIGÊNCIAS RELIGIOSAS E DIREITOS LIBERAIS IGUALITÁRIOS

**Evania Reich**

## I

É inegável o crescente índice imigratório dos países desenvolvidos. Os indivíduos tendem a migrar em busca de melhores condições de vida, tanto do nível material quanto em relação ao exercício de suas liberdades. O índice oficial de imigrantes na França divulgado pelo Instituto Nacional de Estatística e Estudos Econômicos (INSEE) em 2004 e 2005 estabelecia em mais ou menos 5 milhões o número de imigrantes naquele território, isto é 8,1% da população. O continente africano é a origem da maior parte destes imigrantes<sup>81</sup>. A tabela da taxa bruta de imigração nos diversos países Europeus, fornecida pelo instituto *Pordata* mostra uma constante no fluxo imigratório em países como a Alemanha, a Inglaterra, a Áustria, a Bélgica, Dinamarca, Espanha, Irlanda e Luxemburgo<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> [www.ladocumentationfrancaise.fr](http://www.ladocumentationfrancaise.fr), consulta abril/2014.

<sup>82</sup> [www.pordata.pt](http://www.pordata.pt), consulta abril/2014.

Este contínuo fluxo imigratório, não tão expressivo assim se pensarmos em termos percentuais, é, contudo, ressentido pelos diferentes países não sem preocupação. A questão da imigração por diferentes razões é um tema relevante no seio das diferentes políticas dos governos Europeus. As preocupações estão relacionadas, em um primeiro momento, com a questão da distribuição de riquezas, a qual muitas vezes é tomada como o campo de batalha de muitos partidos políticos, que no intuito de atrair votos exacerbam o lado negativo da imigração. No entanto, este não é o único aspecto com o qual os governos têm se preocupado. Para além do aumento quantitativo da população e o conseqüente gerenciamento a respeito da distribuição de bens e riquezas, surge outra questão que diz respeito ao que podemos chamar de mudanças qualitativas. Isto é, um novo e diferente tipo de sociedade vem surgindo a partir do fenômeno imigratório. Uma sociedade que se torna cada vez mais pluralista e heterogênea em seus variados sentidos. Imigrantes que trazem consigo em suas bagagens não somente seus pertences pessoais, mas sobretudo suas culturas e crenças as quais lhes são consideradas irremediavelmente indispensáveis para a preservação de suas identidades. Dentro desta bagagem suplementar, carregada pelos imigrantes aos seus países Europeus de destino, o item que provavelmente tem trazido maiores problemas e discussões na esfera pública e política tem sido a religião. A presença da população imigrante não é culturalmente, nem religiosamente neutral. Muito pelo contrário, a prática das crenças e ritos religiosos parece se tornar ainda mais exacerbada no país de destino, como se fossem indispensáveis para ligá-los a algo que tenha ficado com pesar nos seus países de origem. As referências religiosas constituem uma afirmação de suas próprias identidades e são usadas não somente individualmente, como coletivamente, através de maneiras absolutamente complexas. Marcel Gauchet chega a falar de metamorfose das crenças religiosas em identidade cultural, na medida em que muitas

vezes uma se confunde com a outra<sup>83</sup>. Segundo Parekh, (PA-REKH, 2008, p. 9) a grande transformação que ocorreu a partir de 1970 está relacionada com a chamada segunda geração. Isto é, os filhos da primeira geração que já nasceram em solo Europeu e que por consequência já não possuem mais o vínculo com o país de seus pais. Essa segunda geração não se identifica a partir da nacionalidade de seus genitores, e passa a se identificar através da religião. Não se consideram mais Paquistaneses, Argelinos, etc, mas antes muçulmanos. (PA-REKH, 2008, p. 8)

A inegável pluralização de costumes e crenças tornou necessária uma reflexão sobre a acomodação de novas culturas e religiões que não faziam parte da herança histórica Européia. No mesmo território, pessoas, culturas e religiões diferentes tentam viver juntas, ainda que muitas vezes as relações de convivência possam se revelar conflituosas. Tais conflitos tanto ocorrem na esfera das relações intersubjetivas, quanto na esfera da relação entre indivíduo e Estado. O que nos interessa na presente pesquisa diz respeito tanto aos problemas no nível intersubjetivo quanto institucional, no entanto, para acessarmos o primeiro nível é preciso investigar de que maneira o Estado vem interpretando e lidando com a gramática dos conflitos neste âmbito. Os casos de conflitos que formam essa gramática aparecem para o intérprete teórico, através das exigências que chegam ao Estado. Enquanto o conflito permanece na porta de dois vizinhos, ou no pátio da escola, a dimensão do problema é irrelevante para a teoria. Todavia, quando o Estado se manifesta, (através do poder legislativo, ou do poder judiciário), ou a sociedade cívica, através da mídia, tornando as querelas puramente privadas em públicas, então o problema se torna algo relevante e merecedor de sua investigação. São, portanto estas duas vias

---

<sup>83</sup> *In*: GAUCHET, Marcel. La religion dans la démocratie. Paris: Gallimard, 1998.

que nos mostram a frequente incompatibilidade entre os costumes e práticas religiosas advindas de indivíduos ou comunidades minoritárias, com as leis ou costumes dos países ocidentais de base igualitária e liberal. Tal incompatibilidade que cinde seus cidadãos vem assombrando a Europa por detrás de um nacionalismo que pronuncia a diferença, enaltece os costumes e a identidade local em detrimento de uma tolerância e convivência com o novo e com o diferente. No lugar de uma convivência solidária, em busca de objetivos comuns, surge nesses diferentes grupos, uma convivência conflituosa nas exigências díspares, em nome da defesa de culturas e crenças particulares.

Embora o problema apresenta-se nos diferentes países do continente Europeu de forma semelhante, uma vez que a religião da maioria dos imigrantes é o Islã<sup>84</sup>, a maneira como os Estados lidam com a questão, de como conciliar as demandas das minorias religiosas com as suas leis, não é a mesma. Na tese de doutorado, onde trato deste problema, tomo como exemplo e objeto de análise a legislação inglesa e a francesa, uma vez que estes dois países tratam de acomodar e de regular as religiões de maneira quase que oposta. Enquanto a Inglaterra tenta acomodar em suas leis todas as crenças religiosas, concedendo isenção à regra geral, a fim de reconhecer a legitimidade das exigências por parte das religiões minoritárias, a França, com base no seu princípio de laicidade, expulsa a religião da esfera pública, confinando-a no âmbito da vida privada. Assim, a partir destas duas legislações, é possível fazer uma análise crítica, por um lado, das regras jurídicas que defendem uma política da diferença que é justificada pela exigência de tratamento diferenciado às crenças religiosas, com demandas de privilégios e,

---

<sup>84</sup> Exceto na Inglaterra, onde há uma diversidade muito maior de imigrantes provenientes das antigas colônias do Império britânico. (In, *La inmigración y el nuevo pluralismo religioso*, José CASANOVA, Revista CIDOB, N. 77, P. 13-39).

consequentemente isenção às leis gerais; este é o caso da Inglaterra, e por outro lado, a análise dos direitos liberais republicanos e sua oposição face às demandas de privilégios, neste caso, a França.

Partindo desta divisão pragmática, acima exposta, será possível identificar duas teorias que as sustentam, respectivamente. Para a primeira, a base teórica é o "multiculturalismo"<sup>85</sup>, o qual introduz nos Estados-nações Ocidentais uma espécie de mistura étnico-religiosa que era relativamente incomum para estes Estados, ao mesmo tempo em que traz como suporte noções de cidadania democrática e dos direitos individuais sobre a ideia de uma co-presença de comunidades étnicas e religiosas. A teoria multiculturalista reconhece a modificação da composição étnico-religiosa dos cidadãos nos Estados Ocidentais e defende uma política de integração com base no respeito e valorização das diferenças culturais e religiosas em todas as esferas institucionais. (MODOOD, 2013, p. 5). Para o segundo exemplo prático, no caso da França, a teoria que subjaz é o republicanismo à francesa<sup>86</sup>, o qual entende que o papel do Estado é elaborar dispositivos institucionais poderosos com o intuito de formar o cidadão para um interesse comum, na maioria das vezes, negando a particularidade de seus indivíduos, suas crenças religiosas e suas culturas. O que interessa ao republicanismo francês é a figura do cidadão e não a do indivíduo e suas particularidades. Neste sentido, as minorias religiosas e culturais devem se sacrificar para seguir as regras gerais de base igualitária. Cada indivíduo é livre de seguir sua religião e cultura, desde que as mesmas permaneçam no quadro restrito da vida privada. O

---

<sup>85</sup> Sobre a questão do multiculturalismo inglês, os autores Julian Rivers em "The Law of Organized Religions: between establishment and secularism" e Brian Barry em "Culture and Equality".

<sup>86</sup> Sobre a questão do republicanismo francês a tese se guiará pela leitura de Celine Laborde, em "Republicanism and Political Theory" e "Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy".

Estado reconhece os indivíduos como cidadãos iguais, sem levar em consideração suas particularidades.

Apesar destas duas teorias tratarem a questão da acomodação das minorias religiosas de maneira quase que oposta, parece possível afirmar que, com base no princípio da liberdade religiosa, ambas as vertentes possuem o entendimento de que o Estado deve ser neutro, no sentido de que ele não deve nem interferir na escolha e na prática religiosa de seus cidadãos, nem favorecer uma religião em detrimento de outra. Mas, que tipo de neutralidade é esta? No caso da França, até que ponto pode-se falar de neutralidade na medida em que o governo faz uma exigência proibitiva através da lei de 2004 impedindo o uso do véu pelas muçulmanas no espaço público, bem como a ostentação de qualquer símbolo religioso a toda comunidade? No caso da Inglaterra, que concede várias isenções *ad hoc* à lei geral, com base na crença religiosa, que tipo de neutralidade estatal é esta que interfere quando solicitada, através de instâncias jurídicas, cada vez que seus cidadãos se sentem discriminados ou desvalorizados no cumprimento de seus atos ou demandas religiosas, ainda que muitas vezes tais atos vão contra os princípios da regra geral do Estado? Em ambos os casos, o direito de exercer a religião, livremente ultrapassa o seu simples escopo de atuação, seja porque o Estado proíbe os atos religiosos que ultrapassam o campo da esfera privada da religião, seja porque o Estado quer garantir o exercício do culto e crença religiosa para além da esfera privada da religião.

O que é relevante nestes dois discursos francamente opostos é a utilização de duas linguagens diferentes, ou mesmo opostas: uma que se serve do vocabulário dos direitos para exigir suas isenções à regra geral com base em suas crenças religiosas, e outra que se serve da linguagem do privilégio para criticar esta postura do exigente da isenção. Isto é, a isenção é o direito de exercer a religião em toda a sua amplitude com base na liberdade religiosa, e o privilégio é a quebra do direito igual concedido a todos sem exceção. Neste

sentido, surge a questão de como articular uma concepção política comum a todos apesar de doutrinas religiosas particulares e suas exigências de isenção.

A presente pesquisa, no âmbito da tese de doutorado, tem como objetivo, em primeiro lugar, investigar as duas formas pragmáticas jurídico/legal a partir da qual a França e a Inglaterra vêm atuando na resolução de suas questões ligadas às crenças religiosas, e em segundo lugar, apresentar o arcabouço teórico das correntes político/filosóficas do multiculturalismo e do republicanismo francês, a fim de mostrar como a filosofia vem se posicionando a respeito do problema de integração das religiões minoritárias nos países Ocidentais.

No entanto, neste artigo quero discutir uma possível crítica que poderá ser feita às teorias do multiculturalismo e do republicanismo, a partir da afirmação que essas duas correntes filosóficas, ao tratarem da questão das minorias religiosas, têm esquecido em seu arcabouço teórico a questão da participação política. Isto é, as teorias, cegadas pelo tratamento demasiado dos governos – em relação a questão das minorias religiosas – pela via do poder legislativo e judiciário, parecem esquecer de trazer ao debate a gramática dos conceitos relacionados à cidadania e igualdade de participação política. Minha primeira intuição aponta, portanto, para a substituição do debate no seio da política pelo debate em termos de direitos. O que leva a questão de saber se não haveria uma compreensão excessiva do problema através da via do direito e pouco pela via da política. O que significa que a teoria seguiria a mesma perspectiva dos Estados, segundo os quais a solução ao problema das minorias religiosas sempre é resolvida pela via da concessão ou negação dos direitos para o exercício dos cultos religiosos, e não pela discussão do papel do indivíduo ou grupo minoritário na esfera político-social. Fazendo isto, o Estado expulsa seus cidadãos da esfera pública, e os trata apenas



como crentes e não mais como cidadãos, e estes por sua vez, não se vêem mais como cidadãos, mas apenas como crentes.

A título de introdução ao problema, quero abordar neste artigo a questão da transposição do direito, ou da esfera jurídica, para todos os âmbitos da vida; ou ainda nas palavras de Axel Honneth, “as patologias da liberdade jurídica” (HONNETH, 2014, p. 119), e nas de Costas Douzinas, “o sujeito da lei” (DOUZINAS, 2000, p. 225). É com estes dois autores que eu introduzo a presente discussão que se apresenta apenas em sua fase embrionária.

## II

Honneth desde o seu livro *Luta por Reconhecimento* (1996) vem falando do conceito de “patologias sociais”, no entanto, é no seu último livro *O direito da Liberdade* (2011), que ele parece utilizá-lo de forma bastante clara e sistemática para explicar os limites de dois tipos de liberdade, as que ele nomeia de liberdade jurídica e liberdade moral.

Segundo o filósofo, podemos falar de patologia social todas as vezes que “nos deparamos com acontecimentos sociais que levam uma deteriorização das capacidades racionais dos membros da sociedade de participar de formas decisivas da cooperação social”. (HONNETH, 2014, p. 119). Tais patologias sociais devem ser interpretadas como uma incapacidade ou falta de condições dos indivíduos ou grupos de “compreender o uso racional de uma determinada prática social institucionalizada, (...) por ter desaprendido, devido as influências sociais, a prática adequada da gramática normativa de um sistema de ações que, em realidade, é reconhecido intuitivamente”. (*Idem*, p. 119).

Para Honneth, uma primeira demonstração desse tipo de patologia pode ser encontrada na liberdade jurídica. Isso ocorre quando os indivíduos ou grupos deixam de compreender o significado primariamente negativo da

liberdade jurídica e põem em prática de forma inadequada o sentido das ações que lhes abrem o direito, compreendendo-se a si mesmo como figuras do direito, ou sujeitos jurídicos. (*Idem*, p. 120).

Esses sintomas das patologias sociais não se referem a um comportamento individual extravagante, mas antes se expressam através de “atitudes que mostram que determinados grupos desenvolvem tendências a uma rigidez no comportamento, uma inflexibilidade em seu comportamento social e na autorelação que se manifestam em estados de abatimento ou desorientação difíceis de compreender”. (*Idem*, p 119).

Honneth elenca dois exemplos de patologia jurídica. A primeira diz respeito a confusão entre meio e fim. O direito perderia o seu significado de meio para atingir o resultado da ação e se transformaria no fim em si mesmo. Nesta confusão entre meio e fim, o direito já não é utilizado apenas para buscar a solução de um problema que de outra maneira não se resolveria, mas é utilizado através da instrumentalização da ação dos indivíduos todas as vezes que uma querela lhes aflige.

A segunda forma é aquela que transforma os indivíduos em marionetes jurídicas. Isto é, os indivíduos se comportam como sujeitos jurídicos cujas ações tornam-se atitudes estratégicas em busca da aplicação de um direito, perdendo a completa conexão com as práticas comunicativas do seu entorno social. (*Idem*, p. 127). São aqueles indivíduos ou grupos que não conseguem articular um vínculo comunicativo para a resolução de suas diferenças, e que, portanto, são dominados e engessados pelo âmbito do judiciário. Tornaram-se sujeitos apáticos e desconfiados de suas próprias capacidades de resolver seus problemas intersubjetivos na esfera social. Ainda que um acordo com o seu adversário pudesse resolver o problema, os indivíduos são acometidos de uma cegueira instrumental.

Em ambos os casos, diz Honneth, parece residir a causa da perturbação, isto é, uma incapacidade dos atores de entender e por adequadamente em prática o sentido das margens de ação que os abre o direito. (*Idem*, p. 121).

A patologia social inerente na esfera da liberdade jurídica é o resultado, portanto de uma colonização da esfera do direito em todo o âmbito da vida. A esfera do direito adentra todos os espaços da sociedade, seja a família, a escola, a cultura, etc, com o objetivo de conceder uma proteção estatal, mas que acaba por solapar qualquer espaço para a comunicação intersubjetiva. (*Idem*, p. 122). A subordinação dos processos do mundo da vida através do direito afasta as experiências concretas dos participantes e faz com que suas necessidades só possuem validade na medida em que se ajustam ao esquema de interesses de tipificação geral, dissociando, portanto, os contextos da vida comunicativa. (*Idem*, p. 123).

Neste contexto os indivíduos se tornam a soma de suas atribuições jurídicas, perdendo, por conseguinte sua personalidade subjetiva, aquilo que o torna diferente e único. A liberdade de um indivíduo e de todos os demais acaba se limitando nos contornos do âmbito do direito e então não consegue ir além daqueles limites da descrição tipificadora, isto é, além dos limites da própria lei. A consequência inevitável é uma inflação das necessidades individuais em prol dos interesses generalizados. “No lugar de se recorrer a normas e valores harmonizados, se recorre apenas aos princípios conforme o direito, na hora da resolução dos conflitos, aparecem rápida e quase exclusivamente os procedimentos de conciliação judicial”. (*Idem*, p. 124).

Honneth acredita, no entanto, que os indivíduos não são diretamente responsáveis pelo desenvolvimento destas patologias sociais, mas a causa desta crescente juridicização do mundo social está situada em uma tendência da sociedade em apelar quase que automaticamente para o sistema jurídico, a tarefa de resolver as rupturas e conflitos sociais. Nas palavras

de Honneth, “o linguajar do direito atravessa a esfera público-política”. (Idem, p. 125).

Mas se a culpa não é do indivíduo, Honneth, no entanto não explica como chegamos neste patamar de juridicização, ou de engessamento das relações intra-sociais através da figura do direito. Não fica claro porque a sociedade chegou neste esvaziamento do espaço moral de reflexão onde poderia em muitos casos ser senão suficiente, mas ao menos um bom início para resolver as querelas intersubjetivas.

### III

Costas Douzinas parece, no entanto, trazer uma resposta baseada na explicação da evolução dos direitos humanos. No seu livro, “O fim dos direitos humanos”, Douzinas faz uma crítica a um certo esvaziamento do sentido dos direitos humanos e do direito em geral como aquele que se tornou substituto da ação pública. A proliferação dos direitos humanos e a regulação legal são partes de um mesmo processo que tem como objetivo aliviar o peso da vida ética e a ansiedade, ou em termos Heideggeriano, o sem-teto da humanidade pós-moderna. (DOUZINAS, 2000, p. 214). Para o autor a juridificação é uma resposta à exigência de direitos individuais, mas também uma resposta ao fato que o indivíduo em comunidade não pensa ou não faz concessões em nome da comunidade ou em nome da pluralidade de concepções de vida. A vontade de imposição do mundo do direito e das regras acaba retirando o papel fundamental da política, dando lugar a juridificação para resolver os conflitos que o político não consegue ou não quer se dá o trabalho de resolver. É esta inflação incomensurável da esfera política como espaço para discussão entre os cidadãos que cede lugar a esfera do direito. A reconstrução histórica de Douzinas de como chegamos aqui é bastante completa, mas neste

momento nos deteremos a um fator conseqüente desta mesma situação, e que eu tenho pensado como absolutamente importante para a minha tese. Diz respeito a natureza do sujeito ou pessoa pressuposta pela teoria liberal dos direitos. A questão que Douzinas propõe é a de saber qual é a relação entre sujeito legal e pessoa real. (*Idem*, p. 231).

A jurisprudência entende os direitos como um conceito deôntico na medida em que eles pertencem ao universo das normas e são cobertos por uma linguagem das regras. “O positivismo define leis como um conjunto de regras e normas ou declarações normativas que visam regular a conduta humana e deriva todos os direitos a partir dessas regras”. (*Idem*, p. 231-232). Assim, para a jurisprudência positivista a lei pressupõe e promove os direitos individuais, enquanto que os direitos legais pressupõem e dependem de um sistema objetivo de regras. Dentro deste quadro positivista, diferentes teorias atribuem a proveniência dos direitos, e o que elas teriam em comum é a afirmação de que

Os direitos são capacidades pessoais sancionadas pelas leis a fim de promover os interesses individuais e para servir objetivos das políticas socialmente determinados. Os direitos são maneiras de perseguir as escolhas sociais reconhecendo as necessidades individuais e atribuindo-lhes às pessoas. (*Idem*, p. 232).

As regras criam direitos e esses pertencem às pessoas, o que implica uma relação circular entre a lei e os sujeitos. “A lei pressupõe a existência de sujeitos e suas regras definem suas capacidades, poderes, imunidades e deveres; sem sujeitos, as regras não teriam sentido”. (*Idem*, p. 233). Por outro lado, um sujeito legal só existe se uma lei reconhece sua existência. Estas idéias advêm da concepção de Kelsen segundo a qual a pessoa legal não é um ser humano, mas antes uma combinação personalizada de regras legais que impõe obrigações e dá direitos à mesma pessoa. (Apud

DOUZINAS, p. 233). Neste sentido o sujeito legal é uma criação ou uma ficção legal.

No meu ponto de vista, este percurso de Douzinas, brevemente aqui exposto, pode estabelecer duas críticas importantes: a primeira diz respeito a transformação do indivíduo em pessoa, isto é, aquilo que o direito diz que ele é. Fora do direito parece que o indivíduo não existe. A segunda crítica é a afirmação segunda a qual as regras legais não são feitas para pessoas reais, mas antes para personalidades jurídicas, criadas pela lei para representar a pessoa humana.

Com relação ao que entendemos ser uma primeira crítica, Douzinas diz que o sujeito é a criação da lei, uma entidade artificial que serve como suporte lógico para as relações legais. Se por um lado o direito e o sujeito vivem juntos, por outro lado a lei opera efetivamente porque os sujeitos legais aceitam sua legitimidade e reconhecem seu poder para criar direitos. Todo ser humano é um sujeito legal constituído pelo conjunto de reconhecimento legal e relações jurídicas. Uma criança nasce de sua mãe e um segundo depois para a lei. (*Idem*, p, 234).

A segunda crítica é a idéia que as regras legais não são feitas para as pessoas reais, mas antes para as personalidades jurídicas criadas pela lei para representar a pessoa humana. Nas palavras de Douzinas:

As pessoas pertencem ao mundo dos fatos e contingências, emoções e paixões, desejos conscientes e impulsos inconscientes, ações voluntárias, motivos desconhecidos e conseqüências imprevisíveis. O sujeito, por outro lado, pertence à lei, sua personalidade é construída e regulada pelas regras da lei. As regras seguem a lógica e aos precedentes, a métodos de raciocínio legal e os protocolos da validade legal. (*Idem*, p. 237)

Portanto, existe uma grande diferença entre a pessoa real e o sujeito legal que a representa. O sujeito quando é

transformado na pessoa do direito acaba sendo encurralado em um mundo que claramente não consegue abarcar a totalidade de seu mundo. Por isso existe uma enorme fenda entre a vida rica do sujeito real e essa pessoa legal criada pela lei.

Como diz Douzinas, o sujeito jurídico é sempre abstrato e por isso é um ser metafísico ou concebivelmente calculista e egoísta, antisocial diante de um mundo cuja sociabilidade não é mais que a união de indivíduos em um contrato social. Nesta abstração do sujeito jurídico, não se leva em conta que conceder a igualdade de direitos muitas vezes acaba por negligenciar a história real da vida dos sujeitos (*Idem*, p. 238).

O último ponto que nos interessa neste momento o qual aponta Douzinas, diz respeito a proliferação dos direitos. Para o autor, nesta concepção do sujeito legal, os indivíduos se tornam cada vez mais humanos tanto mais direitos eles possuem. A lei traduz o desejo em direitos e transforma-os na pedra angular do vínculo social. A consequência é o esvaziamento da possibilidade de um entendimento intersubjetivo através da via social. É a mesma crítica que faz Honneth com o conceito de patologia jurídica. Quanto mais os indivíduos possuem direitos, mas a linguagem do direito substitui a linguagem da solidariedade, da ética, da cooperação. É verdade que os direitos humanos e naturais adquirem uma importância especial na modernidade porque prometeram remover e limitar o poder legislativo e administrativo, prevenindo assim o absolutismo, no entanto, a extensão infinita de direitos para corresponder cada vez mais desejos acaba por ameaçar seu papel protetor. Este Estado de direito levará, nas palavras dos mais pessimistas<sup>87</sup>, à dissolução total do vínculo social e talvez mesmo a uma total desumanização. (*Idem*, p. 242).

---

<sup>87</sup> In Leo Strauss, *Natural Law and History* (Chicago, University Press, 1965, 182-3).

## IV

Tanto Honneth como Douzinas fazem claramente uma crítica à um tipo de colonização do direito na esfera do mundo da vida e na formação da subjetividade dos indivíduos. Indivíduos que se tornam cada vez mais uma pessoa legal. Talvez, através da maneira como ambos abordam diferentemente a questão, podemos sugerir que a teoria de Honneth apontaria para uma crítica ao uso indevido do direito pelos indivíduos, mesmo se no final das contas o autor entende que a culpa não é destes, mas antes de um tipo de sociedade. Enquanto, a teoria de Douzinas apontaria para uma crítica ao abuso do direito pelo Estado, em detrimento do uso da política. No intuito de tudo regular, o Estado acaba afastando os cidadãos da esfera pública. Com esses dois autores eu pretendo pensar uma saída para as questões relacionadas à questão das minorias religiosas e a conseqüente incompatibilidade dos atos de cunho religioso com as leis gerais dos países liberais.

Ora, os países com o qual estamos trabalhando, a Inglaterra e a França fizeram leis para tentar resolver seus problemas relacionados à incompatibilidade das crenças e ritos religiosos às suas leis gerais de forma bastante diferente. Enquanto a Inglaterra prevê em sua legislação a possibilidade de exceção à regra geral todas as vezes que o cidadão se sente discriminado na sua maneira de agir segundo a sua cultura ou religião, a França, com base em seu republicanismo laicista, prevê uma lei cujo objetivo é um tratamento igualitário de todas as religiões, mas que na sua aplicação acaba por trazer prejuízos para algumas religiões, principalmente aos indivíduos de confissão muçulmana. O que eu gostaria de sublinhar aqui é que em ambos os casos o uso do linguajar do direito afastou os cidadãos da compreensão e resolução do problema através da esfera pública ou do entendimento intersubjetivo. Quando a França faz uma lei proibindo o uso



do véu por meninas e jovens na escola, ou o uso da burka por mulheres, em qualquer instituição ou via pública, ela incorre em dois problemas indicados nas teses de Douzinas e Honneth. O primeiro diz respeito a falta de concessão de um espaço de debate público para que a sociedade buscase compreender o sentido da utilização do véu por estas mulheres. Através do diálogo e da solidariedade, a sociedade poderia ter chegado a um resultado diferente daquele trazido pelo direito. No entanto, ao invés de fomentar um diálogo no interior da própria sociedade a fim de que pudesse haver uma maior compreensão entre os cidadãos, o Estado Francês decidiu pela criação de uma lei, que claramente fechou as portas para qualquer tipo de discussão. Em segundo lugar, através do conceito de pessoa legal, a lei francesa interpreta todos os cidadãos da mesma maneira, a saber, interpreta a importância do uso do véu pelas muçulmanas da mesma maneira que o uso da cruz pelos católicos, ou uso da kipa pelos judeus. O que importa para a lei é a aplicação do princípio da laicidade, na medida em que a compreensão de cada indivíduo através de suas particularidades, isto é, como cada indivíduo se investe na sua espiritualidade, ou como cada grupo de cidadão lida com seus símbolos, ou de que maneira a religião e sua exteriorização se revela uma questão de identidade cultural, vai além do escopo de sua atuação. Em outras palavras, a questão do auto-reconhecimento desse cidadão que vem compor o novo quadro nacional não é levado em consideração, uma vez que o que importa é a aplicação de uma lei que carregue consigo os princípios irrevogáveis de outrora, neste caso o ideal republicano.

Por outro lado, a lei Inglesa através do seu princípio de exceção à regra geral, deixa aberta as portas para um apelo excessivo ao poder judiciário todas as vezes que os indivíduos se sentem ameaçados ou discriminados na prática de seus ritos, sejam eles culturais ou religiosos. Aqui, tem-se claramente um apego dos indivíduos à juridicização,

impossibilitando igualmente qualquer esforço de conciliação fora do âmbito jurídico, mas também um uso excessivo pela parte do Estado no enquadramento legal de muitas questões que talvez pudessem ser discutidas e resolvidas na esfera político/social. Neste sentido, também os indivíduos parecem se tornar marionetes do judiciário e do direito, e, portanto perder o seu reconhecimento de si enquanto cidadãos, em prol de um reconhecimento enquanto pessoa do direito.

## Referências

- BARRY, Brian. *Culture and Equality*. USA: Harvard University Press, 2001.
- DOUZINAS, Costas. *The end of Human Rights: Critical legal thought at the turn of the century*. Oxford: Oxford, 2000.
- GAUCHEL, Marcel. *La religion dans la démocratie*. Paris: Gallimard, 1998.
- HONNETH, Axel. *El Derecho de la Libertad: Esbozo de una eticidad democrática*. Trad. Graciela Calderon. Barcelona: Clave intellectual, 2014.
- LABORDE, Cecile. *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*. New York: Oxford, 2008.
- \_\_\_\_\_ e MAYNOR, John. *Republicanism and Political Theory*. Austrália: Blackweel, 2008.
- MODOOD, Tariq. *Multiculturalism. A Civic Idea*. Second edition. Cambridge: Polity, 2013.
- PAREKH, Bhikhu. *European Liberalism and The Muslim Question*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.
- RIVERS, Julian. *The Law of Organized Religions: between establishment and secularism*. New York: Oxford, 2010.



# O POLÍTICO E A POLÍTICA NAS INSTITUIÇÕES

Jordan Michel Muniz\*

UFSC - Brasil

## Introdução

Meu objetivo é debater e situar uma distinção fundamental encontrada na formulação da *democracia radical pluralista*, teoria política proposta pela filósofa belga Chantal Mouffe como reinterpretação do regime de governo democrático. Refiro-me à diferença entre *o político* e *a política*, e a relação de ambos com o poder que o povo exerce por meio das instituições. A contribuição de Mouffe insere-se no contexto temático das *crises da democracia* como proposta que enfatiza o conflito dos diversos interesses na busca pela determinação de quem é o povo e qual vontade deve governar.

Em idiomas latinos, como ocorre com o português, pode-se ter a impressão de que a vinculação destes conceitos aos artigos masculino e feminino — *o político* e *a política* — associa os termos necessariamente a uma questão de gênero, implicando uma mudança de referência em função das atuações sociopolíticas do homem e da mulher. Tal conexão é fortuita. Entretanto, será explorada na primeira parte desta exposição *como se* estivesse ligada a uma discussão do femi-

---

\* Doutorando em Ética e Filosofia Política - UFSC

nismo, de modo a exemplificar o significado que ambos os termos possuem no pensamento mouffeano. Através da abordagem indireta espero distinguir dois tipos de acesso à participação nas instituições que são inerentes à concepção da *democracia radical pluralista*, e a importância de um e outro para a efetividade da cidadania. De passagem, aproveitarei a artificiosa dubiedade para fazer notar que a divisão entre esfera pública e privada impõe entraves à plena inclusão das mulheres nas instâncias governamentais não enfrentados pelos homens.

Na segunda parte serão brevemente resumidas algumas noções-chave da obra de Mouffe, com o intuito de criticar aspectos da liberal democracia contemporânea que a autora associa à crise do ideal democrático e da representatividade política. Desde já deve ficar claro que não se trata de destruir ou abandonar as instituições atuais para construir uma utopia. Como disse Mouffe em recente entrevista: “O que quero dizer com democracia radical é uma radicalização das instituições liberal-democráticas” (Mouffe 2014). A renovação do modelo de governo do povo é uma luta pela criação de novos espaços politizados e de ocupação das instituições existentes, pois é por meio delas que se controla o poder político e se assegura uma posição hegemônica.

## 1. Distinções Preliminares

Feminism, for me, is the struggle for the equality of women. But this should not be understood as a struggle to realize the equality of a definable empirical group with a common essence and identity — that is, women — but rather as a struggle against the multiple forms in which the category 'woman' is constructed in subordination.

Chantal Mouffe, *The Return of the Political*

## I

Como indiquei acima, retorno às palavras do título que escolhi — *o político* e *a política* — para frisar que elas *não* são uma menção respeitosa às questões de gênero, nem a clara necessidade de haver mais espaços para as mulheres nas instituições. Embora o significado dos dois termos talvez seja bastante óbvio para a maioria, fingir que eles simbolizam o masculino e o feminino — como ao distinguir o presidente e a presidenta — e que se referem ao desequilíbrio entre mulheres e homens na representação política, permite que eu trace algumas distinções. Há tempos existem “múltiplas formas de resistência das mulheres contra a dominação masculina, mas somente sob certas condições e formas específicas um movimento feminista que demanda igualdade [...] foi capaz de emergir” (Laclau; Mouffe [1985] 2001, 153). O fato de existir uma antiga revolta contra a subordinação feminina ou, para lembrar uma obra pioneira de Stuart Mill, contra *A Sujeição das Mulheres* (1869), durante muito tempo foi algo impreciso na prática política das precursoras feministas, pois faltava a luta das mulheres o elemento *político*. De fato, sem a percepção desta carência não seria viável avançar adequadamente na realização da igualdade almejada.

Evidentemente, quando nós falamos aqui do caráter ‘político’ destas lutas, nós não o fazemos no sentido restrito de demandas que se situam no nível de partidos ou do Estado. Aquilo a que estamos nos referindo é um tipo de ação cujo objetivo é a transformação de uma relação social que constrói um sujeito numa relação de subordinação (Laclau; Mouffe 2001, 153).

Há pouco mais de cem anos as mulheres conquistaram o direito de voto na Nova Zelândia (1893)<sup>88</sup>. A democracia

---

<sup>88</sup> Uma concorrente ao título de primeira nação a garantir às mulheres o direito ao voto poderia ser a Suécia, onde o sufrágio condicional da mulher foi garantido durante a ‘era da liberdade’, entre 1718 e 1771, pa-

moderna, surgida das duas grandes revoluções do século XVIII, desfraldou a bandeira da igualdade para todos<sup>89</sup> — *mas não para todas*. Após a Primeira Guerra Mundial, as *suffragettes* inglesas obtiveram direitos restritos de participação na política. Entretanto, havia insuficiência no conteúdo desta exigência, pois elas acreditavam que o simples voto seria o caminho para a igualdade. Somente após a Segunda Grande Guerra a submissão passou a ser claramente qualificada como opressão, e então o caráter *político* tornou-se notório, quando o movimento feminista mostrou toda a sua indignação e denunciou a amplitude das injustiças sociais, tanto na esfera pública quanto no ordenamento privado ou na vida doméstica.

Estas observações parecem uma fuga do tema proposto, pois eu deveria discorrer sobre cidadãos e cidadãs nas instituições das democracias contemporâneas, e acerca da falta de engajamento na vida política. Há muitas tentativas de apontar causas das crises do sistema democrático. Por exemplo, em 1920 Kelsen ocupou-se da *Essência e valor da democracia*, enfrentando a oposição expressa em 1927 por Schmitt, em *O conceito do político*. Não pretendo resenhar nem esta polêmica nem controvérsias mais recentes, ainda que Mouffe faça uma reapropriação da leitura schmittiana, transformando-a para explicar como se dá a formação do povo que governa. Neste breve ensaio suporei que os debates dos dois juristas são conhecidos, mas isto não é essencial. Embora seu conteúdo seja relevante, não é imprescindível à compreensão do meu argumento. O significado dado ao *político* seguirá o viés modificado com que aparece na teoria mouffeana.

---

ra as mulheres contribuintes listadas nas suas corporações como profissionais. No Brasil, as mulheres puderam escolher seus representantes somente a partir de 1932.

<sup>89</sup> Na verdade, a maior parte dos homens também era excluída do direito de votar e ser votado, devido à exigência de uma renda anual de que poucos dispunham, inclusive na incompleta igualdade política surgida na França após 1789. Importa aqui que as mulheres, com ou sem poses, eram completamente excluídas da vida política.

Haverá quem discorde que a falta de participação nas instituições tenha relação com as crises da democracia. Mas será factível investigar este regime como se fosse um *autômato* capaz de dispensar seus *artífices*? Faz sentido separar a questão feminista, o comportamento discriminatório ou a miséria marginalizante do problema da credibilidade da democracia? Não se pode refletir sobre tais crises com análises impessoalizadoras: a democracia depende das relações sociais e cidadãs entre mulheres e homens que formam o povo. As crises refletem a tentativa de fazer *política* sem o *político*. Por isso, meu desvio não é fortuito: expõe um dos déficits iniciais em termos de inclusão do povo presentes no modelo histórico criado na modernidade, e tem a intenção de salientar três aspectos que desejo discutir.

Em primeiro lugar, note-se que o movimento sufragista granjeou a participação na política, por meio de uma concessão que não implicava igualdade ampla entre homens e mulheres. As mulheres puderam participar das instituições, mas isto não alterou a insuficiência de igualdade dos regimes democráticos, nem o limitado papel social delas, que continuaram sendo vistas como senhoras do lar tuteladas pelos homens. Na lei britânica as mulheres sequer podiam herdar os bens dos próprios pais, como tão bem retratou Jane Austen em seus romances. Votar é uma forma de escolher representantes que irão se ocupar da política, e será apenas isto enquanto a vida política não passar de uma obrigação eleitoral a ser cumprida periodicamente, sem que cada um se envolva com as instituições presentes em sua vida. O simples direito ao exercício do voto não produz igualdade política nem inclusão ou transformação social.

O segundo ponto relevante é que o *político* envolve a “definição e articulação das relações sociais, num campo marcado por antagonismos”. Neste sentido, o “problema central é identificar as condições discursivas para a emergência de uma ação coletiva, dirigida para lutar contra as desigualdades e desafiar as relações de subordinação” (Laclau; Mouffe 2001,



153). A *democracia radical pluralista*, que exporei na continuação, assenta no plano teórico traçado em *Hegemony and Socialist Strategy* por Mouffe e Laclau, para os quais o conceito de *antagonismo* é central e definidor daquilo que é propriamente o *político*. Tanto os conflitos de interesses quanto os choques das paixões entre os grupos sociais são inevitáveis, motivo pelo qual são salientados na teoria de Mouffe, que não acredita que estes embates possam ser solucionados de maneira consensual. Por isto, mais à frente será feita uma breve digressão sobre algumas características das posições antagônicas.

Em terceiro lugar, e aqui chego ao que realmente me interessa no título deste ensaio, em relação à crise da democracia, penso que a escassez do *político* é determinante para uma vivência *apática* (sem *páthos*) da *política*. A descaracterização do modelo democrático, quase sempre praticado com ênfase nas liberdades e nos direitos humanos<sup>90</sup>, no típico padrão da liberal democracia, deixa em segundo plano os dois elementos centrais da democracia: a igualdade política e a formação do povo que deve governar.

## II

De maneira bastante simplificada, pode-se considerar que a *política* estabelece regras por meio das quais se escapa à submissão sem cair na guerra generalizada. Entretanto, a própria *política* tem servido excessivamente à imposição da dominação da maioria por uma fração privilegiada, que exclui o povo do poder ao ocultar o *político* e promover o *econômico* ao posto de matriz legitimadora das escolhas sociais.

O *político* aponta para os antagonismos presentes nas relações sociais que demarcam quem está do lado das demandas populares e quais são seus adversários. Apesar da simplicidade

<sup>90</sup> Para um exame dos problemas relativos aos direitos humanos em termos atuais, é interessante consultar Costas Douzinas, *The End of Human Rights*, por exemplo (ver bibliografia).

destas conceituações reduzidas é fácil perceber que nas instituições públicas frequentemente apenas a política está presente, com ênfase no uso do Estado para o ‘bom’ funcionamento da economia e do livre mercado. A representação do *político*, do elemento conflituoso, é desdenhada, ou recebe pouquíssimo peso. Na justa consideração das necessidades de todos os *pesos iguais*<sup>91</sup> dependem de como o *dêmos* se organiza e alcança o *kerátos*, ou seja, o equilíbrio *político* resulta da articulação dos variados interesses populares tendo em vista o poder para realizá-los, pela conquista de uma posição hegemônica. O *político* aponta o que norteia o enfrentamento pelo poder, quais as motivações do confronto.

À frente, será visto que Mouffe propõe o *agonismo* como forma de politizar o conflito e assegurar a igualdade política, pelo estabelecimento de regras protetoras das liberdades que reconheçam a legitimidade das discordâncias e os direitos fundamentais. Deste modo, reduzir-se-iam inimigos potenciais, cujas existências seriam sempre ameaças a serem eliminadas, à condição de adversários políticos, a serem enfrentados pelas vias institucionais. Na democracia agonística mouffeana a noção de antagonismo atenuado é essencial à compreensão das relações sociais e suas demandas. É um bom momento para analisar melhor tal conceito, pois isto havia ficado pendente. Antagonismo é um tipo de disposição em sentido contrário bastante diferente da contradição lógica (1), da oposição real (2) e da contradição dialética (3).

A contradição lógica (1) é a trivial negação de um termo pelo outro, em procedimentos conceituais, sem implicar qualquer existência das partes enunciadas. A afirmação de algo simultaneamente a de seu oposto lógico, isto é, a sua negação, leva à contradição, e a impossibilidade de que ambas sejam aceitas como verdadeiras.

Na oposição real (2) têm-se duas forças que se contra-  
põem e que, dependendo da sua intensidade e direção, pode-

---

<sup>91</sup> Equilíbrio — *aequilibrium*, em latim, iguais libras, pesos iguais.

rão anular-se mutuamente. São dois elementos empíricos, positivos, cuja interação pode resultar na eliminação parcial ou completa de uma ou ambas as partes. Portanto, não é uma operação do pensamento, mas um choque ou confronto físico<sup>92</sup>.

Com a contradição dialética (3) as dificuldades aumentam, pois na concepção do terceiro termo há uma junção de certo modo oculta dos dois casos antes resumidos: “Hegel estabelecerá a coerência aparente do seu discurso misturando ilegitimamente a contradição lógica (o que Marx denominou seu idealismo acrítico) e a oposição real (o que Marx chamou de positivismo acrítico)” (Laclau 2014, 105). Não se pode derivar o terceiro termo de modo puramente lógico, a partir do primeiro e da sua negação, pois o segundo não é a simples negação do primeiro, mas a afirmação de algo diferente. Por outro lado, sendo o segundo termo positivo, da oposição real de duas forças também não é possível extrair um termo lógico que corresponda à existência de um terceiro, sem “apelar para uma intuição sensível, ou seja, à experiência. Mas isto invalida na origem a ambição da dialética de ser ‘o automovimento de um pensamento puro e sem pressuposições’” (Laclau 2014, 105).

Nesta curta sinopse importa distinguir tais noções da de forças antagonicas, como empregadas por Laclau e Mouffe. “Antagonismo é a relação entre forças inimigas, de modo que a negatividade torna-se um componente interno de tal relacionamento. Cada força nega a identidade da outra”. Há semelhanças com os processos anteriores, contudo um ponto é distintivo: “na oposição real não se tem este tipo de negação, esta mútua interrupção das identidades” (Laclau 2014, 106). O efetivamente relevante no antagonismo é o fato de que os elementos postos em oposição interagem provocando altera-

<sup>92</sup> Esta descrição baseia-se em Laclau (Laclau 2014, 102), que parte da análise feita por Kant em Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia (Kant [1763] 2005, 84).

ções recíprocas, nas quais ao mesmo tempo em que desencadeiam mudanças nas identidades com as quais se chocam, são forçados a ajustarem-se à nova situação alterando as suas próprias identidades.

O antagonismo reconfigura as forças sociais à medida que estas interagem, moldando suas identidades. Neste sentido é necessário ter uma visão não essencialista tanto das identidades quanto das “noções de *respublica*, *societas* e comunidade política. Para isto é preciso ver [as identidades] não como referentes empíricos, mas como superfícies discursivas” (Mouffe 1992, 237). Em termos mais gerais, está em jogo a demarcação entre esfera pública e esfera privada, entre um espaço próprio para o exercício da igualdade política e outro de libertação do compromisso igualitário, com diferenciação pela desigualdade.

A visão de cidadania que eu estou propondo rejeita a ideia de uma definição universalista abstrata do público, oposta ao domínio do privado entendido como reino da particularidade e da diferença. Considero que embora a ideia moderna de cidadania tenha sido crucial para a revolução democrática, ela constitui hoje um obstáculo para a sua ampliação. Como teóricas feministas têm argumentado, o domínio público da moderna cidadania baseou-se na negação da participação das mulheres. Esta exclusão foi vista como indispensável para postular a generalidade e universalidade da esfera pública. A distinção público/privado, central como é para a afirmação da liberdade individual, também leva a identificação do privado com o doméstico e desempenha um importante papel na subordinação das mulheres (Mouffe 1992, 237).

Quanto a isto, ainda se preserva muito daquilo que foi essencial para a existência da democracia grega, na qual o espaço privado (*oikos*) era o local da dominação arbitrária, e apenas na ágora alguns poucos se atribuíam o dom da igualdade para fazer política e participar ativamente das instituições. O modelo ateniense de democracia direta não dependeu somente do pequeno tamanho da *pólis*, comparativamente aos

Estados modernos, porém já naquela época implicava a exclusão de grande parcela populacional, cuja servidão ou dependência permitia a poucos o ‘ócio participativo’. A *domesticidade apolítica* destinada às mulheres cumpriu milenarmente papel semelhante, liberando os homens das ocupações por eles caracterizadas como femininas. “Não existem mais escravos legais, exceto a dona de casa em cada lar” (Mill [1869] 1879, 131). Romper esta demarcação, lembrando a indagação feita por Mill — *Cui bono?* — permite alargar o campo do *político*:

A distinção público/privado constituía a separação entre um espaço no qual as diferenças eram apagadas por meio de uma equivalência universal dos cidadãos, e uma pluralidade de espaços privados nos quais a plena força destas diferenças era mantida (Laclau; Mouffe 2001, 181).

### III

Vali-me de uma associação casual dos termos *política* e *político* com os gêneros gramaticais feminino e masculino para explorar os significados distintos que estes dois conceitos assumem na teoria mouffeana. Observei, ainda, que esta diferenciação envolve uma concepção de antagonismo que é constitutiva das sempre incompletas identidades sociais, conforme as teses de Mouffe e Laclau.

É evidentemente falsa qualquer pretensão de extrair do gênero das palavras (que simplesmente nomeiam ideias) seu significado teórico. Contudo, por meio de tal artifício percorri aspectos pertinentes à submissão das mulheres — histórica e politicamente construída e naturalizada pelos homens — para exemplificar como é possível ter acesso à *política* sem que o elemento *político* seja desvelado. A atribuição de direitos diferenciados de acordo com a separação entre público e privado é outra maneira de cercear a igualdade sociopolítica. A luta das mulheres retrata duas formas de participar nas instituições. O direito ao voto foi uma vitória importante, mas insu-

ficiente. Só ao reconhecer e denunciar as formas de dominação a que estavam sujeitas, alterando o discurso para reconstruir a pauta dos debates, as mulheres começaram a conquistar seu espaço nas instituições. Havia pouca serventia em poder votar quando suas necessidades e demandas não eram incluídas nas deliberações. Tratar destes antagonismos — e exigir a mesma liberdade e igualdade expressas na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão também para as Mulheres e Cidadãs — fez com que um elemento *político* oculto aflorasse na arena *política*.

Em grande medida a crise da democracia decorre de que a igualdade política formal não provê mecanismos institucionais efetivos de participação, através dos quais a *política* abra espaço para incluir o *político* — entendido no sentido que venho indicando, relacionado aos antagonismos sociais, às demandas conflituosas — na pacificação *política*. A efetividade reclamada tem duplo significado. Primeiro, que não basta objetar que todos têm o mesmo direito, se a todos não são dados os mesmos meios. Segundo, que o campo *político* da igualdade precisa ser ampliado de modo a estender as práticas democráticas as mais variadas instituições presentes na vida cotidiana. Para além da esfera pública convencional existem situações de opressão e desigualdade na vida dita privada que não se justificam. Que o digam as mulheres. Estas duas exigências são indissociáveis e interdependentes. Espero ter indicado alguns sentidos em que a questão feminista é paradigmática para tantas outras lutas contra a opressão que interessam à discussão das instituições, tais quais:

a) Se o termo economia política tradicionalmente aplica-se às relações entre a economia e o poder político, a coisa pública, não se deve ignorar o que há de *político* na ‘coisa privada’, no sentido de que a *domesticidade*<sup>93</sup> também é *política*: discutir o elemento *político* da instituição familiar, educacional

---

<sup>93</sup> Repare-se que etimologicamente as palavras economia e doméstico referem-se ao lar, enquanto política remete à pólis ou ao Estado.

ou profissional é uma forma de ampliar as instâncias democráticas, e alargar o campo do *político*. Não se trata de uma invasão da intimidade, mas de perceber o significado da epígrafe desta seção, quer dizer, das “múltiplas formas em que a categoria ‘mulher’ é construída em subordinação”, e dos ganhos econômicos e de poder que assim se obtêm;

b) *Depreciações* similares necessitam ser consideradas para outras categorias, tomando cuidado para que não se dê ao mercado a supremacia para converter a ligação metafórica entre valor e preço em *desvalorização* de pessoas. Ou seja, na *política* a primazia deve pertencer ao elemento *político*, e não ao *econômico*. É preciso pautar o modo de funcionamento das instituições sociais por uma concepção democrática do *político*, dando valor aos indivíduos em termos igualitários e majoritários, e não permitir que o interesse econômico assuma o controle de fato, o que muitas vezes ocorre por uma segmentação *ad hoc* entre público e privado;

c) A formação das próprias identidades sociais vincula-se a uma interpretação da democracia que ponha em destaque a igualdade política na construção do espaço *político* ampliado. Existem demandas sociais não atendidas pelas forças políticas hegemônicas, cuja dominação é sustentada por uma *formação discursiva* baseada nas ideias de liberdade e direitos humanos, que são desejáveis, mas não pertencem aos fundamentos democráticos. Uma democracia deve dispor de mecanismos que possibilitem apresentar, defender e articular as diversas reivindicações que requerem igualdade. Não é desejável ou aceitável que haja democracia apenas nas instituições políticas governamentais. De modo geral, onde há conflito social o *político* está presente e requer processos democráticos, isto é, decisões majoritárias baseadas na igualdade efetiva de direitos e de condições para o seu amplo exercício;

d) Neste sentido, não há gênero, categoria ou classe privilegiada para conduzir tais lutas. Reivindicações como as do feminismo, das quais algumas aqui serviram de modelo, *mutatis mutandis* são extensivas às causas da consciência negra,

das cotas sociais, do movimento LGBT ou da luta ecológica. Todas são vetores de antagonismos, do mesmo modo que aquelas relacionadas à exploração do trabalho pelos que detêm os meios de produção ou que vivem de rendas. Não se trata de uma simples questão de representação adequada de minorias, ou da capacidade destas para formarem uma coalizão majoritária. Esta forma de pensamento pertence ao terreno da *política*. Importa identificar os antagonismos ao invés de escamoteá-los com falsos consensos apaziguadores. Os antagonismos definem cisões, criam identidades parciais, forjam identificações recíprocas e definem exclusões. Eles delimitam quem em dado momento é parte do campo *político* majoritário do povo, ‘nós’, e quem são aqueles que defendem outros interesses, ‘eles’.

#### IV

Meus comentários relacionam política e feminismo, mas não têm a intenção de atribuir um papel fixo às mulheres, preconcebido ou exclusivo delas. Retorno à epígrafe desta seção: a questão não é “... realizar a igualdade de um grupo empírico definível com uma essência comum e identidade [...]”. No campo do *político* não há identidades pessoais permanentemente determinadas e, portanto, tampouco existem setores ou segmentos sociais plenamente constituídos a partir das suas características internas. Há sempre alguma interferência ainda não articulada, uma influência que provém de um *elemento* exterior e que faz com que as diversas demandas modifiquem-se mutuamente. A ideia de totalidade, significando fechamento ou completude, não pertence ao que caracteriza o *político*. Ao contrário, o espaço do *político* é definido pela presença constante de antagonismo e exclusão. Esta incompletude implica em “abandonar [...] a premissa da ‘sociedade’ como uma totalidade suturada e autodefinida. A ‘sociedade’ não é um objeto válido de discurso” (Laclau; Mouffe 2001, 111). É



também inadequado pensar as instituições ou o Estado como entidades neutras. “É a própria ‘neutralidade’ do Estado que garante seu caráter masculino, negando legitimidade às demandas, constituídas como particulares, das mulheres” (Biroli; Miguel 2014, 96).

A interação recíproca entre demandas internas e externas é que constitui o social e o *político*. “Como um conjunto estrutural sistemático, as relações são incapazes de absorver as identidades; mas as identidades são puramente relacionais, o que é outra forma de dizer que não há identidade que possa ser plenamente constituída” (Laclau; Mouffe 2001, 111). O que está em jogo é o modo como as relações reúnem os indivíduos. Portanto, a ação de grupos, e a identidade de grupos. É a isto que se refere, para retomar o exemplo com o qual venho argumentando, a expressão feministas. Não se trata da vontade desta ou daquela mulher, mas de interesses compartilhados e criadores de uma identidade coletiva geradora de conflito, ainda que nem todas as mulheres sintam-se aí incluídas, ou que cada mulher persiga outras motivações que a associe a outros grupos. Vale repetir: a noção de totalidade é imprópria no campo do *político*, mesmo para as identidades, pois estas são multifárias, interativas, incompletas.

Do ponto de vista da teoria política, as cotas implicam uma ruptura com um princípio basilar da ordem política liberal, ao indicar que um grupo (as mulheres) deve ter preservado seu direito de se fazer ouvir nos espaços de representação. Para o liberalismo, o único sujeito de direito é o indivíduo. [...] Se as mulheres (como indivíduos) podem expressar suas preferências nas eleições, então as mulheres (como grupo) não podem se queixar se estão pouco ou mal representadas nas esferas decisórias. Essas esferas são compostas como resultado da agregação de escolhas individuais (Biroli; Miguel 2014, 97).

Não pretendo debater o problema das cotas, que surgem aqui somente na medida em que ajudam a refletir sobre as identidades grupais e a questão das “desigualdades estrutu-

rais presentes na sociedade”, e permitem “romper com os pressupostos que organizam a presunção de igualdade política no ordenamento liberal” (Biroli; Miguel 2014, 98). O que está em jogo é a justa construção do acesso às instituições e às diversas hierarquias do poder. Novamente, a *política*, para ser equitativa em oportunidades, exige que o elemento *político* disponha de meios proporcionais para sua organização e participação nas instituições, e vai muito além da simples possibilidade de votar ou ser votado. Neste sentido, as cotas são uma ferramenta para a expressão dos diversos grupos sociais e para a adequada formação do povo.

O povo — ‘nós’, é *exteriormente constituído*, porque ‘eles’ agem em contraposição e, reciprocamente, estabelecem o ‘nós’. Esta interferência mútua transforma discursivamente as identidades. Ao compreender a importância deste ato de unir e separar para a formação do povo, percebe-se a relevância da participação nas instituições, visto que estas são instrumentos úteis e já disponíveis para a atuação política efetiva. Combater o capitalismo, o neoliberalismo, a globalização, a corrupção, enfim, o poder vigente, pelo abandono das instituições do Estado, é ineficaz e perigoso.

Contudo, mesmo entre aqueles que dispõem de todas as condições de inclusão plena, cuja dignidade é valorizada e não depende de práticas cotistas, o desinteresse no exercício efetivo da cidadania, na participação ativa na esfera pública, tem sido denunciado com frequência crescente. Parcela significativa dos indivíduos socialmente privilegiados importa-se cada vez menos em interferir nos rumos do governo e, às vezes, sequer usa seu direito de voto, de modo que a chamada liberdade dos modernos perde até mesmo o contraponto da escolha de representantes, imaginada por Constant como substituição simbólica da liberdade dos antigos. Este é outro lado da crise da democracia, em que os direitos de cidadania parecem equivaler a tornar-se livre dos deveres de cidadania. Perante o mundo onde opera o *político* a liberdade privada é um ser exótico inofensivo: é uma liberdade ausente, que se

define como negação do universo público. O efeito é semelhante ao de mulheres que desdenham o feminismo por sentirem-se confortáveis na posição em que se encontram, não a reconhecendo como opressiva. A inconsciência não anula a servidão: “É melhor ser uma criatura humana insatisfeita do que um porco satisfeito [...]” (Mill [1863] 2000, 191).

## 2. Democracia radical pluralista — uma visão agonística

A autonomia política é fruto de uma produção ininterrupta no tempo, [...] um processo no qual os sujeitos sociais se encaram para poder dizer *quem são e o que desejam da vida*.

Walquiria Leão Rego e Alessandro Pinzani, *Vozes do Bolsa Família*

### I

A mudança percebida por Constant parece ter-se convertido num lugar-comum na democracia moderna e contemporânea, interpretada frequentemente como proteção de direitos e da privacidade. Reconheço a generalização deste comentário que carece de embasamento em dados de pesquisa específica. Porém, essa trivialidade não se revela somente em manifestações na imprensa ou em conversas do cotidiano, mas também em apologias acadêmicas do livre mercado, como lembra Mouffe:

[A]lguns liberais como Hayek argumentaram que “a democracia [é] essencialmente um meio, um dispositivo utilitarista para salvaguardar a paz interior e a liberdade individual”, útil enquanto não ponha em risco as instituições liberais, mas rapidamente prescindível sempre que o faça (MOUFFE 2009, 3).

Dá-se pouco peso às funções públicas da cidadania e aos deveres democráticos. É verdade que os direitos humanos

e a democracia liberal e representativa desenvolveram-se juntos. Todavia, não tardou para que a ênfase na proteção de liberdades econômicas se cobrisse com o manto dos direitos fundamentais e fosse atada ao modelo democrático, sobrepujando a igualdade política e a soberania popular, que são as ideias nucleares da democracia. Existe uma “contradição histórica fundamental na liberal democracia — a mediação entre os direitos do capital e os direitos dos seres humanos” (Sitrin; Azzellini 2014, 46). A igualdade política liga-se aos direitos do ser humano. Direitos individuais exclusivos e excludentes não merecem ser chamados nem de direitos, nem de humanos e, certamente, não são sociais.

Com tratamento *político* desigual não se pode esperar igual respeito aos direitos. A desigualdade no campo *político* invade as demais esferas da vida — o *econômico* e o *social*. Esta trisseção artificial parecia ser capaz de favorecer a igualdade política quando da constituição do Estado Moderno. De fato, o método resultou no esvaziamento da única igualdade concedida a todos<sup>94</sup> e, posteriormente, a todas. Os poderes *econômico* e *social* não são facilmente desatreláveis do poder *político*, e provavelmente nem com muito esforço tal separação seja factível. Isto é algo que precisa ser verificado a partir do *político*.

Assim, a democracia necessita ser radicalmente reformada, fortalecendo o *político*. O termo radical em Mouffe tem emprego literal, expressa o retorno às raízes do projeto democrático moderno, de igualdade política e poder do povo, em que pese o fato de as sucessivas propostas constitucionais dos revolucionários franceses de 1789 não terem sido tão igualitárias quanto poderiam. Por exemplo, em relação à concessão do direito de voto, a maior parte do povo era excluída, restrição que o próprio Constant pregava com naturalidade: “So-

---

<sup>94</sup> Sempre lembrando que nos primórdios da democracia moderna era comum a exigência de certo nível de posses, em geral fundiárias, para assegurar a plenitude dos direitos políticos, como será comentado a seguir.

mente a propriedade torna os homens capazes do exercício dos direitos políticos” (Constant 2005, 56).

Uma exigência justa a ser lembrada, em geral aceita como evidente com a mesma facilidade com que é banalmente ignorada, é que a práxis democrática envolve formar as pessoas para a correta compreensão do funcionamento institucional, provendo capacitação para que cada um saiba como atuar — como contribuir e o que exigir das instituições — de modo a expressar as diversas vontades e possibilitar direitos para todos. Não estou reafirmando a obviedade muitas vezes esquecida de que sem educação social e ensino público não há progresso coletivo, mas salientando uma forma especial de preparo para a prática da democracia por meio das instituições republicanas.

De modo geral, ainda que outras variantes possam ser formuladas, há duas vias<sup>95</sup> para recuperar as raízes da democracia. Pacificamente, é possível usar as estruturas formais do Estado, buscando alargar seu alcance e democratizar mais e mais instâncias da vida em comum, criando espaços de articulação dos diversos reclames sociais não atendidos, educando pelo fazer democrático, por exemplo, nas próprias escolas. Este é o modelo *agonístico* defendido por Mouffe, no qual adversários se enfrentam por objetivos *políticos*, seguindo as regras do jogo político. Isto inclui o direito de manifestação, passeatas, protestos e as mais variadas formas de pressão popular, inclusive visando a reforma constitucional e política.

---

<sup>95</sup> Digo de modo geral para não excluir de antemão que o problema possa ser enfrentado de maneira diversa por alguma teoria que não tenha o cunho agonístico proposto por Mouffe. Há pensadores que não somente desprezam a serventia das instituições, mas também recomendam seu abandono, como é o caso de Hardt e Negri, ou Virno, dos quais tratarei na continuação. Porém, espero que ao falar em duas vias não se imagine como alternativa qualquer coisa parecida com uma ‘terceira via’, a qual José Luís Fiori, por exemplo, chamava de “geleia ideológica” (<http://outraspalavras.net/posts/requiescat-pace/>) elaborada como suposta opção adicional ao capitalismo e ao socialismo.

Entretanto, “a democracia radical opõe-se à noção de que precisamos uma revolução, que a democracia liberal tem de ser destruída para que se construa a democracia real” (Mouffe 2014).

A revolução é outra forma de alterar a opressão da maioria, que age pela ruptura da via institucional. A alternativa na qual as diferenças armam inimigos que se enfrentam pela força é o modelo *antagonístico* puro, ou seja, alguma versão da hobbesiana ‘guerra de todos contra todos’ na qual não mais se reconhece um poder soberano. O que os arautos deste caminho omitem é que se tal processo fosse escolhido e saísse vitorioso, não se fugiria posteriormente da necessidade previamente existente de construir instituições democráticas. Pois ou as lideranças da via violenta se tornariam os novos déspotas, ou os cidadãos *artífices* precisariam aprender os princípios do autogoverno.

O *político* é sim conflituoso, mas o caminho institucional propicia a obtenção de acordos, se os preceitos reais do regime democrático forem respeitados. Para viver com liberdade e igualdade deve-se saber como participar e transformar as estruturas sociais que organizam a vida coletiva. Tanto na revolução como na luta democrática busca-se a hegemonia: contudo, naquela têm-se inimigos; nesta, adversários.

## II

Radicalizar a democracia é apontar o que pertence ao campo *político*. Deve-se determinar quem é o povo, mostrando como o processo de articulação das várias demandas sociais busca o poder de decidir inerente a uma posição hegemônica. Nas palavras de Mouffe, “se o povo deve governar, é necessário determinar quem pertence ao povo” (Mouffe [2000] 2009, 43).

Apresentarei elementos básicos da teoria mouffeana<sup>96</sup>, visando expor a formação do povo como ação discursiva dependente de um confronto em que as posições adversárias constituem-se mutuamente. A *democracia agonística pluralista* de Mouffe interpreta *igualdade*, *povo* e *poder* como componentes em contínua e inacabável elaboração. O traço fundamental é a forma como a *igualdade política* é pensada e usada na constituição do *povo* e do *poder*, num regime em que adversários se enfrentam, sem que se tornem inimigos:

[Desde] a perspectiva do ‘pluralismo agonístico’, o objetivo da política democrática é transformar o *antagonismo* em *agonismo*. Isto requer providenciar canais por meio dos quais serão dados caminhos para que as paixões coletivas se expressem sobre controvérsias nas quais, por se permitir possibilidade suficiente para identificação, não se construirá o oponente como um inimigo, mas sim como um adversário. [Deve-se] mobilizar estas paixões rumo a fins democráticos (Mouffe 2009, 103).

O povo e as identidades são formados e alterados por sucessivos enfrentamentos discursivos, nas instituições ou fora delas, na medida em que novos espaços são democratizados. Objetivos e necessidades comuns levam à percepção de pontos de contato entre os diversos clamores sociais que ultrapassam estritos interesses de classe: “Um dos princípios de *Hegemony and Socialist Strategy* é a necessidade de criar uma *cadeia de equivalência* entre as várias lutas democráticas contra as diferentes formas de subordinação” (Laclau; Mouffe 2001, xviii). O embate *político* não termina em razões consensuais, mas envolve decisões provenientes do confronto de paixões na busca pela hegemonia. O momento de decisão produz um corte social que tem caráter constitutivo e contingente. “A lógica da democracia de fato implica um momento de fecha-

<sup>96</sup> A teoria principia em trabalho conjunto com Ernesto Laclau — *Hegemony and Socialist Strategy*, obra citada mais acima, e também na continuação.

mento que é exigido pelo processo real de constituir o ‘povo’” (Mouffe 1999, 43).

O resultado é a delimitação de quem são os iguais perante determinados propósitos. Este é o modo de compor o *dêmos* e o *krátos* e dar sentido *político à igualdade*. Tal democracia é liberal obrigatoriamente apenas quanto aos direitos humanos e liberdades políticas. Outras exigências, como as do liberalismo econômico, dependem do povo que se forma a cada *articulação hegemônica*. Julgar que o povo se beneficia quando a democracia é transformada em mero dispositivo para organizar o funcionamento do mercado, seguindo, por exemplo, o raciocínio de Hayek acima citado, é desconsiderar a capacidade do povo para decidir o que é melhor para si. O povo que governa não é sempre o mesmo, nem é sua vontade limitada por liberdades estranhas ao foco *político*. Os limites são traçados pelo povo, não pela mão invisível do mercado. O que torna visível o povo e sua vontade é justamente a assunção da existência de posições adversárias na sociedade, e não a ocultação de interesses conflitantes.

O elemento *político* é a continuidade do conflito, no qual os adversários são oponentes legítimos. Os vencidos não são excluídos, nem os vencedores podem revogar os *princípios gerais da sociedade*<sup>97</sup>. Identidades são criadas, desfeitas e reelabo-

---

<sup>97</sup> A expressão é usada no contexto do pensamento de Mouffe e Laclau, sem a pretensão de oferecer uma teoria universal da vida em comum ou coisa similar. Ao contrário, a adequada compreensão depende justamente de entender o que há de particular em cada sociedade, e que esta palavra aponta para uma incompletude: “O social é articulação na medida em que a ‘sociedade’ é impossível” (Laclau; Mouffe 2001, 114). De modo semelhante, os princípios gerais indicados no parágrafo anterior à inserção desta nota — direitos humanos e liberdades políticas — não têm um significado apriorístico imutável, não são definidos a partir do exterior, mas continuamente reinterpretados pela vontade da coletividade. Tais princípios gerais têm valor prescritivo: devem ser aceitos por todos na medida em que buscam assegurar que ninguém e nenhuma ideia sejam excluídos de antemão das articulações, e visam a contínua construção da sociedade, sabendo que esta é uma totalidade impossível.



radas discursivamente, como fruto de afinidades, dissidências e mudanças não limitadas por exigências de deliberações consensuais. Por isto, diz Mouffe, deve-se “reconhecer que uma comunidade política completamente inclusiva nunca poderá ser concretizada” (Mouffe [1993] 2005a, 85). Da importância do confronto na formação do povo vem a relevância de participar nas instituições. Este é um componente essencial da visão mouffeana de democracia radical.

### III

A simples junção da palavra radical a uma proposta de organização popular não é suficiente para estabelecer vínculos com a teoria democrática mouffeana. Mouffe, como acima foi visto, busca reempossar a igualdade política e o poder do povo em seus papéis de raízes que alimentam a democracia e suas instituições. Por isto, ela opõe-se ao modelo de política radical formulado por Michael Hardt e Antonio Negri na trilogia *Empire*, *Multitude* e *Commonwealth*<sup>98</sup> (Mouffe 2013, 66), livros onde são indicadas transformações que facilitariam o fim da democracia representativa e “o abandono (*withdrawal*) das instituições existentes como meio de promover a auto-organização da Multidão” (Mouffe 2013, 71). Numa pouco adequada ou precipitada interpretação do marxismo, Negri e Hardt julgam que o sistema capitalista já criou seu próprio fim.

Além destes autores, Mouffe contesta ideia similar de Paolo Virno<sup>99</sup>, baseada nas estratégias de “êxodo e desobediência civil”. O *êxodo* seria o “desenvolvimento de uma esfera pública não estatal” visando a “construção e experimentação de formas de democracia não representativas e extraparlamentares”, enquanto a *desobediência civil* questionaria o “pró-

<sup>98</sup> Estas obras foram publicadas, respectivamente, em 2000, 2004 e 2009.

<sup>99</sup> Feita em *A Grammar of the Multitude*, Los Angeles: Semiotext(e), 2004 (apud Mouffe 2013, 69).

prio poder diretivo do Estado” (Mouffe 2013, 69-70). Os três pensadores pregam o abandono das instituições, rejeitam o “modelo de democracia representativa” e consideram que há “forte oposição entre a Multidão e o Povo”. Para eles, a ‘Multidão’ preserva a diversidade, enquanto o ‘Povo’ implica unidade e redução à vontade única (Mouffe 2013, 68-71). Hardt, Negri e Virno pensam que retratam o ‘capitalismo cavando a sua cova’ e, por isto, “[a] multidão deveria acelerar este processo livrando-se de todas as instituições por meio das quais os capitalistas tentam desesperadamente mantê-la escravizada” (Mouffe 2013, 71).

É inadequado afirmar que povo e pluralismo não podem coexistir, querendo assim valorizar a *multidão*. Conceber o povo como conceito dependente de homogeneidade é colocar-se no mesmo terreno que fazia da divergência democrática algo “impensável” para Schmitt<sup>100</sup>. A prática democrática não iguala diferenças. O objetivo é a igualdade política dos cidadãos, não de suas ideias. Pensar o povo não apenas não requer a noção de totalidade, como exclui tal unidade: de fato, o povo é *exteriormente* constituído pela contraposição dos *elementos* excluídos. A formação discursiva e contingente do povo articula a diversidade, ao invés de negá-la (Mouffe 2013, 74-75).

Para Mouffe, os que defendem que as novas formas de lutar contra a opressão passam pelo afastamento e recusa das vias institucionais — de uma maneira que culmina na negação da necessidade do próprio Estado — esquecem que há duas fases no enfrentamento. Uma coisa é protestar e obter vitórias frente à dominação existente, paralisando ou derrubando do poder as forças hegemônicas que controlam as estruturas de governo. Mesmo que isto acontecesse como sugerido por Hardt, Negri, ou Virno, faltaria a segunda etapa, que é a ocupação do espaço de poder tornado vago:

---

<sup>100</sup> Neste sentido, ver: (Mouffe 2005b, 14), ou (Mouffe 2005a, 120).

O segundo momento, o momento de rearticulação, é crucial. Senão, seremos confrontados com uma situação caótica de difusão pura, deixando a porta aberta para tentativas de rearticulação por forças não progressivas. De fato, temos muitos exemplos históricos de situações nas quais a crise da ordem dominante levou a soluções de direita (Mouffe 2013, 73-74).

A Internet aparenta ser um meio de contornar as instituições, pois permite troca de informações e reuniões quase instantâneas, e pode dar a enganosa impressão de funcionar à margem do Estado. Porém, isto não elimina a necessidade de articulação política para criar uma pauta efetiva que agregue as diversas carências sociais e contribua para a igualdade política:

[...] os indivíduos relacionam-se diretamente sem mediações visíveis, os manifestantes virtuais não canalizam seu descontentamento pela representação política. Assim, ela se reduz a uma crítica generalizada dos próprios políticos profissionais, *mas não do modo de produção da política*, enredando-se num emaranhado abstrato (Secco 2013, 72).

Não se trata de menosprezar a utilidade das mídias eletrônicas, mas de engendrar um duplo caminho, pelo qual o virtual frutifique no real, e a realidade seja de fato o alimento do virtual, para que este deixe de se abastecer apenas naquilo que interessa a grande mídia publicar para consumo dos internautas. A realidade não é transparente, sua leitura depende do campo *político* em que o intérprete está contingentemente situado.

Lembro mais uma vez: são os acordos e enfrentamentos que delimitam o povo num dado momento, ou seja, que mostram quem está incluído no ‘nós’ e quem, por discordar da decisão, está com ‘eles’. O Estado não desaparecerá pela passividade frente às instituições. Mas, supondo que Estado e instituições sumissem *naturalmente*, quem iria zelar pela liberdade e igualdade, pelos direitos humanos? Quem impediria o domínio da força bruta? Alguém ousaria falar em *direitos naturais* sem um arcabouço de amparo legal?

## IV

Os que hoje gozam do privilégio de direitos plenos são aqueles que impuseram sua hegemonia *valendo-se das instituições*. Isto evidencia o valor das instituições, define o campo para uma *guerra de posição*, e mostra a importância de unir demandas para opor-se à dominação. “Para transformar [as demandas democráticas] em exigências que desafiem a estrutura existente de relações de poder, elas precisam ser politicamente articuladas” (Mouffe 2013, 74).

A articulação é que levará, retroativamente, a percepção de quais são os interesses comuns do povo. Estes interesses não são uma noção metafísica preexistente de bem comum. Há um constante confronto de posições: identidades absolutas não existem, as identidades estão sempre sendo discursivamente construídas enquanto se tentam fixar significados (Mouffe 2001, 111). Laclau enfatiza este ponto nas conclusões de *On Populist Reason*: “Pensar o ‘povo’ como uma categoria social requer uma série de decisões teoréticas [...]. A mais crucial é, talvez, o papel *constitutivo* [atribuído] à *heterogeneidade social*” (Laclau [2005] 2007, 223).

Uma relação de equivalência não elimina a diferença — o que seria simplesmente identidade. É apenas na medida em que as diferenças democráticas são opostas às forças ou discursos que negam todas elas que estas diferenças podem ser substituídas umas pelas outras. É por isto que a construção de uma vontade coletiva requer o assinalamento de um adversário (Mouffe 2013, 75).

Como exemplos de conquistas da participação política, Mouffe cita a América do Sul, onde surgiram governos “capazes de desafiar as forças neoliberais e implementar um conjunto de reformas que tem melhorado significativamente as condições dos setores populares” (Mouffe 2013, 75). Dezenas de milhões de pessoas antes abandonadas pelo Estado brasileiro foram tiradas da miséria por programas de transferência

de renda<sup>101</sup>. Muitas mulheres beneficiárias do Bolsa Família responderam numa pesquisa que “para o Estado [elas] eram meras votantes, e não sujeitos de direitos e necessidades a serem satisfeitas por políticas públicas” (Rego; Pinzani 2013, 216-7). A conquista do voto, que motivava as *suffragettes*, é sentida como insuficiente por mulheres a quem a exclusão social dificilmente terá dado a chance de conhecer a extensão das lutas feministas.

Enquanto Hardt, Negri e Virno pregam a retirada dos cidadãos das instituições, muitos são deixados à margem da sociedade por uma democracia que privilegia a liberdade de poucos em detrimento da igualdade política, como se a livre concorrência fosse algo natural e não se apoiasse no Estado, que nada tem de mínimo. Tal lógica econômica é que gera os sem-mercado, os marginais, e também delimita a igualdade e o povo, mas de forma muito menos inclusiva. Aliás, não se trata de mera inclusão, mas de transformação social, como mencionado na primeira citação incluída nesta defesa do *político*: o “objetivo é a transformação de uma relação social que constrói um sujeito numa relação de subordinação” (op. cit.).

Recentemente, ouviu-se no Brasil um forte discurso anti-institucional, durante a série de manifestações de rua desencadeadas em 2013 pelo combate ao aumento das passagens de ônibus em várias capitais. Por meios não convencionais, especialmente pelas redes sociais virtuais, os brados ganharam as ruas de todo o país expressando a insatisfação popular com a classe política, com a corrupção disseminada, e com inúmeros outros problemas. ‘Representantes’ não oficiais da multidão falaram do movimento como não partidário. Interpretações apressadas quiseram pintá-lo como apolítico, de modo equívoco, uma vez que o aumento das passagens foi só o estopim

---

<sup>101</sup> Ainda existem os que são contrários ao Bolsa Família, embora ele represente apenas cerca de 0,5% do PIB brasileiro, que chegou a R\$ 4,8 trilhões em 2013. No mesmo ano, o BF transferiu somente R\$ 24,5 bilhões aos humanos mais pobres do país.

que permitiu a movimentos sociais bastante politizados e previamente existentes desencadearem os protestos. O fato de que depois disso muitas opiniões insensatas tenham circulado pela Internet não permite desqualificar ou ignorar os focos *políticos* que deram origem aos acontecimentos, ainda que estes núcleos não estivessem diretamente vinculados a nenhum partido.

Para Mouffe, a questão é que “os partidos por si mesmos não são suficientes. Eles precisam trabalhar com os movimentos sociais. O que é necessário é uma sinergia entre os movimentos sociais e os partidos” (Mouffe 2014). Mas a negação de quaisquer cores partidárias pelo povo que foi às ruas aponta também para a insatisfação com o modelo democrático atual. Na sociedade civil há militâncias por causas sociais bem organizadas — cuja força e capacidade de mobilização eram desconhecidas — que se “recusam a conceder privilégios aos interesses econômicos sobre os políticos e sociais (ou mesmo a aceitar a separação convencional entre as esferas econômica, política e social)” (Sitrin; Azzellini 2014, 10). Inúmeras interpretações têm sido oferecidas, muitas no sentido de questionar os *pesos desiguais* na distribuição dos frutos da associação política:

O direito à cidade não pode ser concebido simplesmente como um direito individual. Ele demanda um esforço coletivo e a formação de direitos políticos coletivos ao redor de solidariedades sociais. No entanto, o neoliberalismo transformou as regras do jogo político. A governança substituiu o governo; os direitos e as liberdades têm prioridade sobre a democracia; a lei e as parcerias público-privadas, feitas sem transparência, substituíram as instituições democráticas; a anarquia do mercado e do empreendedorismo competitivo substituíram as capacidades deliberativas baseadas em solidariedades sociais. Culturas oposicionistas tiveram, portanto, de se adaptar a essas novas regras e encontrar novas maneiras de desafiar a hegemonia da ordem existente (Harvey 2013, 32).

Independente de ser esta a posição política expressa nas passeatas, elas servem para exemplificar que o povo não é uma totalidade, e sim uma *articulação contingente* que necessariamente delimita e exclui. Aliás, o léxico de Harvey no fragmento acima é similar ao de Mouffe e Laclau. As manifestações de 2013 nas ruas do Brasil são também uma clara demonstração de que quem quer mudanças deve fazer planos para ocupar o poder que combate, quer dando encaminhamento às reivindicações pelos canais disponíveis na própria estrutura do Estado, quer encontrando novas formas para que os protestos influam na esfera do *político*, o que parece estar sendo feito.

Esta a lição que Mouffe debate em *Agonistics — Thinking the World Politically*, no capítulo *Radical Politics Today*. Por isto, ela reitera que o “objetivo de uma intervenção contra-hegemônica não é desvelar a ‘verdadeira realidade’ ou os ‘interesses reais’, mas rearticular uma dada situação em uma nova configuração” (Mouffe 2013, 79). Daí ela recusar como antipolítico o que chama de “ontologia imanentista”, presente em Hardt e Negri, mas visível também em Marx, para os quais o fim da dominação conduziria a uma “sociedade reconciliada, além da lei, do poder e da soberania”, sem antagonismos.

Mouffe opõe a este modelo a ideia de que o antagonismo social é insuperável e revelador de uma *negatividade radical*, que caracteriza o que é propriamente o *político*. “Sempre haverá uma luta entre projetos hegemônicos conflitantes que visam apresentar suas visões do bem comum como a ‘verdadeira’ encarnação do universal. Nunca haverá uma solução racional deste conflito” (Mouffe 2013, 78-9). Para concluir, gostaria de ressaltar que *distinções preliminares* — como denominei uma das seções deste estudo — precisam ser continuamente refeitas para reordenar o campo do *político*:

Seria um erro subestimar a importância destas tentativas de redefinir noções tais como ‘liberdade’, ‘igualdade’, ‘justiça’ e ‘democracia’. O dogmatismo tradicional da Esquerda, que atribui importância secundária a problemas centrais da filoso-

fia política, baseia-se no caráter ‘superestrutural’ de tais problemas. No fim das contas, a Esquerda interessa-se somente por um conjunto limitado de questões ligadas à infraestrutura e aos sujeitos nela constituídos, enquanto todo o vasto campo da cultura e da definição da realidade construídos com base nela, todo o esforço de rearticulação hegemônica das diversas formações discursivas, fica livre para a iniciativa da direita. [...] Entretanto, uma vez que nós tenhamos abandonado a distinção base/superestrutura, e recusado a visão de que há pontos privilegiados a partir dos quais práticas políticas emancipatórias podem ser iniciadas, é evidente que a constituição de uma alternativa hegemônica de esquerda só pode provir de um processo complexo de convergência e construção política para o qual não seja indiferente nenhuma articulação hegemônica construída em qualquer área da realidade social (Laclau; Mouffe 2001, 174).

## Referências

BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe. *Feminismo e política*. São Paulo: Boitempo, 2014.

CONSTANT, Benjamin. “Da liberdade dos antigos comparada a dos modernos”. Revista Filosofia Política nº 2, 1985.

\_\_\_\_\_. *Escritos de política*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Justiça e Direito)

DOUZINAS, Costa. *The end of human rights: critical legal thought at the turn of the century*. Oxford: Hart Publishing, 2000.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

HARVEY, David. *A liberdade da cidade*. In: MARICATO, Ermínia et alii, *Cidades Rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2013. (pp. 27-34)

KANT, Immanuel. *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia*. Tradução de Vinicius de Figueiredo e Jair Barboza. In: KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.



LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. 2<sup>nd</sup>. ed. New York: Verso, 2001.

LACLAU, Ernesto. *On populist reason*. London; New York: Verso, 2007.

\_\_\_\_\_. *The rhetorical foundations of society*. London; New York: Verso, 2014.

MILL, John Stuart. *The subjection of women*. New York: Henry Holt and Company, 1879. Disponível em <http://oll.libertyfund.org/>. Acesso em 17/06/2009.

\_\_\_\_\_. *A liberdade; Utilitarismo*. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Clássicos).

MOUFFE, Chantal. *Democratic citizenship and the political community*. In: MOUFFE, Chantal (Org.), *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*. London, New York: Verso, 1992. (pp. 225-239)

\_\_\_\_\_. *Carl Schmitt and the paradox of liberal democracy*. In: MOUFFE, Chantal (Org.), *The challenge of Carl Schmitt*. London, New York: Verso, 1999. pp. 38-53.

\_\_\_\_\_. *The return of the political*. London, New York: Verso, 2005a. (Radical Thinkers)

\_\_\_\_\_. *On the political*. London, New York: Routledge, 2005b. (Thinking in Action)

\_\_\_\_\_. “Carl Schmitt’s warning on the dangers of a unipolar world”. In: ODYSSEOS, Louiza; PETITO, Fabio (Orgs.). *The international political thought of Carl Schmitt: terror, liberal war and the crisis of global order*. London and New York, Routledge, 2007.

\_\_\_\_\_. *The democratic paradox*. London; New York: Verso, 2009.

\_\_\_\_\_. *Agonistics: thinking the world politically*. London; New York: Verso, 2013.

\_\_\_\_\_. *Why the EU needs populism* (Conversation with Julia Korbik). Berlin: The European Magazine Publishing GmbH, 15/01/2014. Disponível em: <http://en.theeuropean.eu/chantal->

mouffe--3/7859-fighting-right-wing-populism-in-europe. Acesso em: 17/12/2014.

REGO, Walquiria Leão; PINZANI, Alessandro. *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

SECCO, Lincoln. *As jornadas de junho*. In: MARICATO, Ermínia et alii, *Cidades Rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2013. (pp. 71-78)

SITRIN, Marina; AZZELLINI, Dario. *They can't represent us! : reinventing democracy from Greece to Occupy*. London; New York: Verso, 2014.



# COMPETENCIA DE JUICIO MORAL Y EDUCACIÓN PARA LA DEMOCRACIA

**Jutta H. Wester**

Fundación ICALA

Universidad Nacional de Río Cuarto

Argentina

## 1. Introducción

El concepto de *competencia* es un término filosófico relativamente reciente (como lo es también, por ejemplo, el de responsabilidad). En la actualidad, se trata de un término muy usado, tanto en el lenguaje cotidiano como en el ámbito de la educación profesional, de las competencias dentro de las organizaciones y de la economía del conocimiento. Sus múltiples significados pueden reducirse a dos: el de autoridad, en el sentido de “ostentar la responsabilidad, la autorización o el derecho a decidir, producir, prestar servicio, actuar, ejercer o reclamar” y el de “capacidad (es decir, poseer los conocimientos, las aptitudes y la experiencia para ejercer)” (Mulder, 2006: 8). Es posible encontrar este concepto ya en el pensamiento antiguo (se encuentra en el Código de Hammurabi y el pensamiento griego; la palabra *competentia* estuvo presente en el pensamiento filosófico y jurídico romano), y a partir del siglo XVI aparece en escritos producidos en Europa occidental,

generalmente en el sentido de “ser profesionalmente competente, ser suficientemente capaz y poder desempeñar ciertas tareas”. Su introducción en las discusiones académicas contemporáneas puede ubicarse en los años 70 del siglo XX. (Mulder, Weigel, Collings 2008: 3) En el ámbito ético-filosófico, el término de *competencia comunicativa* comenzó a adquirir relevancia debido a la influencia de la lingüística, especialmente de la gramática generativa de Noam Chomsky (1965) y su papel en el marco del giro lingüístico. El concepto de *competencia de juicio moral* tiene su fuente en los aportes de Lawrence Kohlberg y sus estudios de psicología moral. Ambas corrientes teóricas, la lingüística y la psicológica, no sólo surgen en la misma época, sino que luego tienen una influencia decisiva en el desarrollo de la ética del discurso y la obra de sus fundadores y representantes principales, Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. La ética del discurso es una teoría ética contemporánea -surgida en una época post-totalitarista, en el marco de un Estado de derecho democrático y en una fase de desarrollo de la civilización occidental que suele denominarse científico-tecnológica- que elabora las características que hacen morales los procedimientos de deliberación y toma de decisión democráticos y que legitiman el poder político en tanto que poder comunicativo y consensuadamente adquirible y revocable. La capacidad para una plena participación en estos procesos comunicativos de solución de conflictos y de búsqueda de consensos es una de las pruebas de la competencia del juicio moral.

El presente trabajo parte del presupuesto de que la *competencia de juicio moral* puede ofrecer una articulación teórica entre el ámbito abstracto-universal del principio del discurso y su aplicación en los contextos de acción del mundo de la vida. Se discutirá la relevancia de este concepto de *competencia de juicio moral* ético-discursivamente fundamentado en vista de la elaboración de una teoría filosófico-pedagógica de la educación para la democracia.

## 2. El concepto de competencia de juicio moral de Lawrence Kohlberg

Sobre la base de numerosos estudios empíricos en el campo de la psicología moral, que consistieron en exponerles a niños y jóvenes (provenientes de diversas culturas) algunas narraciones con dilemas morales y en registrar sus argumentaciones respecto del comportamiento de los actores en términos de derechos y de obligaciones, Lawrence Kohlberg (1973, 1981, 1992) clasificó los tipos de razonamiento y formuló su teoría del desarrollo de la conciencia moral. Con esta teoría pretende describir el desarrollo ontogenético -y extrapolar, sobre esta base evolutiva, la génesis filogenética- de la conciencia de juicios morales.

En su clasificación, Kohlberg distingue tres niveles, de dos estadios cada uno, en el proceso de desarrollo de la conciencia moral: En el nivel I, nivel pre-moral o pre-convencional, el individuo comprende las normas morales y pautas culturales, y las interpreta en vista de las consecuencias físicas o hedonistas que se siguen para él. En el nivel II, el así llamado nivel convencional del desarrollo moral, la persona ya ha internalizado normas morales, pero éstas residen sólo en realizar acciones conformes con determinados roles sociales y en mantener el orden convencional. El primer estadio correspondiente a este nivel II, el estadio 3, es el de la orientación hacia la aprobación y el agrado de los demás, mientras que en el estadio 4 el individuo orienta sus acciones en orden a mantener la autoridad y el orden social. En el último nivel, el nivel posconvencional, autónomo o de principios, Kohlberg advierte un esfuerzo por definir los valores y los principios morales válidos independientemente de la autoridad de los grupos o personas que los mantienen, como así también de la identificación personal con ese grupo. El estadio 5 de la orientación legalista por el contrato social y por la atribución armónica de las utilidades se caracteriza por la orientación legalista y socio-contractualista. El último estadio del desarrollo de la concien-

cia moral, el estadio 6, se caracteriza por la orientación en principios éticos universales.

Esta clasificación fue posible sobre la base de las teorías del desarrollo cognitivo del niño de John Dewey y de Jean Piaget, como así también de los estudios de George Herbert Mead (1934) y la teoría de la justicia de John Rawls (1971).

En las teorías de Dewey y de Piaget, la mirada se centra en la creciente autonomización del juicio moral de los niños y desemboca en la superación de la dependencia heterónoma de una autoridad moral externa, que no radica en la propia razón y libertad. Kohlberg reinterpreta la teoría psicológico-evolucionista de Piaget desde una perspectiva cognitiva con el propósito de demostrar que pueden observarse estadios en el desarrollo de la personalidad social que demuestran una universalización progresiva y una internalización de los sistemas de valor. Parte de un presupuesto cognitivo-racionalista, según el cual el razonamiento moral es claramente un razonamiento cuyo avance depende del avance del razonamiento lógico; el estadio lógico de una persona marca el límite de estadio moral que esta puede alcanzar. (Kohlberg, 1992: 11) El modelo piagetiano es un modelo estructural que comprende el “proceso de diferenciación progresiva de las “formas” y los “contenidos”, en donde los últimos estadios se constituyen en la expresión de una mayor capacidad formal de los sujetos” (Yáñez-Canal, Mojica, 2012: 72). El modelo de desarrollo que Kohlberg toma de Piaget reside en un “proceso de sucesivas equilibraciones, a partir de una serie de estadios caracterizados por la construcción de organizaciones totales y universales que se despliegan en una secuencia invariable (ningún estadio puede ser saltado en el desarrollo)” (Yáñez-Canal, Mojica, 2012: 71).

Kohlberg adopta de Mead (1934) el concepto del *ideal role taking*, de la asunción ideal de roles. En *Philosophy of Moral Development*, Kohlberg (1981: 147) parte de que el juicio moral descansa sobre un proceso de asunción de roles, de que en cada nivel se evidencia una nueva estructura lógica que puede

ser comprendida como una estructura de justicia y que esta estructura de justicia, en cada nivel superior es más abarcativa y más equilibrada que en el nivel anterior. Este desarrollo está articulado con las interacciones entre los sujetos, en las que se adquiere -en el sentido de Mead- la capacidad de adoptar el rol del otro y se ejercita la reciprocidad. (Kohlberg, 1983) En estas interacciones sociales, el individuo pone en juego ciertas capacidades cognitivas universales y las aplica a situaciones contingentes. Es en este sentido que la “competencia” hace referencia a una capacidad universal del sujeto que garantiza la coherencia del razonamiento en infinidad de situaciones particulares; en ese orden de ideas, la competencia remite a un sujeto ideal que operando independientemente de contextos particulares puede disponer del mecanismo para descifrar el funcionamiento de un conjunto extenso de situaciones específicas” (Yáñez-Canal, Mojica, 2012: 71).

Kohlberg defiende la ‘teoría de la justicia’ de John Rawls como modelo estructural sistemático capaz de generar con éxito los juicios morales de todas las personas que hayan pasado por los 6 niveles. (Kohlberg, 1981) Según Kohlberg, la teoría de Rawls cumple con una función normativa y justifica la diferencia entre los niveles de desarrollo de la conciencia moral, en la medida que se aproximan al nivel 6, en el cual los juicios pueden ser justificados mediante un principio. (Apel, 1988: 332) Para Kohlberg, John Rawls implantó el contrato social liberal. “Este restablecimiento generó principios universales de justicia social que incluían no sólo nuestro familiar estadio 5 de libertad civil para asumir los procedimientos de justicia e igualdad de oportunidades, sino también el más radical y sustantivo principio de justicia como equidad en la distribución de los bienes y del respeto del estadio 6” (Kohlberg, 1992: 15).

El desarrollo de la conciencia moral en el sentido de Kohlberg es esencialmente un proceso de creciente autonomización del juicio moral. En el estadio 6 del desarrollo de la conciencia moral “...hay un claro esfuerzo por definir los



valores y principios que tienen validez y aplicación independientemente de la autoridad de los grupos o de las personas que sostienen estos principios e independientemente de la propia identificación de la persona con estos grupos” (Kohlberg, 1973: 631s.). Los principios por los que se rige el juicio moral en este estadio son “principios éticos auto-elegidos que apelan a la exhaustividad lógica, a la universalidad y a la coherencia. Estos principios son abstractos y éticos (la regla de oro, el imperativo categórico); no son normas morales concretas como los *Diez Mandamientos*. En el fondo, son principios universales de la justicia, la reciprocidad y la igualdad de los derechos humanos, y del respeto de la dignidad de los seres humanos como personas” (Kohlberg, 1973: 632). La prescindencia de “las influencias de contextos o contenidos particulares” y la independencia de “contingencias e intereses particulares” (Yáñez-Canal, Mojica, 2012: 72s.) marcan la autonomía moral que alcanza el individuo en el último estadio del desarrollo del juicio moral y son rasgos característicos esenciales de la competencia moral.

El último estadio de desarrollo de la conciencia moral representa la competencia de juicio moral en su expresión perfecta: es el resultado de un proceso evolutivo que culmina con la orientación moral en los principios universales, con la total autonomía del sujeto de influencias contingentes, no sólo externas sino incluso internas, relacionadas con aspectos de la propia afectividad. Con la idea kohlbergiana de competencia moral queda superado el aspecto psicológico y genético de su teoría ya que presupone la “aceptación de las posturas deontológicas y cognitivas de la filosofía moral como referentes para diferenciar lo correcto (formulado de manera incondicional, sin relación con los intereses particulares de los sujetos, ni con los variados ideales de realización de las perspectivas religiosas, políticas o filosóficas)” (Yáñez-Canal, Mojica, 2012: 73). Los criterios para evaluar la adecuabilidad de una decisión moral no pueden establecerse por medio de la indagación empírica, sino que se fundan en la imparcialidad, la

universalidad, el prescriptivismo, la reversibilidad y la validez general.

Según Lawrence Kohlberg, la competencia de juicio moral es “la capacidad de tomar decisiones y emitir juicios morales (es decir, que se basan en principios internos) y de obrar de acuerdo con tales juicios” (Kohlberg, 1964: 425). En todas las teorías subyacentes a la kohlbergiana, la capacidad de una persona de ponerse en el lugar del otro y de evaluar situaciones y normas de acción desde el punto de vista del otro es una característica fundamental de la competencia de una conciencia moral desarrollada. Desde la perspectiva kohlbergiana, el desarrollo de la conciencia moral es un proceso de creciente internalización de las normas. En la medida que aumenta el estadio del desarrollo de la conciencia moral, aumenta también la conciencia de responsabilidad personal que reemplaza las instancias de legitimación de una acción desde el mundo exterior, la naturaleza y el orden dado de la sociedad hacia principios abstractos y universales válidos para todos los hombres como personas.

La competencia moral en tanto que tal es independiente también de las particularidades culturales, los valores y los contextos sociales particulares: comprende “las estructuras del juicio moral que se desarrollan y que pueden ser consideradas universales en una secuencia de desarrollo en todas las culturas” (Kohlberg, Hersh, 1977).

### **3. Competencia de juicio moral y competencia para el discurso argumentativo**

Como ya se insinuó anteriormente, las implicancias conceptuales y teóricas de la teoría kohlbergiana han sido asumidas por la ética del discurso. (Habermas, 1983, 1991; Apel, 1985) La ética del discurso reconoce en el lenguaje “los presupuestos semántico-lingüísticos y consensual-comunicativos del pensamiento válido” (Apel, 1986a: 64;

Apel, 1985: 357). El lenguaje no es asunto de un individuo aislado, sino que las reglas del lenguaje están arraigadas socialmente: el individuo las adquiere a través del proceso de socialización y las comparte con los demás miembros de la comunidad de comunicación. El lenguaje es el lugar lógico de todas las pretensiones de validez y en el eje conceptual central que permite asumir la dimensión social, moral y humanamente responsable de toda comunicación humana con sentido. (Müller, 1992: 235, 236) Apel y Habermas encuentran en el discurso argumentativo la racionalidad propiamente filosófica que se devela como un *a priori* irrebasable, tanto para el pensamiento filosófico como para cualquier pensamiento con pretensión de validez. (Apel, 1991: 150-151)

Con el fin de responder a la exigencia de una racionalidad de la interacción social que tenga en cuenta la reciprocidad generalizada, Apel y Habermas se remiten al discurso argumentativo como instancia irrebasable de todo conocimiento con pretensión de verdad, y a la determinación de un tipo de racionalidad propio de la interacción social: la racionalidad consensual-comunicativa, la cual representa a su vez el tipo de racionalidad propio de la filosofía en general y de la ética en particular. Mediante este tipo de racionalidad es posible superar la idea de que el individuo y su razón monológica sean puntos de partida e instancias de validación de todo conocimiento, y dejar atrás el solipsismo metódico que no advierte que la posibilidad y la validez del conocimiento no pueden concebirse sin tener en cuenta la comunidad de comunicación como su supuesto lógico-trascendental. (Michellini, 1998a: 66-73)

El aporte decisivo de Habermas a la discusión en torno a la posibilidad de fundamentar una racionalidad ética consiste en su comprensión de que las acciones sociales no son tan sólo instrumentales, sino que en ellas impera, además de una racionalidad estratégica, una racionalidad comunicativa fundamental. Apel, por su parte, considera que la racionalidad ética consiste en “la fundamentación intersubjetiva de las

normas éticas a través de una razón autónoma, legislativa” (Apel, 1986a: 28). Habermas demuestra la relevancia de las acciones comunicativas en el mundo de la vida cuya función no se agota en el aspecto expresivo, sino que están referidas siempre también a las acciones teleológicas y extralingüísticas. En opinión de Apel, estas “acciones extralingüísticas pueden ser *coordinadas* por la vía de una racionalidad *no estratégica sino consensual-comunicativa...*” (Apel, 1986a: 67).

La racionalidad comunicativa se desenvuelve, según Habermas, sólo en el contexto de una comunidad de comunicación histórica en la que se ejerce la comprensión intersubjetiva, la interacción social. La acción comunicativa -con su referencia al mundo objetivo, al mundo social y a las vivencias subjetivas del hablante (Habermas, 1987: 171)- puede ser comprendida y validada sólo en el marco de este mundo de la vida, dentro de cuyo horizonte se mueven necesariamente todos los interlocutores. Al ser constitutivo del entendimiento como tal, el “mundo de la vida es... el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro” (Habermas, 1987: 179).

En su famoso ensayo fundante de la *teoría de la competencia comunicativa* (publicado en inglés en 1970 y, en 1971, con leves modificaciones, en alemán), Habermas sentó las bases de la ética del discurso y definió las características del discurso argumentativo que la ética del discurso sostiene hasta la actualidad. Habermas parte del supuesto de que hablar una lengua es condición necesaria y suficiente para la capacidad humana de racionalidad. (Gripp, 1984: 39) Por competencia comunicativa entiende Habermas la competencia del hombre de dominar no sólo el sistema de reglas lingüísticas para la generación de oraciones gramaticalmente correctas, sino también el sistema de reglas de la aplicación en enunciados de las oraciones correctamente construidas. (Habermas, 1971: 102)

El método reconstructivo habermasiano revela lo que todo hablante supone ya siempre cuando intenta llegar a un entendimiento con el otro. Habermas sostiene que cada situa-

ción de comunicación descansa constitutivamente sobre las idealizaciones de los participantes que hacen posible presuponer que el entendimiento obtenido es un entendimiento real. (Habermas, 1971: 114) Habermas distingue entre *acción comunicativa* y *discurso*, las cuales son dos formas de comunicación cotidiana. En las acciones comunicativas, en las que los enunciados están siempre inmersos en contextos extralingüísticos, se presupone la validez de los contextos de sentido. La acción comunicativa se basa constitutivamente en la confianza de que los potenciales malentendidos podrán ser aclarados en un proceso discursivo. (Habermas, 1971: 115) Cuando esta confianza se rompe, se producen contradicciones y se problematizan determinadas pretensiones de verdad, los interlocutores deben entrar en un discurso. En los discursos, los enunciados lingüísticos están admitidos sólo temáticamente; en ellos se pueden tematizar las pretensiones de validez problemáticas y restablecer argumentativamente (es decir, dando razones y fundamentos) el entendimiento problematizado en una acción comunicativa. En este sentido, el discurso es la prosecución de la acción comunicativa en un nivel reflexivo. Para poder distinguir entre un entendimiento real y un entendimiento falso, los hablantes presuponen la posibilidad de que, en principio, puede llegarse a un consenso real en condiciones ideales. (Habermas, 1971: 122) La situación ideal de comunicación se caracteriza, según Habermas, por asegurar una comunicación libre de coerciones y excluir la distorsión sistemática de la comunicación, haciendo valer sólo “la peculiar coerción no-coercitiva del mejor argumento” (Habermas, 1971: 137).

En lugar de basarse en las reglas lingüísticas ideales, Jürgen Habermas centra su teoría de la acción comunicativa en las condiciones ideales del entendimiento humano y las características de todo acto de habla al que puede atribuirse verdad y validez normativa. Entiende por *competencia comunicativa* la capacidad de dominar no sólo el sistema de reglas lingüísticas para la generación de oraciones gramaticalmente correctas, sino también el sistema de reglas según el cual produ-

cimos o generamos, en general, situaciones de toda habla posible. (Habermas, 1971: 102) De este modo, el hablante, su interlocutor y la situación de habla son considerados elementos esenciales del lenguaje y de todo entendimiento posible.

Apel agrega luego a esta definición habermasiana de la situación ideal de habla que cada interlocutor presupone en cada acto argumentativo, además, “ya siempre simultáneamente dos cosas: en primer lugar, una comunidad real de comunicación, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una *comunidad ideal de comunicación* que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad” (Apel, 1985: 407). De esta manera, cada argumentación filosófica implica, según Apel, la exigencia de disolver dialécticamente esta contradicción entre comunidad real y comunidad ideal de comunicación por lo cual se pueden deducir dos principios regulativos fundamentales: 1. “con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la *supervivencia* del género humano como comunidad *real* de comunicación” y 2. “debemos intentar realizar la comunidad *ideal* de comunicación en la *real*” (Apel, 1985: 409). El segundo principio implica “la eliminación de todas las asimetrías, producidas socialmente, del diálogo interpersonal” (Apel, 1985: 410) y aporta, por consiguiente, el parámetro que permitirá disolver mediante actos comunicativos-argumentativos las ambigüedades de las instituciones sociales. Con ello, el discurso argumentativo persigue no sólo la estrategia de la supervivencia del género humano sino también la estrategia de emancipación. El discurso argumentativo adquiere, de esta manera, el estatus de meta-institución en cuanto “instancia de reflexión, de crítica o de legitimación en relación con todas las instituciones concebibles de la interacción y comunicación humanas” (Apel, 1986b: 167). Esta doble tarea que le incumbe a todo interlocutor sienta las bases, al mismo tiempo, para la reformulación de la ética del discurso en una ética de la corresponsabilidad solidaria. (Michellini, 2003)

El principio del discurso argumentativo como principio básico y meta-norma intersubjetivamente vinculante de la ética del discurso constituye una idea regulativa para la orientación y la crítica de los discursos prácticos. A partir de esta norma básica -o de la obligación de resolver todo conflicto mediante un discurso argumentativo- es posible generar normas de contenido moral. (Apel, 1988: 119) El principio del discurso argumentativo presupone no sólo la igualdad de los interlocutores, sino que establece también su obligación de “corresponsabilidad por la solución argumentativa de los problemas moralmente relevantes del mundo de la vida” (Apel, 1988: 116). Esto significa no sólo que los interlocutores deben fundamentar sus acciones argumentativamente y hacerse cargo de las consecuencias de sus acciones, sino que, además, tienen la obligación moral de procurar que se restablezcan las condiciones necesarias para superar las contradicciones o limitaciones que interrumpieron la acción comunicativa cotidiana y que hicieron necesario el recurso a un discurso fáctico.

El discurso argumentativo es la instancia irrebasable para todo conocimiento con pretensión de verdad y para el establecimiento de normas intersubjetivamente vinculantes (Apel, 1988; Michelini, 1998a), y es el único procedimiento racionalmente fundamentable y éticamente legítimable para la solución pacífica y justa de todos los problemas y conflictos globales. (Michelini, 2003).

#### **4. La competencia moral y las restricciones del mundo de la vida**

La ética del discurso reclama la realización de la comunidad ideal de comunicación en el mundo de la vida y en las diferentes formas de vida de la comunidad real de comunicación, por lo que se comprende como una ética de la responsabilidad. (Apel, 1988: 10) El principio fundamental de la ética del discurso se basa no en la intención o convicción de un

individuo ni en su buena voluntad, sino en la interacción social-comunicativa, en los intereses y derechos, comunicativamente realizables, de todos los (real o virtualmente) afectados por la acción y en las consecuencias reales y previsibles. Aparte de la fundamentación del principio ideal y de las normas morales universales -parte A de la ética en el sentido de Apel (1988: 134)-, la parte aplicada de la ética del discurso (parte B) discute la cuestión de la realización del principio ideal referida a la historia que tiene en cuenta las condiciones reales y, al mismo tiempo, la problemática de la exigibilidad moral de los presupuestos universales en una fase histórica de transición de la moral convencional a la moral posconvencional en el sentido de Lawrence Kohlberg. (Maliandi, 1991: 62ss.)

Mientras que dentro de la perspectiva de una diferenciación de niveles de conciencia moral convencional y posconvencional, en los niveles convencionales I y II, las consideraciones acerca de la aplicabilidad de normas están aún muy vinculadas con los contextos históricos y las relaciones sociales, y están determinadas por una reciprocidad concreta en la que tienen lugar las perspectivas de la comunidad histórica y del cuidado individual, en el nivel III posconvencional, los principios universales deben ser examinados con una disposición al 'cuidado universal'. (Günther, 1988: 176) Pareciera, entonces, que el problema central, en este nivel posconvencional, reside en articular las normas universales con criterios contextualizados. La relación entre el universalismo moral y la solidaridad concreta, la relación entre las cuestiones de la vida buena y las de la justicia, como así también la problemática de la aplicación de normas universales a contextos concretos representan desafíos para toda teoría ética que pretende ser posconvencional y, al mismo tiempo, adecuada para el mundo histórico. (Maliandi, 1991: 58)

Ahora bien, en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Jürgen Habermas presenta, discute y amplía la teoría del desarrollo de la conciencia moral de Lawrence Kohlberg. Habermas (1981) acentúa el aspecto cognitivo de la acción comuni-



cativa con el fin de mostrar que, para conseguir su libertad e independencia de las normas, la identidad del yo no sólo necesita dominar cognoscitivamente los niveles generales de comunicación sino que, además, debe ser capaz de hacer valer las propias necesidades en estas estructuras comunicativas. (Rubio Carracedo, s.a.: 150) Comprende el concepto de conciencia moral como “capacidad de servirse de la competencia interactiva para una elaboración consciente de conflictos de acción relevantes en perspectiva moral” (Habermas, 1981: 77). De este modo establece un paralelismo entre el desarrollo de la conciencia moral en sentido kohlbergiano y la adquisición de la competencia interactiva. Habermas pretende explicar así cómo el sujeto logra independizarse del contexto social y autoafirmarse frente a él para lograr un consenso en una comunidad comunicativa que postula desde siempre la reciprocidad de sus participantes.

Siguiendo a esta argumentación, Habermas arriba a la definición de un séptimo estadio de la conciencia moral que denomina ‘ética lingüística universal’ (Habermas, 1981: 78). Este estadio se caracteriza, según Habermas, por “el procedimiento comunitariamente verificado de la solución discursiva de las pretensiones de validez normativa” (Habermas, 1981: 79). Esto significa que en este máximo estadio de desarrollo de la conciencia moral deben cumplirse dos requisitos: por un lado, el individuo ha internalizado, a través de su proceso de socialización y de procesos de aprendizaje principalmente cognitivo, los principios éticos universales indispensables para solucionar todo conflicto de modo discursivo y pacífico. Por otro lado, deben existir estructuras sociales de comunicación, institucionalizadas y comunitariamente consensuadas, para la solución discursiva de los conflictos. En este estadio de desarrollo de la conciencia moral estaría asegurada por consiguiente una comunicación libre de coerciones y excluida toda distorsión sistemática de la comunicación. El individuo puede (en el doble sentido de haberse capacitado para ello y de desenvolverse en estructuras sociales que lo permiten) hacer

valer sólo la “peculiar coerción no-coercitiva del mejor argumento” (Habermas, 1971: 137), característica fundamental de lo que Habermas define como la *situación ideal de habla*.

Para Habermas, en la estructura misma de todo habla posible ya están inscritas tanto “la libertad absoluta con respecto a toda coacción externa, pensada bajo el concepto de autonomía, y la validez sin restricciones e igual para todos que exige el imperativo categórico” (Habermas, 1975: 105). Estas son idealizaciones implícitas en todo discurso, por deformado que éste sea. Aunque la situación real de comunicación no se identifique nunca con la situación ideal, en todo discurso se anticipa una situación ideal de habla. “Pertenece a la estructura de toda habla posible el que practiquemos esta identificación y hagamos como si la anticipación no fuera una simple ficción, pues justo como anticipación es también real y operante. En esta estructura del habla posible se funda... el *ethos* de la reciprocidad” (Habermas, 1975: 105). El *ethos* de la reciprocidad es “la única raíz de la ética” (Habermas, 1975: 105), porque el lenguaje se adquiere en y a través de la interacción: “como la socialización de los individuos tiene lugar en el medio de la comunicación lingüística cotidiana, la identidad del yo, la identidad del individuo, ha de estar anclada... en las relaciones simbólicas de los individuos interactuantes, en la comunidad de comunicación” (Habermas, 1975: 105 s.).

La crítica habermasiana a la teoría de Kohlberg que se expresa en la postulación de un séptimo nivel de desarrollo de la conciencia moral está vinculada estrechamente con la crítica al carácter monológico del criterio de justicia de Rawls y su recepción por Kohlberg. Desde una perspectiva genética, el nivel 7 es también el nivel final de un posible desarrollo de la ‘competencia comunicativa’ en el marco de la comunicación e interacción real de los hombres; “y la autonomía en el sentido de Kant es... la internalización reflexiva de la competencia comunicativa en el sentido de su estructura ideal contrafactivamente anticipada” (Apel, 1988: 343). En el nivel 7 estaría presupuesto ya el ideal de que se determina la universalidad

de una máxima de acción como norma no sólo como experimento mental de un individuo en condiciones de la autonomía de la conciencia moral, sino mediante la comunicación concreta entre los afectados bajo condiciones de la 'libertad moral y política' de todos los miembros de una 'sociedad mundial ficticia' (Apel, 1988: 342).

En sus críticas y ampliaciones, Habermas deja en claro que el nivel máximo de desarrollo moral no se agota en que los individuos adquieran cognitivamente normas y principios éticos universales capaces de solucionar todo conflicto de modo pacífico, sino que, además, deben haberse creado estructuras sociales de comunicación institucionalizadas y comunitariamente consensuadas que permitan la defensa pública e irrestricta de estas normas y estos principios, y la solución discursiva de todos los conflictos. No basta con que los individuos logren solitariamente universalizar toda máxima de acción, sino que es imprescindible de que se hayan creado condiciones concretas de comunicación que permitan el entendimiento entre los afectados, que aseguren condiciones de libertad moral y política a todos los miembros de la comunidad global.

## **5. Democracia, corresponsabilidad solidaria y educación moral**

En vista de las restricciones que el mundo de la vida y los sistemas de autoafirmación le presentan a todo sujeto ético a la hora de buscar una vía de aplicación de normas morales bien fundadas a situaciones concretas de acción social, Apel (1995b) amplía el problema de la responsabilidad individualmente imputable por un concepto de responsabilidad que matiza los alcances y límites de la responsabilidad individualmente imputable con el poder real, las instituciones sociales y políticas, la opinión pública razonante y, en este sentido, una amplia participación de las responsabilidades en el nivel social

y político. Con ello libera a los individuos de la sobreexigencia de cargar con una responsabilidad de dimensiones metafísicas, como lo hace Jonas (1995); por el contrario, define una racionalidad cuyos sujetos con las instituciones. Las instituciones se componen ciertamente de individuos que cargan con responsabilidades específicas por sus roles, por detentar poder o por disponer de determinados conocimientos. Todos, sin embargo, tenemos la responsabilidad de participar en el control de las instituciones democráticas. (Apel 1995b: 17)

La corresponsabilidad solidaria en tanto que principio ético básico de la ética del discurso tiene sus raíces en el discurso argumentativo, en el que presuponemos siempre ya que somos -al menos en cierto sentido primordial- responsables de todo, de todos y ante todos (Michelini, 2003). En el desarrollo de su teoría de la corresponsabilidad solidaria, Apel reanuda con la idea hegeliana de una ‘eticidad substancial’ en el sentido de que las instituciones históricamente desarrolladas preceden a la aplicación de las normas morales y representan “ya siempre exactamente la comprensión convencional de las pretensiones de reciprocidad de las personas en una época” (Apel, 1986a: 96). Según el principio de la formación discursiva de consenso, sin embargo, las normas históricamente dadas no están dispensadas de la crítica y la revisión, sino que deben ser “reconstruidas críticamente y legitimadas como susceptibles de lograr consenso” (Apel, 1986a: 96). El principio de aplicación debe prever las consecuencias de las normas referidas a situaciones que son, por un lado, históricamente irrepetibles y, por otro lado, condicionadas por los sistemas de autoafirmación. Además, en la situación real de comunicación, las personas deben responsabilizarse no sólo por sí mismas, sino también por “asociaciones de intereses sociales” (Apel, 1986a: 98-99). Al reconocer que en la comunidad real de comunicación el modo de actuar puramente ético, en el sentido de obedecer sólo aquellas normas que pudieran obtener consenso general en el sentido del principio de universalidad

zación, puede tener consecuencias negativas para los afectados, la ética del discurso tiene en cuenta los sistemas de autoafirmación, las instituciones, las tradiciones y los particularismos culturales y sociales. Aunque estos deben ser criticados - y, en lo posible, cambiados en la medida en que obstaculizan la plena realización de los discursos argumentativos- es moralmente debido obrar de modo parcialmente estratégico con el fin de evitar consecuencias negativas, no deseadas o cargas demasiado graves. (Kettner, 1992)

La ética del discurso, en tanto que ética de la corresponsabilidad solidaria, presupone las instituciones históricamente desarrolladas, las diferentes culturas y costumbres y las normas históricamente dadas (Apel, 1995), sometidas a la crítica, la revisión y la constante necesidad de legitimación. (Apel, 1986a: 96) Los principios de aplicación y de exigibilidad deben prever las consecuencias de las normas referidas a situaciones que son, por un lado, históricamente irrepetibles y, por otro lado, condicionadas por los sistemas de autoafirmación. Además, en la situación real de comunicación las personas deben responsabilizarse no sólo por sí mismas sino también por “asociaciones de intereses sociales” (Apel, 1986a: 98-99). Es por ello que el hombre, en tanto que ser social e histórico, está obligado a “actuar siempre también estratégicamente y, sin embargo, al mismo tiempo ... comunicativamente, es decir, a coordinar sus acciones de acuerdo con pretensiones normativas de validez que, en última instancia, en el discurso argumentativo, pueden ser justificadas sólo a través de una racionalidad no estratégica.” (Apel, 1986a: 99)

Como expuse en otros trabajos (Wester, 2006; 2009), ser responsable significa, en primer lugar, el responder por un acto y el hacerse cargo de sus consecuencias. En este sentido, el sujeto responsable tiene que ser capaz de dar razones ante cuestionamientos acerca de sus acciones, sus omisiones y las respectivas consecuencias y tiene que tener la disposición de justificarse en caso de que esto sea requerido por otros. Al mismo, tiempo, no obstante, en sociedades modernas, demo-

cráticas y pluralistas, ser ciudadano significa también participar en el espacio público en tanto que “plataforma diferenciada para la percepción, identificación y deliberación de los problemas de la sociedad en su conjunto” (Habermas, 1999: 245).

No hay duda de que los ciudadanos de las democracias contemporáneas están muy lejos de alcanzar una competencia de juicio moral de tipo posconvencional y de construir una sociedad global en la que todos los afectados sean capaces de hacer valer sus derechos e intereses. Estas ideas, no obstante, que son comprendidas por Habermas y Apel como anticipación contrafáctica y como utopía, son capaces de revelar no sólo las falencias de los sistemas políticos nacionales, sino que pueden ayudar también a delinear las dimensiones que debería tener una educación ciudadana para la democracia.

El potencial emancipatorio de la ética del discurso reside en el hecho de que, al tener en cuenta la diferenciación y la tensión necesaria entre las comunidad ideal y la real de comunicación, surge la necesidad de elaborar “una estrategia ética a largo plazo de contribuir ... a la creación de tales situaciones sociales -y con ello de condiciones reales de acción- en las cuales son exigibles las normas de la ética discursiva” (Apel, 1986a: 100). En este contexto se exige que una racionalidad estratégica con un objetivo ético, con una teleología ética que “obliga a las personas... a que colaboren en la creación de aquellas situaciones en las cuales ellas mismas - los individuos o los pueblos y culturas en su variedad individual - puedan contribuir lo más ampliamente posible a la determinación de la vida para ellos recta” (Apel, 1986a: 101).

Apel defiende el impulso utópico de la ética del discurso dado que, al igual que las utopías, parte de un ideal: la *comunidad ideal de comunicación*, a la que se le atribuye un orden social alternativo, realmente ‘ideal’, de una comunidad de comunicación de personas con igualdad de derechos. Sin embargo, la ética del discurso no debe ser confundida con una utopía que comprende al ideal como un estadio empíricamen-

te posible y alcanzable y pragmáticamente realizable como un mundo real alternativo, sino que considera al ideal sólo como una “idea regulativa, cuya correspondencia bajo las condiciones de la realidad... puede ser por cierto aspirada pero no puede suponerse nunca que será plenamente alcanzable” (Apel, 1986a: 208-209). A esta idea regulativa, sin embargo, le es inherente un impulso utópico, y todo hablante puede atribuirse a sí mismo y atribuir a su interlocutor, en calidad de seres racionales, la capacidad ideal de lograr un consenso. La interrelación entre razón y utopía es inevitable y, en este sentido, forma parte de la condición humana.

Para ser ciudadano moral y para ser plenamente responsable, los ciudadanos tienen que participar en este espacio público deliberativo de la formación de la opinión pública en el que no sólo responden por sus acciones sino que además es el escenario social, cultural y político en el que se plantean y discuten las responsabilidades de los demás ciudadanos. La ética del discurso, sobre todo su corriente pragmático-transcendental (Michellini, 1998a), se entiende como una macro-ética de la corresponsabilidad solidaria que intenta reconstruir los motivos centrales de la ética política de la responsabilidad de Weber (1980) en términos de una ética de la responsabilidad. La ética del discurso asume además las advertencias del principio de responsabilidad de Jonas (1995) en tanto ética de la responsabilidad moral universal y del cuidado, y discute el problema de la distribución social de la corresponsabilidad moral primordial. (Apel 2001)

Adela Cortina, quien ha desarrollado críticamente la ética del discurso, retoma el pensamiento del economista y premio Nobel Amartya Sen en el sentido de hacer valer, en la definición de la ciudadanía, no sólo todo tipo de necesidades, sino a los individuos como “agentes de su propio desarrollo, capaces repensar, decidir y actuar” (Cortina, 2000). Con ello contrapone las injusticias estructurales que acotan el ejercicio de la ciudadanía a las responsabilidades compartidas por todos los individuos que conviven en una comunidad y que tie-

nen que hacerse cargo de sus propias acciones y omisiones relacionadas con la participación en el espacio público. La capacidad de los sujetos de evaluar situaciones y acciones, de prever las consecuencias y de dar razones de sus juicios, como así también de solicitar razones a los demás es central para la asunción de la ciudadanía moral, es en consecuencia un aspecto central del concepto de ciudadanía, como así también para evaluar si una persona o una comunidad en particular, tienen la capacidad de ejercer sus derechos y de hacerse cargo de sus obligaciones. Es aquí donde hay que radicar las capacidades y las responsabilidades individuales, como también determinadas virtudes públicas. (Camps, 1990; Michelini, 1998b; Cortina, 2007)

Es en este contexto en el que la teoría del desarrollo de la conciencia moral y la determinación del nivel o de la calidad de este desarrollo pueden llegar a constituirse en elementos relevantes. Ahora bien, no puede haber dudas acerca de las fuertes influencias y limitaciones que le imponen las instituciones fácticas, las tradiciones y los estereotipos de género al pleno ejercicio de la ciudadanía. La conflictividad de un mundo signado por la exclusión, la injusticia y la pobreza traza, en la actualidad, claras limitaciones al pleno ejercicio de las responsabilidades y de una ciudadanía moral. (Wester, 2008) Una teoría del desarrollo de la conciencia moral y una teoría filosófico-pedagógica de la educación para la democracia tienen que partir de las formas de realización históricas de la democracia y contemplar la existencia de personas social y económicamente desaventajadas, excluidas parcial o totalmente del acceso institucional a la educación para la democracia. Una educación para la democracia debería tener en cuenta, en consecuencia, no sólo las dimensiones de una concepción actual de ciudadanía, sino también los retos fácticos con los que se enfrentan los excluidos en este mundo asimétrico para ejercer su ciudadanía y hacerse cargo de sus responsabilidades.



## 6. Conclusiones

La democracia como modo de organización social es el sistema político que se caracteriza por un máximo de respeto a las necesidades, las expectativas individuales, las garantías para la libertad, la igualdad y la propiedad de los individuos, a la par que busca realizar el mayor bienestar para todos y asegurar una convivencia social pacífica. Vivir en democracia y en un Estado de derecho significa, por consiguiente, que los individuos tienen la posibilidad de satisfacer sus inclinaciones, intereses y necesidades, sometiéndose a un mínimo de coerción del Estado, manteniendo un máximo de libertad individual y procurando, a la vez, la igualdad de oportunidades para todos. No obstante, para que se puedan poner en práctica estas pretensiones éticas ideales de un sistema democrático, sus integrantes no sólo deben haber alcanzado, durante el proceso de socialización y mediante procesos adecuados de aprendizaje, un determinado nivel de desarrollo de la conciencia moral, sino que tienen que haber adquirido también la capacidad de participar en el sistema político en vista de la organización o reorganización de las instituciones y las estructuras políticas para lograr un máximo respeto de las tomas de decisión públicas y de los derechos individuales.

La competencia comunicativa es, en última instancia, lo que nos determina como seres humanos: representa tanto un recurso como una expresión de nuestro arraigo en “dos mundos”, en el de la racionalidad y en la historia, o en dos comunidades, en la comunidad ideal de comunicación y en la real. En nuestra competencia comunicativa se articula lo universal con lo particular, el lenguaje con las lenguas, la normatividad moral con los *ethoi* culturales; ella nos convierte en animales políticos, en seres que no sólo conviven con sus congéneres, sino que son capaces de colaborar en la búsqueda de modos más adecuados y justos de convivencia, de organización social y política; nos hace seres morales, responsables (es decir, ca-

paces de responder y de requerir respuestas) de la toma de las decisiones que nos afectan solidariamente a todos.

Es en este sentido que los conceptos expresados en el título del presente trabajo -la competencia de juicio moral y la educación para la democracia-, y la relación entre ellos, implican ya varios supuestos y asunciones de partida: la relevancia ética de la democracia y del Estado de derecho como forma de organización de la convivencia social, la posibilidad de aprender y enseñar a los ciudadanos a mejorar este sistema de organización política para realizarse mejor como personas y ciudadanos dentro de él y, por último, la existencia de una determinada competencia que articula la capacidad racional de juicio con otras capacidades específicas para el desempeño de la ciudadanía.

Tanto el desempeño de un ciudadano en un sistema democrático como el comportamiento ético y los procesos educativos tienen un carácter esencialmente procedimental, interaccional y dialógico. En este sentido, la *competencia comunicativa* y la *competencia de juicio moral* van de la mano cuando se pretende esbozar contenidos, métodos y estrategias de una educación para la democracia: en ambos conceptos es central la adquisición de la capacidad de participar plenamente en la toma de decisiones que afectan a todo ciudadano, en las reflexiones y deliberaciones previas y en la ponderación del posible impacto de estas decisiones en los demás. Con la *competencia comunicativa* se adquiere la capacidad de reflexionar, de expresarse y de interpelar a los demás. Además, *ser capaz de ponderar las situaciones concretas*, sus constricciones específicas junto con sus proyecciones y potencialidades, y de adelantarse a las consecuencias de la aplicación de las decisiones tomadas profundizan la competencia comunicativa y la transforman en *competencia de juicio moral*.

## Referencias

Apel, K.-O. (1985), *Transformación de la Filosofía*, Tomo II: El a priori de la comunidad de comunicación, Madrid: Taurus

Apel, K.-O (1986a), *Estudios éticos*, Barcelona: Alfa

Apel, K.-O. (1986b), “Die Situation des Menschen als Herausforderung an die praktische Vernunft”, en K.-O. Apel, D. Böhler, G. Kadelbach (eds.), *Funk-Kolleg: Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, T. I, Frankfurt am Main: Fischer, 49-69

Apel, K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt: am Main Suhrkamp

Apel, K.-O. (1991), “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant”, en K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós, 147-184

Apel, K.-O. (1995), “La Ética del discurso como ética de la responsabilidad por las actividades colectivas”, en *Cuadernos de Ética* 19/20, 9-30

Apel, K.-O. (2001), “Primordiale Mitverantwortung”, en K.-O. Apel, H. Burckhart (eds.), *Prinzip Mitverantwortung*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 97-122

Camps, V. (1990), *Virtudes públicas*, Madrid: Espasa

Chomsky, N. (1965), *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, MA: MIT Press

Cortina, A. (2000), *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza

Cortina, A. (2007), “Ethica cordis”, en: *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, N.º 37, julio-diciembre 2007: 113-126 (disponible en URL: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/112>, 7 de agosto de 2008)

Gripp, H. (1984), “Jürgen Habermas. Und es gibt sie doch - Zur kommunikationstheoretischen Begründung der Vernunft bei Jürgen Habermas”, Paderborn: Schöningh

Günter, K. (1988), *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (1975), *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus

Habermas, J. (1970), "Toward a Theory of Communicative Competence", en H. P. Dreitzel (ed.), *Recent Sociology*, No. 2, New York: Macmillan, 115-148

Habermas, J. (1971), "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", en J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 101-141

Habermas, J. (1981), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Taurus

Habermas, J. (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, T. II, *Crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taurus

Habermas, J. (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (1999), "Tres modelos normativos de democracia", en J. Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 231-246

Jonas, H. (1995), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder

Kettner, M. (1992), "Bereichsspezifische Relevanz. Zur konkreten Allgemeinheit der Diskursethik", en: K.-O. Apel, M. Kettner, *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 317-348

Kohlberg, L. (1973), "The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment", en *Journal of Philosophy*, 70, 18, 630-646

Kohlberg, L. (1964), "Development of moral character and moral ideology", en M. L. Hoffman, L. W. Hoffman (eds.), *Review of Child*

*Development Research*, Vol. I, New York Russel Sage Foundation, 381-431

Kohlberg, L. (1981), *Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco: Harper&Row

Kohlberg, L. (1983), *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*, Basel: Karger

Kohlberg, L. (1992), *La democracia en la escuela secundaria. Educando para una sociedad más justa*, Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste

Kohlberg, L., R. H. Hersh (1977), “Moral Development: A Review of the Theory”, en *Theory into Practice*, 16, 2, 53-59

Maliandi, R. (1991), *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires: Biblos

Michelini, D. J. (1998a), *La razón en juego*, Río Cuarto: Ediciones del ICALE

Michelini, D. J. (1998b), “Virtudes dialógicas”, en *Cronía. Revista de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas*, Universidad Nacional de Río Cuarto, II, 3. 88-95

Michelini, D. J. (2003), “La ética del discurso como ética de la responsabilidad”, en *Literatura y Lingüística*, 14, 213-224, URL: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35201415>

Mead, G.-H. (1934), *Mind, Self, and Society: From the Perspective of a Social Behaviorist*, edited, with an Introduction, by Charles W. Morris, Chicago: University of Chicago Press

Mulder, M. (2006), “Competencia: la esencia y la utilización del concepto en la formación profesional e inicial”, en *Revista Europea de Formación Profesional*, 40, 1, 5-24

Mulder, M., T. Weigel, K. Collings (2008), “El concepto de competencia en el desarrollo de la educación y formación profesional en algunos Estados miembros de la UE: un análisis crítico”, en *Profesorado, Revista de curriculum y formación del profesorado*, 12, 3, URL: <http://www.ugr.es/local/recfpro/rev123ART6.pdf> [13-11-2014]

Müller, P. (1992), “Kommunikative Ethik”, en A. Pieper (ed.), *Geschichte der neueren Ethik. Band 2: Gegenwart*, Tübingen: Francke, 235-259

Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press

Rubio Carracedo, J. (s.a.), *La ética y el hombre. Ensayos interdisciplinarios*, Valencia: Universidad de Valencia

Weber, M. (1980), *El político y el científico*, Madrid: Alianza

Wester, J. H. (2006), “La multidimensionalidad del concepto de responsabilidad”, en: D. J. Michelini, J. H. Wester, G. Müller, E. O. Romero, M. Bonyuan (eds.), *Responsabilidad – Solidaridad*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 539-544

Wester, J. H. (2008), “Responsabilidad en contextos de pobreza”, en J. C. Tealdi (comp.), *Diccionario Crítico de Bioética en América Latina, Red latinoamericana y del Caribe de Bioética*, apoyada por la UNESCO, Bogotá: Editorial UNIBIBLOS, Universidad Nacional de Colombia, 517-519

Wester, J. H. (2009), “Dimensiones y retos de una educación para la responsabilidad ciudadana”, en *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, Venezuela: Universidad del Zulia, Vol. 13, nro. 42, 55-69

Yáñez-Canal, J., A. Mojica (2012), “Kohlberg y su teoría cognitiva de lo moral. Algunas inconsistencias y limitaciones de su modelo formal”, en J. Yáñez-Canal. *Experticia, sabiduría y desarrollo moral*, Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, 67-111



# A SITUAÇÃO JURÍDICA ATUAL DOS ANIMAIS E SUA INCONSISTÊNCIA CONCEITUAL E PRÁTICA. UMA ANÁLISE A PARTIR DE GARY FRANCIONE

**Maria Alice da Silva**  
UFSC

## **A situação dos animais não-humanos**

O poder de interferir fisicamente em coisas ou em corpos de pessoas, segundo Bentham, subsumiu da noção geral de um poder de manipulação. Suas outras variantes para esse poder são competências que transmitem a ideia de afetar fisicamente corpos com as próprias mãos, o que significa sua capacidade de ser afetado pela manipulação física de outros. Exemplos legais deste primeiro tipo são o de um poder policial ou de um cidadão comum de prender alguém, ou um proprietário de poder manipular e usar as coisas que possui ou andar mais e cultivar a terra que possui. Do segundo tipo, é o caso de pessoas não capazes de escolha e de serem possuidoras de poderes legais.

Nos casos como o do primeiro tipo definido acima, o poder é legal porque é fornecido ou conferido pela lei. A ideia central para a explicação de tais poderes é o de uma permissão legal para fazer atos do tipo que caem sob o título geral de



'contratação'. A permissão é simplesmente a ausência de proibição legal e, portanto, não a ausência de um dever legal de executar um determinado ato. Para Bentham, tais permissões constituem um direito legal e são considerados como poderes legais. São estes os direitos que fazem com que as “pessoas” capazes se diferenciem dos animais, pois, só as pessoas “capazes” tem o poder jurídico de manipular outros e exercer contratos. No caso dos animais, os humanos tem o direito de manipulá-los, na medida em que não são considerados como portadores de direitos. Este artigo, através da teoria abolicionista de Francione, aponta a “esquizofrenia moral”<sup>102</sup>, isto é, a inconsistência em defender que animais sofrem e que devemos criminalizar atos cruéis para com eles e, ao mesmo tempo, defender leis que regulamentam a tortura.

No Brasil, os direitos de “alguém” que não é pessoa jurídica, como os animais, são titularizados por órgão estatal, ou seja, o Ministério Público. Uma parte significativa das leis protetoras dos animais, como a Lei 9.605/1998 que “dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências” e a Lei 11.794/2008 que “regulamenta o inciso VII do § 1º do art. 225 da Constituição Federal, estabelecendo procedimentos para o uso científico de animais”, são exemplares de leis penais. Sendo assim, não possui direitos efetivos<sup>103</sup> como o exemplo do parágrafo anterior, de “contratação” explicada por Bentham. Este é o caso dos animais não-humanos, não possuem direitos efetivos, seus “direitos” são garantidos por normas penais e representados pelo Ministério público, diferente de quem é pessoa jurídica e tem seus direitos conferidos por estar no âmbito civil.

O artigo 225 diz que “todos têm o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado (...)” e “(...)é dever do poder público e à coletividade mantê-lo e preservá-lo para as

<sup>102</sup> Termo criado por Francione.

<sup>103</sup> Isto é, não gozam de todas as facetas e dispositivos jurídicos.

presentes e futuras gerações”. (MEDEIROS, 2013, p 50). Este artigo é interpretado por muitos como abolicionista, por que incube a todos o dever de cuidar dos animais, cria um direito subjetivo e responsabilidade aos outros. Deste artigo 225, outras leis protetoras derivam. Todavia, segundo Medeiros, este é um exemplo de lei usada para satisfazer o bem da dignidade humana e não ao animal. Medeiros argumenta:

Ante o exposto, é indubitável que o *caput* do artigo 225 da Constituição Federal de 88 é antropocêntrico, é feito pelo homem e para servir ao homem. Mirra defende, nesse sentido e na linha do que se manifestou até então, que o dispositivo do artigo 225 é um direito fundamental da pessoa humana, essencial dos direitos fundamentais. E afirma, ainda, que ninguém contesta que o quadro da destruição ambiental no mundo põe à prova a possibilidade de uma existência digna para todos os seres humanos. Alerta-se, alicerçados na concepção de Machado, que com indiscutível razão, afirma que os incisos I, II, III, VI do §1º e os §§ 4º e 5º do artigo 225 equilibram o antropocentrismo do *caput*, tornando o capítulo do meio ambiente na Constituição Federal de 88 um pouco mais próximo do biocentrismo, “havendo uma preocupação de harmonizar e integrar os seres humanos e a biota”. Nesse contexto, os direitos e garantias fundamentais encontram seu fundamento na dignidade da pessoa humana, mesmo que de modo e intensidade variáveis. Dessa forma, a proteção ao ecossistema no qual se está inserida, e dele faz parte, foi concebida para respeitar o processo de desenvolvimento econômico e social para que o ser humano desfrute de uma vida digna (MEDEIROS, 2013, p 51).

Na Constituição Federal de 88, a proteção aos animais subsumiu do artigo 225, em sua maioria, todas elas são, em última instância, garantias de direitos humanos, como mostrou Medeiros no excerto acima. Apesar disso, é com este artigo 225 que, ganhos na luta em defesa aos animais são baseados, depende da interpretação feita e de que maneira é argumentada. De todo o caso, o fato é que, nós brasileiros em nossa moral social ou na redação constituinte não defendemos que crueldade é um bem, ao contrário, muito há para

proibir a crueldade animal. Temos como exemplo a lei de proteção à fauna (5197/67) e também do artigo 32, como mostra Silveira:

Art.32- Praticar ato de abuso, maus-tratos, ferir ou mutilar animais silvestres, domésticos ou domesticados, nativos ou exóticos: Pena- detenção, de três meses a um ano, e multa.

§1º -Incorre nas mesmas penas quem realiza experiências dolorosas ou cruéis em animal vivo, ainda que para fins didáticos ou científicos, quando existirem recursos alternativos (SILVEIRA in: FENSTERSEIFER,(orgs). 2008. p. 236).

Apesar de termos como lei na Constituição brasileira a proibição de praticas cruéis aos animais não-humanos, a interpretação do que é ou não uma prática cruel é bastante relativo. Segundo Silveira, este conceito possui uma interpretação casuística, pois, depende de práticas culturais e socioeconômicas (SILVEIRA in: FENSTERSEIFER, (orgs). 2008. p236) como é o caso da permissão de rodeios e do crescimento do agronegócio. Este último fez o Brasil render R\$ 1,17 trilhão (a preço de agosto de 2014) no último ano. Dados da CEPEA, grupo de estudos de economia aplicada da USP.

No Brasil é possível realizar uma ação civil a favor dos animais<sup>104</sup>, também já foram analisadas ações onde pessoas lutavam juridicamente pela tutela de animais. No primeiro dos casos, não impede que o mesmo seja feito em favor de árvores, todavia, em casos de luta por tutela, nos parece que o animal foi tratado de uma forma semelhante o qual são tratados os humanos e sabemos que outros titulares de direitos penais, como árvores, não possuem o mesmo tratamento. A igualdade estar em ter observado ali a liberdade do “sujeito” em questão, neste caso, o animal foi pensando não apenas como propriedade, mas, como digno de direitos positivos.

<sup>104</sup> Para saber mais, sugerimos ver como exemplifica e justifica JÚNIOR LEAL, in: FENSTERSEIFER,(orgs). 2008. p 291. Neste artigo, nos limitaremos a citar de maneira geral esta prática jurídica e social.

Digno de direitos positivos, pois, foi analisado quem teria maiores condições de proporcionar um ambiente próprio que o animal pudesse usufruir melhor suas capacidades de maneira livre, e não apenas como não interferência como é o caso de direitos negativos. Ora, isto não parece espantoso para os participantes do sistema jurídico brasileiro, há precedentes deste raciocínio, o que nos leva a crer que o sistema caminha para a incorporação de direitos efetivos aos animais, pelo menos, não parece algo tão absurdo com a prática judicial, ainda que, a mesma prática, aponte uma esquizofrenia em negar e considerar os animais como sujeitos.

Além disso, quando o caso sobre a guarda de um animal é discutido, o que está em jogo é o melhor para ele, e analisado sobre quem tem maiores condições de cuidar do animal, ou seja, é considerado um ser com dignidade, o qual merece respeito e cuidado; Iguamente como o que acontece na luta por tutela de crianças humanas. Levando isso em consideração, acreditamos que os limites entre os animais e as crianças são muito próximos, o que não acontece entre os outros objetos titulares de direito penal, como é o caso das árvores. Assim, se não for a diferença entre a espécie<sup>105</sup>, parece não haver problemas em colocarmos crianças e adultos incapazes de escolha no mesmo grau de direitos que os animais podem possuir.

---

<sup>105</sup> O especismo é um tipo de preconceito, assim como o racismo, mas, é o preconceito entre espécies, tanto no caso de prevalecer à espécie humana, ou quando exaltamos alguma espécie animal em especial. Para não sermos especistas é preciso tratar todos os animais humanos e não humanos da mesma maneira, respeitando suas particularidades. Um sistema jurídico não especista respeita a liberdade prática de todos os animais e para isso não pode atribuir aos animais o status de “coisa” e “propriedade”. Para mais, ver: FELIPE, 2007, p 187-192.

## Gary Francione e os direitos animais

Bentham foi o primeiro filósofo moral crítico sobre os animais. Explanou o princípio de igual consideração (tratar os iguais com igualdade). Esse princípio é moral, mas, isso não quer dizer que, possa não ser legal, ao contrário, para ele, os juristas devem levar o sentido deste princípio a sério é inserir os animais no âmbito de direitos legais efetivos. Segundo ele, os juristas não fizeram isto até o momento, pois, não levaram em consideração os interesses dos animais não-humanos (BENTHAM, 1996, p. 282). Bentham foi ponto de partida para o estudo de Francione, que o critica por ainda ter dado status de “coisa” aos animais.

Neste artigo não pretendemos fazer um longo cotejo entre Bentham e Francione. Todavia, na passagem que segue, Bentham diz que os animais não são “coisas”, mas, ainda assim propriedade humana, ele defendeu claramente que os animais não são propriedade, pois se movem, e por isso, sofrem. Podemos concluir: Já que para o utilitarista a questão moral é a medida do prazer e a dor, e que, para agir moralmente devemos aumentar a possibilidade de prazer e diminuir o sofrimento de todos. Assim, consideramos moralmente aqueles que sofrem, e incluir os animais.

A seguir, o excerto célebre de Bentham que o coloca na posição de “o primeiro filósofo em considerar moralmente os animais”. Veja:

(...) houve um tempo – lamento dizer, que em muitos lugares ele ainda não é passado – em que a maior parte da espécie, sob a denominação de escravos, tem sido tratada pela lei exatamente nas mesmas condições que, na Inglaterra, por exemplo, as raças inferiores de animais ainda são tratadas. Pode vir o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos dos quais jamais poderiam ter-lhe sido negados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que a escuridão da pele não é razão para que um ser humano deva ser irremediavelmente abandonado aos caprichos de um atormentador. Pode vir um dia ser reconhecido que o núme-

ro de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do osso sacro são razões igualmente insuficientes para abandonar um ser sensível ao mesmo destino. O que mais deveria traçar a linha intransponível? A faculdade da razão, ou, talvez, a capacidade do discurso? Mas, um cavalo adulto ou um cão, é, além da comparação, mais racional, assim como um animal mais conversável (*conversable*), do que um bebê de um dia, de uma semana, ou até mesmo de um mês. Mas, supondo, porém, que as coisas fossem de outro modo, O que importaria? A questão não é se eles são capazes de raciocinar? Nem são capazes de falar? Mas, eles são capazes de sofrer? (tradução nossa, BENTHAM, 1996, p. 282).

Animais não são “coisas” e ao serem possuidores de direitos penais, não possuem status de sujeitos de direitos efetivos (pois, não participam da correlação de direitos e deveres), os possuidores deste tipo de direitos são protegidos por ser parte da fauna e flora, ou seja, propriedade da união. Ao ganhar direitos civis, os animais são vistos como sujeitos, e é a única maneira de não dar-lhes o status de propriedade. Ao defender a saída dos animais do âmbito apenas do direito penal, a teoria moral de Bentham estaria de acordo com a teoria legal que reconhece os animais não como coisas, o que estamos propondo. Todavia, para Francione, o erro de Bentham fora não reconhecer a personalidade jurídica aos animais e não hes atribuí direito, assim, foi ele o precursor de uma teoria bem-estarista, como fundamentação das teorias anti-crueldade que mais regulamentam a exploração do que liberta os animais.

Francione diz que foi ele próprio quem mais levou a sério o princípio de Bentham e assim, torna-se radical ao deixar de vê-los como apenas dignos de consideração moral, mas também pessoas jurídicas. Como mostra o excerto a seguir:

A posição que eu estou propondo neste livro é radical, no sentido de que ela nos forçaria a parar de usar os animais de muitas maneiras que hoje achamos absolutamente normais. Num outro sentido, entretanto, meu argumento é bem conservador, pois parte de um princípio moral que já dizemos

aceitar – que é errado impor sofrimento desnecessário aos animais. Se o interesse dos animais em não sofrer é, de verdade, um interesse moralmente significativo, e se os animais não são meras coisas moralmente indistinguíveis de objetos inanimados, então, *devemos* interpretar a proibição do sofrimento animal desnecessário de um modo semelhante àquele como interpretamos a proibição do sofrimento humano desnecessário. Em ambos os casos, o sofrimento não pode ser justificado por facilitar o divertimento, a conveniência ou o prazer alheio. Os humanos e os animais devem ser protegidos, em qualquer circunstância, contra o sofrimento resultante de seu uso como propriedade ou recurso alheio (FRANCIONE, 2013, p33).

Para que o indivíduo seja sujeito de direito é preciso conferir a ele direitos negativos e positivos. Contudo, as leis penais, leis anticrueldade, são apenas leis que estabelecem direitos negativos e assim, não trazem nenhum benefício substancial ao animal. Além disso, leis atuais que protegem os animais deixam claro o uso animal como instrumento. Afirmar Felipe:

As leis anticrueldade, que se tem estabelecido desde meados do século XIX, até o presente momento, nos países que garantem proteção aos animais, na verdade protegem aqueles interesses, não os dos animais. Os bem-estaristas convencionais defendem nada mais do que a implementação dos serviços de nutrição, limpeza e segurança para os animais prisioneiros do sistema experimental. Eles não tocam na verdadeira questão, crítica Francione, qual seja a de legitimidade moral de se continuar a usar animais em experimentos (Felipe, 2007, p. 261).

Francione critica a forma instrumental em que os animais são tratados, por isso, diz que animais não possuem direitos nestes casos, nem mesmo os direitos de proteção podem ser chamados de direitos, pois, não há diferença alguma para o caso de leis que protegem florestas tropicais, uma montanha ou um rio (FRANCIONE, 2013, p. 297). Os animais, no sistema atual são propriedades, pois só possuem pro-

teção penal, e sua proteção penal é advinda do Estado pelo reconhecimento patrimonial, assim, os animais são propriedades e possuem o mesmo status jurídico de uma planta ou de um patrimônio cultural.

Bentham foi importante para a luta em busca dos interesses animais, pois, ressaltou que a questão é quando o indivíduo em questão sofre ou não. Todavia, ao não defender direitos efetivos sua teoria transformou-se nas teorias bem-estaristas e do princípio do tratamento humanitário, ou seja, estas que geram as leis anticrueldades. Contudo, tais leis não defende substancialmente nenhum animal, pois ainda dá aos humanos os poderes de manipulá-los. Sobre as leis bem-estaristas Francione diz:

(...)O *princípio de tratamento humanitário*, que tem sido uma parte arraigada e incontroversa da nossa cultura desde o século XIX. O princípio de tratamento humanitário sustenta que podemos preferir os interesses dos humanos aos interesses dos animais, mas que podemos fazer isso apenas quando for necessário, e que, portanto, não devemos infligir sofrimento desnecessário aos animais. O princípio do tratamento humanitário é não somente uma norma moral, mas também uma norma legal: *as leis do bem-estar animal* professam que estamos proibidos de infligir sofrimento desnecessário aos animais. Além disso, nossa razão para proibir o sofrimento animal desnecessário assenta-se não apenas no fato de que infligir tal sofrimento nos fará agir com menos bondade com outros humanos, mas no de que acreditamos que isso seja um mal para os outros animais (FRANCIONE, 2013, p27-28).

Francione acentua que as leis anticrueldade têm como objetivo, em todos os casos, algo para os humanos e não com a finalidade do próprio bem animal<sup>106</sup>. É o caso, por exemplo, das leis que regulamentam a pesquisa científica (na Constituição brasileira de 88, no art 32). Na pesquisa, a finalidade é a

<sup>106</sup> No início do artigo mostramos a mesma argumentação defendida por Medeiros ao comentar o art 225 da Constituição Federal de 88 do Brasil.



produção do conhecimento e não o bem-estar animal, ou seus direitos de não servirem como experimentos. Por causa da motivação econômica, do interesse dos pesquisadores e entre outros interesses que são considerados antes do sofrimento animal, não há leis que, de fato sejam abolicionistas, isto é, que garantem, sem exceções e barganhas, a proteção de todos os animais.

Ao invés do legislador salvaguardar a vida animal, as produções de leis são feitas para garantir os desejos da comunidade científica. Com isso, não é possível produzir leis que, realmente, protejam os animais, no lugar dos desejos científicos. Assim, mostra a citação que segue, Felipe afirma:

Dado que à comunidade científica se reserva a prerrogativas de ditar o que são, ou não, “necessidades” humanas, o que são, ou não, “benefícios” humanos, e o que são, ou não, “sofrimentos necessários” infligindo aos animais, e, além disso, dado que tais conceitos são definidos intuitivamente, os animais encontram-se absolutamente vulneráveis a todos os atos de violência que lhes são infligidos entre quatro paredes, em gaiolas nas quais ficam confinados a partir do momento e que são entregues aos experimentadores. Normas universais a restrição absoluta do uso de animais em laboratório para certos fins, ainda não foram estabelecidas (Felipe, 2007, p. 263).

Conhecendo os textos filosóficos de Francione e a realidade social brasileira, a que estamos usando como exemplo, Felipe nos conduz a concluir que as melhores leis que visam o bem-estar animal, na verdade, são feitas para garantir os direitos de humanos e que não há mudanças significativas na garantia que os animais possuíam no século XX. Isto trás um tom pessimista, mas, sobretudo, uma evidência séria: É preciso mudar as relações que permitem esta esquizofrenia, quando as leis que pretendem ser garantista ao bem-estar são mais uma forma de regulamentar a exploração. Felipe arremata ao explicar Francione:

Conclui-se, das observações feitas por Francione, que mesmo a melhor lei de proteção do bem-estar animal visa proteger a propriedade dos cientistas e laboratórios, não a vida, a integridade e o bem-estar do animal. A eficiência ressalta o autor, é o único aspecto da experimentação animal levado em conta até hoje na legislação de proteção do bem-estar animal. Mesmo as leis feitas no final do século XX não se distinguem, nesse aspecto, das que as antecederam no século XIX, na Inglaterra e nos Estados Unidos da América do Norte (Felipe, 2007, p. 265).

A esquizofrenia moral é a melhor maneira de explicar a situação jurídica dos animais atualmente, segundo Francione. Isto é, reconhecemos que os animais sofrem, por isso que, geramos um princípio de tratamento que pense em eu bem-estar, mas, de maneira muito contraditória e inconsistente, eles são ainda propriedade, e, portanto, seus interesses não são realmente considerados. Chamamos a atenção para o problema que iniciamos este artigo, seja ele: animais não são pessoas jurídicas, eles pertencem ao direito penal, e está sob guarda do Ministério Público, pois, é parte da propriedade nacional. Francione denuncia isto, como, o principal problema. Animais precisam ter direito e não pertencer a alguém.

Como mostrou o excerto acima, o tratamento “humanitário” aos animais, é, em maioria das vezes, fundamentado para que, nós humanos, não sofrermos com a crueldade e não pelo sofrimento do animal. De maneira geral, o tratamento humanitário resume em: manipular os animais de maneira indolor em seu abate (por exemplo), ou que até o abate, tenha o mínimo de condições para “viver bem”<sup>107</sup>. Esta é uma medida bem-estarista, pois, ainda coloca o animal como proprie-

<sup>107</sup> “Viver bem” para o animal não caminha junto com espaços disponíveis para o desenvolvimento econômico do agronegócio. Por isso, soa irônica a preocupação pelo bem-estar animal dentro de um abatedouro. Para isso, o “bem-estar” animal hoje é visto, como Francione mostra, como uma teoria que visa regulamentar a exploração animal e não diminuir o sofrimento.

dade, pois, seu fim é o abate. De tal forma, o status jurídico atual é inconsistente, ao mesmo tempo em que entendemos que os animais sofrem e precisam ser protegidos sob a lei penal, mas é propriedade. Como vemos na citação:

A razão da profunda inconsistência entre o que dizemos sobre os animais e como realmente os tratamos é o status, ou condição, dos animais como nossa *propriedade*. Os animais são mercadorias que possuímos e cujo valor é aquele que nós, como proprietários, escolhemos lhes dar. A condição de propriedade dos animais torna completamente sem sentido qualquer equilíbrio que, supostamente, se requeira sob o princípio do tratamento humanitário ou as leis do bem-estar animal, porque o que estamos realmente pesando são os interesses dos proprietários contra os interesses da sua propriedade animal. Não é preciso muito conhecimento sobre leis referentes à propriedade ou sobre economia para reconhecer que, nesse equilibrar, a balança raramente, ou nunca, pesará a favor dos animais (FRANCIONE, 2013, p. 27).

Para que esta inconsistência seja desfeita e o bem-estar animal seja realmente oferecido é preciso pensar em termos de direitos animais. Possuir um direito não é, apenas, ter garantias dentro do direito penal. Ou seja, é preciso deixar de ser propriedade e ser um real garantidor de benefícios, reconhecido como pessoa legal e poder ser representado. Todavia, é importante salientar que, quando falamos de direitos animais, não estamos nos referindo aos mesmos direitos que adultos humanos, e sim, aos mesmos direitos de benefício que crianças e humanos incapazes de escolha possuem.

Ao levarmos os interesses dos animais a sério, temos que reconhecer que os animais possuem direitos, afirma Francione. Pois, de fato, seu interesse é protegido quando é pensado em proteger todo e qualquer um que sofre sob qualquer circunstância como resultada de ser usado exclusivamente como recurso alheio. “Fazemos isso com os humanos, e embora toleramos algum tipo de exploração não deixamos que sejam tratados como propriedade. Esta garantia é feita através

de um direito jurídico” (FRANCIONE, 2013, p. 29) Assim, devemos aplicar aos animais o direito básico de não ser propriedade. O que os animais precisam para não cometer a inconsistência e crueldade oferecida pelas leis atuais é dar-lhes os mesmos status de possuidores de direitos básicos. Francione afirma no excerto:

Há uma grande confusão no discurso público sobre o status moral dos animais. Essa confusão provém de duas fontes. Primeiro algumas pessoas pensam que a posição dos direitos animais defende que se atribuam a eles os mesmos direitos desfrutados pelos seres humanos. Essa é uma forma errada de entender a posição dos direitos animais. Não estou argumentando que nosso reconhecimento do status moral dos animais signifique que tenhamos o compromisso de tratar os animais e os humanos igualmente para todos os propósitos, ou que devamos dar aos animais o direito ao voto, ou o direito a ter propriedade, ou o direito à educação. Minha posição é simples: somos obrigados a estender aos animais apenas um direito- o direito de não serem tratados como propriedade dos humanos (FRANCIONE, 2013, p35).

O conceito de direitos que precisa ser salientado aqui não é como mostramos em Bentham no início do artigo, o poder de “contratação”, o que faz um adulto capaz e escolha, mas, nas palavras de Francione: “um direito é um determinado modo de proteger interesses. Dizer que um interesse está protegido por um direito é dizer que o interesse está protegido de ser ignorado ou violado simplesmente porque isso beneficiará outra pessoa”. Como argumenta Francione, direito básico significa que:

O direito de não ser tratado como propriedade alheia *é básico*, pois, é diferente de qualquer outro direito que poderíamos ter porque é a fundação para esses outros direitos; é uma precondição para a posse de interesses moralmente significativos. Se não reconhecermos que um humano tem o direito de não ser tratado exclusivamente como um meio para os fins de outro, então qualquer outro direito que possamos lhes dar, como o direito à liberdade de expressão, ou à liberdade,

ou ao voto, ou a ter propriedade, fica completamente sem sentido (FRANCIONE, 2013, p. 31).

Francione é um abolicionista imediatista, que não aceita “medidas provisórias”, isto é, não compreende as leis bem-estaristas como um passo para a abolição animal. Para ele, as leis anticrueldade são, na verdade, um meio para regulamentar a exploração. Para um abolicionismo imediato, o fim da esquizofrenia moral é necessária, assim, os animais humanos e não-humanos devem ser tratados da mesma maneira como aqueles que querem evitar a dor e aumentar seus prazeres<sup>108</sup>, todavia, isto só pode ser feito se os animais obtiverem, de fato, um direito, e passar para o status de pessoa jurídica, ao passo que, de maneira semelhante aos humanos, não ser tratado como propriedade.

### **Breve crítica ao abolicionismo de Francione**

Francione inclui o princípio da igual consideração como norte para o sistema jurídico, como faz Bentham. E, o norte-americano busca no direito já formado por suas regras e benefícios aos humanos a inclusão dos animais. Consideramos que esta afirmação é mais importante, no momento, do que tentarmos compreender a passagem que Francione faz do ser para o dever ser. Assim, arriscamos dizer que, ele é um filósofo positivista, da mesma maneira que Bentham foi. Inclusive, ambos deram uma carga enorme para seus estudos ao direito e sua eficiência social. A crítica que segue, mostra como essa força do direito precisa ser guiada junto de direitos políticos.

Qual a diferença entre ter direitos civis e penais? Que vantagens teriam os animais se o sistema jurídico os reconhecesse como sujeitos de direitos civis? Segundo Hart, direito efetivo só possui quem é titular de direitos civis. Assim, os

<sup>108</sup> Neste resumo, fica claro a motivação da filosofia moral de Bentham para Francione.

animais tendo direitos civis teriam também direitos básicos, como mostra Francione, os quais seriam garantidos não apenas por meio de defesa do ministério público. Entretanto, Francione se limita em falar de um direito básico (o direito de não ser propriedade) enquanto deixa de explanar mais vantagens que “pessoas jurídicas” possuem com o sistema e que os animais, poderiam ter. Por exemplo: Caso os animais fossem pessoas, seu tutor poderá lutar em defesa de seus direitos, assim como participar de relações jurídicas e receber mais vantagens como receber saúde e educação e ter seus direitos discutidos assiduamente ao possuir um estatuto. Assim como há o estatuto da criança e do adolescente e o conselho tutelar para os menores, para que isso haja é preciso considera-los sujeitos efetivos de direitos.

Ao serem possuidores de direitos (para além do direito de não ser propriedade) os animais podem obter benefícios de políticas públicas a favor não só de sua proteção, como políticas capazes de criar espaços para o desenvolvimento pleno da capacidade particular de cada tipo ou espécie animal, assim como humana<sup>109</sup>.

Esta virada abolicionista é necessária. Em favor dos animais é preciso sanar a contradição jurídica entre o que pensamos e está redigido na Constituição e o que fazemos como mostrou Francione. Mas, não é suficiente, é necessário pensarmos nos espaços em que os animais vivem, com quem convivem, como medir estas relações entre humanos e não-humanas. Assim, a virada abolicionista precisa ser jurídica e política, para pensarmos em criarmos políticas públicas que visem manter um espaço ideal para a liberdade de cada espécie poder ser exercida.

---

<sup>109</sup> O livro “zoopolis” propõe pensarmos os animais como cidadãos e garantidores de direitos positivos, esta breve crítica foi inspirada nesta obra. Sugerimos ver em: DONALDSON, KYMLICKA, 2011, p 77-100.

## Referências

BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. J. H. Burns and H. L. Hart (Ed.). Oxford University Press, NY, 1996.

DONALDSON, Sue; KYMLICKA, Will. *Zoopolis: a political theory of Animal Rights*. New York: Oxford University Press, 2011.

FELIPE, Sônia, *Ética e Experimentação Animal: fundamentos abolicionistas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.

FRANCIONE, Gary. *Introdução aos direitos animais: seu filho ou cachorro?* Trad: Regina Rheda. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

HART, H. L. A. *Essays on Bentham. Jurisprudence and political theory*. Oxford: Clarendon Press, 1982

HART, H. L. A. *Are There Any Natural Rights?* In: *The Philosophical Review*. Vol. 64, N° 2, 1975. pp. 175-191.

JÚNIOR LEAL, Cândido Alfredo Silva in: FENSTERSEIFER, Tiago. MEDEIROS, Fernanda. MOLINARO, Carlos. SARLET, Ingo (orgs). *A dignidade da vida e os direitos fundamentais para além dos humanos: uma discussão necessária*. Belo Horizonte: Fórum, 2008. p 291-330.

MEDEIROS, Fernanda Luiza Fontoura de. *Direitos animais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013.

TRINDADE, Gabriel Garmendia. *Animais como Pessoas: a abordagem abolicionista de Gary Francione*. 2013. 219 f. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Santa Maria-UFSM, 2013.

SILVEIRA, A. da Silva in: FENSTERSEIFER, Tiago. MEDEIROS, Fernanda. MOLINARO, Carlos. SARLET, Ingo (orgs). *A dignidade da vida e os direitos fundamentais para além dos humanos: uma discussão necessária*. Belo Horizonte: Fórum, 2008. p 231-258.

<http://cepea.esalq.usp.br/pib/> acessado dia 26/02/2015, 18:00h.

# ALEXY E A QUESTÃO DO ARGUMENTO DO RELATIVISMO

**Cinthia Berwanger Pereira**  
UFSC - Brasil

## 1. Cognitivismo e não-cognitivismo em ética

A primeira grande divisão das correntes metaéticas é entre o cognitivismo e o não-cognitivismo em ética. O cognitivismo afirma a possibilidade de se conhecer a verdade no campo da ética, assim sendo, o cognitivismo defende a possibilidade de se afirmar serem verdadeiras ou falsas proposições referentes à moral. A razão, no cognitivismo, desempenha um papel fundamental de guia no julgamento do que é correto ou incorreto moralmente. Habermas é um importante representante do cognitivismo. O não-cognitivismo (também conhecido como anti-realismo), ao contrário do cognitivismo, afirma não ser possível conhecer a verdade no campo da ética e que, portanto, não seria possível realizar afirmações no que se refere a moral. A razão no não-cognitivismo desempenha um papel meramente instrumental, não sendo capaz de nos dizer o que é correto ou incorreto moralmente. Kelsen é representante do não-cognitivismo.

Alexy considera que ser um positivista necessariamente implica em ser um não-cognitivista, pois, para Alexy um positivista separa o direito da moral. Alexy, então, alega que se há um valor moral que possa ser fundamentado, desta



maneira, o positivismo estaria refutado. Porém, Hart, em seu famoso artigo de 1955, alega que ser um cognitivista em ética não implica ser um positivista ou não-positivista no direito. As consequências destas duas alegações, de Alexy e Hart, e suas implicações, são o tema deste projeto.

Tendo introduzido o tema, daremos, então, sequência ao nosso trabalho apresentando a teoria de Alexy e seus argumentos.

## 2. Alexy e a refutação do positivismo

Em seu artigo *Law, Morality, and the Existence of Human Rights*, Alexy desenvolve um argumento a partir do argumento do relativismo. Alexy afirma que o argumento do relativismo desempenha um papel crucial na questão entre o positivismo e o não-positivismo. O argumento do relativismo trabalhado por Hans Kelsen, cita Alexy, sustenta que uma ligação entre direito e moral possui como pressuposto a existência de elementos morais absolutos, e estes elementos podem ser objetivos ou necessários, e este argumento sustenta ainda que, nenhum desses elementos morais, sejam eles absolutos, objetivos ou ainda necessários existe. A partir destas afirmativas, Alexy então desenvolve sua própria teoria na qual ele sustenta que elementos morais absolutos, objetivos ou necessários existem. Alexy alega que tais elementos morais existem para que os direitos humanos existam, e os direitos humanos só existem porque são justificáveis.

Para Kelsen, a teoria "de que um sistema social imoral não é direito pressupõe uma moral absoluta, ou seja, uma moral que seja válida em qualquer lugar e em todos do tempo"<sup>110</sup> (ALEXY, 2012, p. 1). Esta moral, segundo Alexy, deve ser dada "a priori". Ele afirma que não é possível um

<sup>110</sup>Trad. livre de: "The theses 'that an immoral social system is not law presupposes an absolute morality, that is to say, a morality that is valid everywhere and at all times.'" Retirado de: ALEXY, 2012, p. 1.

"elemento comum", como cita ele, um fato qualquer dado, não é o bastante para ser tido como base de uma ligação entre direito e moral. Kelsen alega que, mesmo se tal elemento existisse, o que ele próprio rejeita, este não criaria "o que tem que ser concebido como bom e mau, justo e injusto, em todas as circunstâncias"<sup>111</sup> (ALEXY, 2012, p. 1). Desta forma, segundo Kelsen, o positivismo está atrelado ao problema de haver evidências que comprovem se existem ou não elementos morais absolutos ou necessários, como prefere denominar Alexy.

O argumento de Alexy divide-se, então, em duas partes principais, primeiro ele trabalha a relação entre o problema do positivismo e o problema da existência e, em segundo, utilizando a teoria dos direitos humanos, apresentar a solução para o problema da existência.

Alexy inicia a defesa de sua teoria a partir da relação existente entre o problema do positivismo e o problema de existência e, por haver uma série de teorias diferentes acerca da relação estabelecida entre moral e direito, alguns esclarecimentos com relação ao conceito de positivismo e não-positivismo se fazem necessários.

## **Duas formas de positivismo**

O positivismo exclusivo (defendido por Kelsen) e o positivismo inclusivo (defendido por Hart) são duas significativas divisões do positivismo que estão relacionadas ao debate entre direito e moral. Como principal defensor do positivismo exclusivo temos Raz, que afirma que a moral é, necessariamente, excluída do conceito de direito (RAZ, 2009, p. 47). O positivismo exclusivo expressa o oposto do que expressa o não-positivismo, onde temos que a moral é, necessariamente,

---

<sup>111</sup> "what has to be conceived as good and bad, just and unjust under all circumstances."

incluída no conceito de direito. O positivismo inclusivo tem como uns de seus principais defensores Coleman e Hart (considerado por muitos como positivista inclusivo), e afirma que a moral não é nem necessariamente excluída e nem necessariamente incluída, ou seja, rejeita tanto o positivismo exclusivo quanto o não-positivismo. Coleman afirma que a exclusão ou inclusão da moral no positivismo inclusivo ocorre de acordo com o que é convencional (ALEXY, 2012, p. 4).

Estas três posições encontram-se em uma posição de oposição as outras. Cada uma das três exclui as demais sem que isso decorra da negação de qualquer uma das outras.

### Três formas de não-positivismo

O não-positivismo apresenta dentro dele próprio diferenças tão significativas quanto as diferenças apresentadas dentro do próprio positivismo. Todas estas vertentes de positivismo e não-positivismo são fundamentais no debate acerca da natureza jurídica. Ao se tratar do argumento do relativismo defendido por Kelsen, as diferenças dentro do não-positivismo são ainda mais relevantes. Alexy considera que:

As diferenças dentro do não-positivismo que são relevantes aqui derivam dos diferentes efeitos sobre a validade jurídica que podem ser atribuídos a defeitos morais. O não-positivismo pode determinar o efeito sobre a validade jurídica que decorre de defeitos morais ou deméritos de três maneiras diferentes. Pode ser o caso que a validade jurídica se perde em todos os casos, ou pode ser o caso que a validade jurídica se perde em alguns casos e em outros não, ou, finalmente, pode ser o caso que a validade jurídica de nenhuma maneira é afetada.<sup>112</sup> (ALEXY, 2012, p. 5).

<sup>112</sup>“The differences within non-positivism that are relevant here stem from the different effects on legal validity that can be attributed to moral defects. Non-positivism can determine the effect on legal validity that

O primeiro caso é a versão considerada a mais radical do não-positivismo. Esta versão denominada de não-positivismo exclusivo determina que devem ser considerados todos os defeitos morais, todas as injustiças e os lucros de validade jurídicas. O conceito clássico que caracteriza esta versão é uma declaração de Agostinho a qual afirma o seguinte: "o direito não é apenas o que me parece ser um direito"<sup>113</sup> (ALEXY, 2012, p. 5). Como afirma Alexy, o não-positivismo exclusivo defende a ideia que toda falha moral é tida como excludente dos fatos sociais a partir das fontes de validade jurídica.

Contudo, Alexy afirma que esta versão do não-positivismo, o não-positivismo exclusivo, não será defendido por ele aqui, pois, este tipo de não-positivismo dá pouquíssimo peso à dimensão factual do direito. Ainda, por se tratar do tipo mais forte de não-positivismo, Alexy acredita que isso proporciona uma maior vulnerabilidade à tese. A presente natureza controversa de diversas questões morais faz com que o ataque de Kelsen contra o não-positivismo torne-se um ataque bem sucedido ao não-positivismo exclusivo. Porém, Alexy faz uma ressalva ao ataque de Kelsen. Para Alexy, o ataque de Kelsen ao não-positivismo resultou como um ataque bem sucedido apenas no que se refere ao não-positivismo exclusivo, no entanto, Alexy acrescenta, refutar o não-positivismo exclusivo não é, de maneira nenhuma, refutar o não-positivismo, pois, existem formas de não-positivismo que suportam o argumento do relativismo.

O não-positivismo super-inclusivo é considerado a contrapartida radical do não-positivismo exclusivo. O não-positivismo super-inclusivo afirma que os defeitos morais de

---

stems from moral defects or demerits in three different ways. It might be the case that legal validity is lost in all cases, or it might be the case that legal validity is lost in some cases and not in others, or, finally, it might be the case that legal validity is affected in no way at all."

<sup>113</sup>"[...] a law that is not just would not seem to me to be a law."

maneira alguma afetam a validade jurídica. Essa característica faz com que haja, à primeira vista, uma semelhança com o positivismo, porém, esta "semelhança" torna-se equivocada ao notar-se que existem dois tipos de conexão entre direito e moral: uma conexão de classificação e uma conexão de qualificação (ALEXY, 2002, p. 26). Ambos os tipos de conexão diferenciam-se um do outro através das consequências dos defeitos morais. A consequência dos defeitos morais em uma conexão de classificação é a perda da validade jurídica ou do caráter legal. Já a consequência dos defeitos morais em uma conexão de qualificação não traz como resultado a ruína da validade jurídica ou do caráter legal. Alexy afirma:

A combinação do postulado de Kant da "submissão (in)condicional" (Kant, 1996, p. 506) para o direito positivo com a ideia de submissão necessária do direito positivo ao direito não-positivo pode ser lida como uma versão do não-positivismo super-inclusivo (ver: Alexy, 2008a, p. 288-9, 2010, p. 174). O mesmo se aplica à tese de Aquino que um direito tirânico é direito, mas "não direito naturalmente", ou como John Finnis refere "não direito no sentido focal do termo 'direito'" (Finnis, 1980, p. 364).<sup>114</sup> (ALEXY, 2012, p. 6).

O não-positivismo exclusivo foi descartado pelo fato de não dar peso suficiente à dimensão factual ou real do direito. Não dando peso suficiente à dimensão factual ou real do direito, o não-positivismo exclusivo não dá peso suficiente ao princípio da segurança jurídica. Isso se deve ao fato de o não-positivismo exclusivo afirmar que os defeitos morais enfraquecem a validade jurídica em todos os casos.

---

<sup>114</sup> "Kant's combination of the postulate of "[u]nconditional submission" (Kant 1996, 506) to the positive law with the idea of a necessary subjugation of the positive law to non-positive law can be read as a version of super-inclusive non-positivism (see Alexy 2008a, 288–9;2010, 174). The same applies to the thesis of Aquinas that a tyrannical law is law but "not law simpliciter" or, as John Finnis puts it, "not law in the focal sense of the term 'law'" (Finnis 1980, 364).

Vistos os fatores os quais levaram o não-positivismo exclusivo a ser descartado, agora, então, veremos os motivos pelos quais o não-positivismo super-inclusivo também foi indeferido. O não-positivismo super-inclusivo defende que a validade jurídica não é afetada pelos defeitos morais, isso faz com que este tipo de positivismo não dê peso suficiente à dimensão ideal do direito, ou seja, ao princípio da justiça.

Alexy defende que há apenas um tipo de não positivismo que possui um equilíbrio onde tanto a dimensão real quanto a dimensão ideal recebem peso adequado, este é o não-positivismo inclusivo. O não-positivismo inclusivo dá um peso adequado tanto para o princípio da segurança jurídica quanto para o princípio da justiça (Alexy, 2010, p. 6). O não-positivismo inclusivo considera que não é sempre que os defeitos morais afetam a validade jurídica, mas também consideram que igualmente não é nunca que não o fazem. Tendo em vista a fórmula de Radbruch, Alexy declara: "o não-positivismo inclusivo sustenta que os defeitos morais minam a validade jurídica se e somente se o limiar de extrema injustiça é transgredido. Injustiça abaixo desse liminar está incluída no conceito de direito como direito defeituoso, mas válido."<sup>115</sup> (ALEXY, 2012, p. 6).

## **O não-positivismo inclusivo e o problema da existência**

De acordo com o autor, o argumento do relativismo é um grande desafio para o não-positivismo inclusivo, o único tipo de não-positivismo defensável. Se não existissem elementos morais necessários, como, os direitos humanos e os princípios universais de justiça, não existissem, então, Alexy afir-

---

<sup>115</sup> “[...] inclusive non-positivism maintains that moral defects undermine legal validity if and only if the threshold of extreme injustice is transgressed. Injustice below this threshold is included in the concept of law as defective but valid law.”

ma, o não-positivismo entraria em colapso por seu próprio peso, pois, não existindo estes elementos morais necessários, então, não se poderia dizer que extrema injustiça existe. A existência pressupõe uma objetividade e, elementos morais são objetivos apenas se forem necessários. Alexy faz uma declaração acerca dos elementos morais e sobre a implicação da não existência da extrema injustiça:

Se nenhuma extrema injustiça existisse, a fórmula de Radbruch não seria nada mais do que um empoderamento para aqueles que decidem sobre a validade do direito para declará-lo, quando de sua escolha, emitido devidamente e normas socialmente eficientes, para serem válidas, não corresponderiam a ideias morais, preferências ou ideologias, factualmente realizadas. A fórmula de Radbruch não só perderia o seu sentido, ainda pior, ela passaria a ser subjetiva e com poder em volta sob uma máscara de objetividade e racionalidade.<sup>116</sup> (ALEXY, 2012, p. 7).

A tese que afirma a existência de elementos morais necessários é denominada "tese da existência". A verdade do não-positivismo depende diretamente da verdade da tese da existência.

Podemos afirmar, segundo Alexy, que a veracidade da tese da existência é uma condição necessária para o não-positivismo e esta, implica a proposição de que a negação da tese da existência é uma condição suficiente para afirmar a verdade do positivismo.

De acordo com o que foi visto, comprovando-se que a tese da existência é falsa, o não-positivismo também não é verdadeiro, o que faz com que prevaleça o positivismo e, en-

---

<sup>116</sup> "If there existed no extreme injustice, the Radbruch formula would be nothing more than an empowerment to those who decide on the validity of law to declare, should they choose, duly issued and socially efficient norms that do not correspond to their factually held moral ideas, preferences, or ideologies to be invalid. The Radbruch formula would not only lose its sense. Still worse, it would turn out to be subjectivity and power shrouded under a mask of objectivity and rationality."

tão, neste caso, o argumento de Kelsen se confirma. Porém, se a tese da existência for considerada verdadeira, não é o caso de concluir que o não-positivismo prevalece. Isso ocorre pelo fato de a verdade da tese da existência ser uma condição necessária, não uma condição suficiente para que se comprove a verdade do não-positivismo. Portanto, tem-se que o problema da existência é um dos principais problemas do não-positivismo, haja vista, que a verdade da tese da existência é uma condição necessária para a verdade do não-positivismo, porém, suficiente, apenas, para a possibilidade do não-positivismo.

## **Direitos humanos como elementos morais**

A principal discussão no positivismo pode ser resumidamente colocada como a discussão sobre se os elementos morais devem ou não ser incluídos no conceito de direito, e se elementos morais são necessariamente relacionados com a natureza do direito. Surge, então, o questionamento: por que estes elementos morais devem contar como direitos humanos<sup>117</sup>. Uma importante razão para tal está relacionada a outro

---

<sup>117</sup> No que se refere ao estabelecimento da existência de direitos humanos Alexy atém-se a apenas citar as obras nas quais já tratou este assunto, pois, recriar seus argumentos levaria muito tempo, tempo este gasto desnecessariamente, o que não comporta este trabalho. Para tanto, o autor escreve o seguinte: "In discussing the argument from relativism in *The Argument from Injustice*, I confined myself to the claim that a proposition such as: The physical and material destruction of a minority of the population on grounds of race is injustice in the extreme. (Alexy 2002, 54) is rationally justifiable. I did not, however, justify this claim to justifiability. Instead of a justification I referred—apart from discourse theory as taken up in *A Theory of Legal Argumentation* (Alexy 1989a, 33–208)—to an article in which I attempted, for the first time, to offer a justification of human rights (Alexy 1989b, 167–83). This is something I developed further in the following years, especially in the articles "Discourse Theory and Human Rights" (Alexy 1996, 209–35) and "Menschenrechte ohne Metaphysik?" (Alexy 2004, 15–



importante elemento moral que possui uma relação com os direitos humanos a "noção de justiça". Direitos humanos e a "noção de justiça" possuem uma relação que pode ser apresentada como: toda violação dos direitos humanos é injusta, porém, nem toda injustiça é uma violação de direitos humanos. Alexy declara: "Se isso for verdade, os direitos humanos representam o núcleo da justiça, ao passo que a justiça compreende mais que direitos humanos. Alexy chama Isso de "tese central" (ALEXY, 2012, p. 9).

Há uma tese diferente da tese central que afirma que a justiça e os direitos humanos são coextensivos. A dinâmica desta coextensividade se dá de maneira que toda violação dos direitos humanos é considerada injusta, e toda injustiça é considerada uma violação dos direitos humanos. Esta tese é chamada de "tese da equivalência". Considerando o que foi proposto ser trabalhado aqui, não é relevante saber qual tese, a tese central ou a tese da equivalência, é verdadeira. Seguindo a dinâmica descrita acima, temos que, na violação de direitos humanos há simultaneamente uma violação à justiça e, desta forma, escreve Alexy (ALEXY, 2012, p. 9), a existência de direitos humanos implica a existência de princípios de justiça. Desta maneira, existindo direitos humanos, tanto eles quanto a justiça constituem os "elementos morais". É importante ressaltar que, para Alexy, não apenas os direitos humanos e a justiça constituem o que podemos considerar de "domínio" do que denominamos ser a moral. Acrescenta-se a isso um terceiro elemento o qual o autor se refere como "as concepções individuais e coletivas de bem". Os direitos humanos são normas que possuem prioridade frente a todas as outras normas. E, se são justificáveis os direitos humanos, sua reivindicação por prioridade frente às demais normas morais também

24). In what follows I consider whether arguments along these lines suffice to establish the existence of human rights and whether the existence of human rights, established in this way, serves to refute the argument from relativism." (ALEXY, 2012, p. 8-9).

é, então, justificável. Desta forma, Alexy afirma que a "identidade como um elemento moral pode realmente influenciar a concepção de justiça (Alexy, 1999, p. 379), mas não pode restringir o papel dos direitos humanos e da justiça na discussão do argumento da relatividade." (ALEXY, 2012, p. 9-10).

## **A justificação dos direitos humanos**

Direitos humanos são conceituados por Alexy como: primeiramente, direitos morais, em segundo, direitos universais, em terceiro, direitos fundamentais, em quarto, direitos abstratos e, em quinto, possuem prioridade frente às demais normas. Existem diversas teorias sobre a justificação dos direitos humanos, assim como teorias sobre a justificação das normas morais de um modo geral, essas teorias são classificadas de diferentes maneiras. Geralmente as teorias são divididas em dois grupos, um grupo das teorias que negam a possibilidade de qualquer justificação dos direitos humanos, denominado de "ceticismo" e outro grupo que engloba as teorias que alegam algum tipo de justificação possível, denominado "não-ceticismo". O ceticismo possui origem no emotivismo, decisionismo, subjetivismo, relativismo, naturalismo ou desconstrutivismo. Já o não-ceticismo pode até incluir alguns elementos citados como pertencentes ao ceticismo (emotivismo, decisionismo, subjetivismo, relativismo, naturalismo ou desconstrutivismo), porém, como afirma Alexy, o não-ceticismo "insiste em que haja a possibilidade de dar razões aos direitos humanos, que reivindicam objetividade, correção ou verdade. O não-positivismo pressupõe que alguma versão do não-ceticismo pode ser justificada." (ALEXY, 2012, p. 10). Isto posto, Alexy realiza uma análise na qual ele tenta justificar os direitos humanos entre e dentre oito abordagens não-céticas. Estas abordagens compreendem primeiro, a abordagem religiosa, segundo, a

intuicionista, terceiro, a consensual, quarto, a biológica, quinto, a instrumental, sexto, a cultural, sétimo, a explicativa, e, em oitavo lugar, a existencial. Segundo o autor, as seis primeiras abordagens apresentam mais defeitos do que pontos fortes, portanto, Alexy dedica-se apenas à sétima e oitava abordagens, sobre os argumentos explicativo e existencial, os quais serão trabalhados a seguir.

## **O argumento explicativo de Alexy**

Alexy considera que a justificação dos direitos humanos consiste em explicar o que é necessariamente implícito na prática humana e, assim sendo, a justificação dos direitos humanos, então, é explicativa (ALEXY, 2012, p. 11). Este argumento explicativo trabalha tornando explícito o que é implícito na prática humana. Este tipo de argumento possui como principal referência a filosofia transcendental de Kant. O autor acrescenta que esta prática humana, citada acima, é a prática de afirmar, e este “afirmar” está perguntando e discutindo, e através desta dinâmica, a justificação acaba por apresentar um caráter teórico-discursivo.

Para Alexy, a prática discursiva pressupõe, necessariamente, "regras do discurso que expressam as idéias de liberdade e igualdade" (ALEXY, 1996, p. 213-6). Estas ideias de liberdade e igualdade formam o que podemos chamar de base dos direitos humanos.

O autor declara:

Reconhecer um outro indivíduo como livre e igual é reconhecê-lo como autônomo. Reconhecê-lo como autônomo é reconhecê-lo como uma pessoa. Reconhecê-lo como uma pessoa é atribuir-lhe dignidade. A atribuição de dignidade a alguém é reconhecer os seus direitos humanos.

Com isso, pode-se pensar que uma justificação dos direitos humanos fora alcançada.<sup>118</sup> (ALEXY, 2012, p. 11).

Desta maneira descrita acima, Alexy demonstra ser possível justificar os direitos humanos através do argumento explicativo, porém, esta justificação apresenta falhas, as quais serão apresentadas e trabalhadas a seguir.

## O argumento existencial de Alexy

Como dito acima, o argumento explicativo é um argumento insuficiente, pois possui alguns defeitos. O primeiro defeito repousa no fato de o argumento explicativo necessitar de regras discursivas, porém, este defeito pode ser contornável ao se evitar qualquer participação na prática de afirmar, perguntar e discutir. No entanto, isso se torna, de certa forma inviável, pois, jamais afirmar coisa alguma, jamais fazer qualquer tipo de questionamento, jamais dar qualquer razão, seria não realizar o que podemos considerar de natureza dos seres humanos enquanto "criaturas discursivas", como afirma o autor. O que poderia ser feito para amenizar esta "solução" seria abandonar o discurso apenas parcialmente. Esta solução também resolve parte do segundo defeito apresentado pelo argumento explicativo. O segundo defeito do argumento explicativo concentra-se nas diferenças entre discurso e ação e nas diferenças das capacidades e interesses. Alexy afirma existir um problema denominado "problema de interesse" o qual afirma que possuir capacidades discursivas não implica um interesse em utilizá-las. Este "problema do interesse" está re-

---

<sup>118</sup>“To recognize another individual as free and equal is to recognize him as autonomous. To recognize him as autonomous is to recognize him as a person. To recognize him as a person is to attribute dignity to him. Attributing dignity to someone is, however, to recognize his human rights. With this, one might think, a justification of human rights has been achieved.”

lacionado à dimensão do discurso e à dimensão da ação. Há uma diferenciação entre a vida real e a mera conversa. Para o autor, os direitos humanos, agora, também dizem respeito à ação e não apenas ao discurso. Sobre o interesse em fazer uso das capacidades temos: o "fraco interesse na correção", que se aplica ao interesse de usar as capacidades discursivas apenas na esfera argumentativa, e o "forte interesse na correção", que diz respeito ao interesse de fazer uso das capacidades não apenas no âmbito da argumentação, mas também no âmbito da ação. O forte interesse na correção traduz-se como considerar seriamente as implicações discursivas na vida real, isto é, levar direitos humanos a sério. Isto posto, Alexy compreende que o interesse na correção possibilita chegar ao objetivo da justificação dos direitos humanos.

Esta justificação de maneira alguma pode ser considerada infundada ou leviana. Ela é devidamente endossada, comprovada através de explicação, um recurso necessariamente ligado aos seres humanos, como considera Alexy, uma possibilidade necessária. O argumento existencial está intrinsecamente conectado ao argumento explicativo. Alexy denomina esta ligação de "justificação explicativo-existencial".

O argumento explicativo expressa esta capacidade inerente à natureza dos seres humanos, a capacidade discursiva. Alexy caracteriza esta natureza discursiva como "a dimensão ideal do indivíduo". Kierkegaard (Kierkegaard apud ALEXY, 2012, p. 12) afirma que esta natureza (a natureza discursiva) não pode ser adquirida fora do ser humano, pois, representa ele próprio e, só pode vir de dentro do próprio ser humano. Alexy afirma:

O endosso da dimensão ideal, que o indivíduo encontra em si mesmo, conecta elementos subjetivos com objetivos. A dimensão objetiva é composta por dois elementos: primeiro as possibilidades discursivas necessárias e, segundo, seu caráter ideal. Isso a priori requerido por Kelsen (1967, p. 65). A dimensão subjetiva consiste na decisão existencial que transforma essas possibilidades ideais em realidade. Isso

significa que os direitos humanos só podem ser justificados por uma conexão de elementos objetivos e subjetivos. Essa conexão pode ser caracterizada como uma dialética objetiva e subjetiva.<sup>119</sup> (ALEXY, 2012, p. 12).

O argumento explicativo-existencial pode ser qualificado como um argumento que justifica os direitos humanos, mesmo que ele não constitua uma justificação puramente objetiva, pois, segundo Alexy: "Pode-se objetar que a justificação só pode ser objetiva ou subjetiva, e não, por assim dizer, "meio objetiva", e que qualquer contaminação com elementos subjetivos elimina completamente a objetividade. A resposta para isso é que a objetividade ligada com a subjetividade é, com certeza, menos que pura objetividade, mas também é mais do que pura subjetividade." (ALEXY, 2012, p. 12). O argumento explicativo-existencial, segundo Alexy, fornece boas razões para os direitos humanos, pois, constitui-se uma justificação combinada devido a seus elementos objetivos e subjetivos que compõem a objetividade ligada a subjetividade. Desta forma, este argumento é suficiente para justificar os direitos humanos. Esta justificação, segundo Alexy (ALEXY, 2012, p. 12), estabelece a validade dos direitos humanos enquanto direitos morais, e, desta maneira, fica estabelecido que, de fato, existem direitos humanos. Existindo direitos humanos, significa que estes podem ser violados. Havendo a possibilidade de os direitos humanos serem violados eles podem, então, enquanto direitos abstratos, serem violados em maior ou menor grau ou num grau extremo. Ao existir a possibilida-

---

<sup>119</sup>“The endorsement of the ideal dimension that the individual finds in himself connects objective with subjective elements. The objective dimension consists of two elements, first the necessary discursive possibilities, and second, their ideal character. This is the *a priori* required by Kelsen (1967, 65). The subjective dimension consists of the existential decision that transforms these ideal possibilities into reality. This means that human rights can only be justified by a connection of objective and subjective elements. This connection can be characterized as a dialectic of the objective and the subjective.”

de dos direitos humanos poderem ser violados em um grau extremo significa que a fórmula Radbruch é aplicável, conclui Alexy (ALEXY, 2012, p. 13). E, sendo tudo isso verdade, como foi demonstrado até aqui, Alexy acredita que o argumento do relativismo é refutado. Com isso, simultaneamente, temos que ocorre a refutação do próprio positivismo.

A seguir serão apresentados os tipos de positivismo que Hart elenca, e assim, levando em consideração o que foi anteriormente apresentado sobre a argumentação de Alexy sobre o argumento do relativismo e a existência dos direitos humanos, adentraremos em nossa problematização central: “Alexy refuta o positivismo?”.

### 3. Hart e os cinco tipos distintos de positivismo

Alexy tem se dedicado nestes últimos anos a desenvolver um trabalho que visa fundamentar a moral. Seu trabalho, desde já de grande importância, trás consigo a união dos direitos humanos e do Direito. Hart, escolhido para contrapor a ideia de Alexy acerca da refutação do positivismo, é um importante positivista do século XX e, atualmente, é citado quase que unanimemente nos textos sobre positivismo, assim sendo, sua definição possui seu valor para o estudo do conceito de positivismo.

O argumento de Alexy demonstra que ao ser comprovada a existência de direitos humanos e, tendo sido provado que estes podem ser violados, então, isto comprovaria que a fórmula de Radbruch é aplicável e, conseqüentemente, o argumento do relativismo é refutado e, por conseguinte, o positivismo também o teria sido. Nesta parte do artigo daremos início a apresentação da abordagem de Hart onde ele elenca cinco tipos de positivismo, o que levantará nossa hipótese central de que, de acordo com estes cinco tipos de positivismo e suas respectivas características, poder-se-ia querer questionar a refutação de Alexy.

## O direito como ele é e como deveria ser

Bentham e Austin, positivistas que contribuíram muito na área dos problemas jurídicos e sociais, acreditavam que era necessário que se fizesse uma diferenciação entre o direito como ele é e o direito como ele deveria ser. A busca por esta diferenciação entre direito e moral fez com que ambos os autores condenassem os pensadores do direito natural, pois, afirmam Austin e Bentham, os defensores do direito natural teriam obscurecido esta distinção, e desta forma, ocultado uma distinção, considerada por eles, de uma importância fundamental. Porém, Hart considera que, atualmente, a distinção entre direito e moral é por muitos tida como "superficial e equivocada". Ele afirma que alguns críticos crêem que esta distinção acaba por tornar-se um empecilho no que se refere a identificação da verdadeira natureza do Direito e suas raízes na vida social. Outros, ainda, acrescenta Hart, consideram que tal distinção pode ser intelectualmente enganosa, podendo gerar um desrespeito ao direito e até mesmo ser capaz de diminuir a resistência à tirania estatal ou ao absolutismo (HART. 2010, p. 61).

Hart ressalta que ao enfatizarem a distinção de como o direito é e como ele deveria ser, Bentham e Austin consideravam algumas leis específicas, "cujos sentidos estavam claros e, assim, não em disputa, e estavam preocupados em sustentar que tais leis, mesmo se moralmente ultrajantes, ainda eram leis." (HART. 2010, p. 61). Hart afirma que é necessário que haja uma compreensão do fato de que ao defenderem uma terminologia diferente para o que o Direito é e o que ele deveria ser, Bentham, Austin e os demais utilitaristas, também estavam sugerindo uma separação geral (general cleavage) entre Direito e moral, o que culminou em um obscurecimento do fato de que, em outros momentos, existe efetivamente um ponto de contato entre o direito e a moral. Hart, então, afirma (claim) haver uma conexão (connection) entre Direito e moral. Isso pode ser verificado,



afirma ele, ao se examinar o modo como as leis são interpretadas e aplicadas em casos concretos. E, Hart afirma, ainda, que esta conexão surge mais uma vez se “ampliamos nosso ponto de vista e perguntamos, não se cada norma jurídica particular deve satisfazer um mínimo moral para ser uma lei, mas se um sistema de normas que, como um todo, deixa de fazê-lo, pode ser um sistema jurídico” (HART. 2010, p. 61).

Hart destaca que, conjuntamente com esta visão que defende a distinção entre o Direito e a moral, os utilitaristas defendiam outras duas teorias. A primeira delas é teoria de que um estudo puramente analítico de conceitos jurídicos, um estudo do sentido (meaning) do vocabulário próprio do direito, seria tão fundamental para assimilar a natureza do direito quanto os estudos sociológicos ou históricos. A outra teoria defendida pelos utilitaristas é a teoria imperativa da lei, teoria essa que defende que a lei é, basicamente, um comando.

Estas três teorias compõe o que conhecemos como a tradição utilitarista na teoria do direito, porém, afirma Hart, estas três doutrinas, apesar de serem defendidas todas pelos utilitaristas, são três doutrinas distintas. Hart salienta que é possível defender duas destas teorias e ir contra a terceira sem que as demais sejam invalidadas. É possível então, por exemplo, defender a separação entre direito e moral, apoiar os estudos analíticos do sentido de conceitos jurídicos e, ao mesmo tempo, desacreditar da doutrina que afirma que a lei é essencialmente um comando. Hart aponta que ocorre uma interpretação errônea quanto a uma falsa conexão necessária entre estas três doutrinas. Muitos acreditam que provando que uma destas três teorias é falsa, então, as outras duas teorias também teriam sido falseadas. E, esta interpretação errônea gera uma grande confusão (confusion) na crítica à separação entre o Direito e a moral.

O termo "positivismo" é utilizado para designar cada uma destas teorias. Esta banalização do uso do termo "positivismo" deu origem a um grande equívoco e isso veio a

tornar-se a mais um problema existente na crítica à separação entre o Direito e a moral. Esta confusão sobre o conceito de positivismo acarretou em diversas críticas não procedentes, que afirmavam ter encontrado uma maneira de falsear o positivismo ao provar que uma destas três teorias era falsa. Para, então, esclarecer o conceito de "positivismo", Hart fez a seguinte declaração, afirmando haver cinco ou mais significados de "positivismo" na teoria do direito contemporânea, são eles:

1. A afirmação de que leis são comandos de seres humanos;
2. A afirmação de que não há conexão necessária entre direito e moral ou entre o direito como ele é e como deve ser;
3. A afirmação de que a análise (ou estudo do significado) dos conceitos jurídicos (a) vale a pena perseguir e (b) deve ser distinguida da investigação histórica sobre as causas e origens das leis, das investigações sociológicas sobre a relação do direito com outros fenômenos sociais, "funções", ou de outro tipo;
4. A afirmação de que um sistema jurídico é um "sistema lógico fechado" em que decisões jurídicas corretas podem ser deduzidas por meios lógicos a partir de regras jurídicas pré-determinadas sem referência a fins sociais, políticas públicas (policies), padrões morais;
5. A afirmação de que o julgamento moral não pode ser estabelecido ou defendido, como declarações de fato podem, por argumento racional, evidência ou prova ("não cognitivismo" em ética). (HART. 2010, p. 62)

De acordo com esta declaração, cada uma destas características apresentadas, demonstra as maneiras que o positivismo é rotulado, sendo que, uma maneira não depende da outra para afirmar a veracidade do conceito e características do positivismo, ou seja, como foi dito anteriormente, uma destas características pode ser considerada falsa em um determinado contexto, porém, isto não implicará que o positivismo em si estará sendo falseado.

A segundo a afirmação de que não há conexão necessária entre Direito e moral ou entre o direito como ele é e como deve ser, vem a ser o objeto de estudo da tese que está sendo proposta. Segundo esta declaração, não há uma conexão necessária entre Direito e moral, porém, ao contrário do que é geralmente afirmado, de modo algum é dito que não há conexão entre Direito e moral.

#### 4. Alexy pós definição hartiana

Waldron em *Law and Disagreement*, afirma a necessidade de se utilizar as mesmas premissas para que possa haver argumentação. Waldron escreve que em uma discussão entre um Nietzscheano e um Kantiano não pode haver método, pois, ambos discorrem baseando-se em premissas diferentes o que gera argumentações baseadas em premissas válidas sempre apenas para um dos dois discursos. Podemos dizer que o mesmo ocorre entre Alexy e Hart.

Alexy, de fato, refuta o positivismo em seu artigo *Law, Morality, and the Existence of Human Rights*, porém, o positivismo por ele refutado é um positivismo segundo o qual o Direito e a moral não possuem nenhum tipo de contato. Há aqui, então, o que parece ser um problema no que se refere as premissas utilizadas por Alexy. Em sua obra Hart elenca cinco características apresentadas pelo positivismo, dentre estas cinco uma delas se destaca ocupando um importante papel neste trabalho: a afirmação de que não há conexão necessária entre Direito e moral ou entre o direito como ele é e como deve ser. Segundo esta afirmação, Alexy em seu trabalho teria, sim, contribuído, e muito, para a filosofia do Direito e para a teoria do Direito, uma vez que, ao justificar os direitos humanos, Alexy teria conseguido fundamentar a moral, fortalecendo o não-positivismo e apresentando um valor moral absoluto, o que exige uma boa reflexão, pois, como um valor moral absoluto pode não estar conectado ao Direito? Entretanto,

considerando as obras de Hart, é possível que Alexy não tenha conseguido refutar o positivismo jurídico.

### Referências:

ALEXY, Robert. *The Argument from Injustice. A Reply to Legal Positivism*. Trans. Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L. Paulson. Oxford: Clarendon. 2002.

ALEXY, Robert. *A Theory of Constitutional Rights*. Trad. Julian Rivers. Oxford: Clarendon Press, 2002.

ALEXY, Robert. 1996. *Discourse Theory and Human Rights*. Ratio Juris 9: 209–35.

ALEXY, Robert. *Law, Morality, and the Existence of Human Rights*. Ratio Juris. Vol. 25 No. 1 March 2012 (2–14)

ALEXY, Robert. 1989. *On Necessary Relations between Law and Morality*. Ratio Juris 2: 167–83.

BENTHAN, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. J. H. Burns and H. L. Hart (Ed.). Oxford University Press, NY, 1996.

HART, H. L. A. *Ensaios sobre teoria do direito e filosofia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

HART, H. L. A. *O conceito de direito* (com um pós-escrito). [A. Ribeiro Mendes: The Concept of Law]. 2. ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

HART, H. L. A. *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

HART, H. L. A. *Are There Any Natural Rights?* In: *The Philosophical Review*. Vol. 64, Nº 2, 1975. pp. 175-191.

KELSEN, Hans. *Pure Theory of Law*. Trans. Max Knight. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1967.

VOLPATO DUTRA, Delamar José. *Manual de Filosofia do Direito*. Caxias do Sul: EDUCS, 2008.

WALDRON, Jeremy. *Law and Disagreement*. Oxford University Press, 2001.

# EL ABORTO DESDE LA PERSPECTIVA DE UNA ÉTICA DE LA CORRESPONSABILIDAD SOLIDARIA NO RIGORISTA

**Dorando J. Michelini**

CONICET - UNRC - Fundación ICALA

## Introducción

El aborto es un tema complejo y sumamente conflictivo, que requiere de una reflexión amplia e interdisciplinaria. En lugar de ello, muchas veces se sustituye la argumentación por una rápida descalificación del opositor. En este sentido, quienes defienden, por un lado, el *aborto legal, seguro y gratuito*, se autocomprenden a menudo como defensores de una posición social, política y jurídica progresista: sostienen que la penalización del aborto no sólo no elimina su práctica, sino que sigue reforzando la desigualdad social, jurídica y política. Afirman que el aborto es un *derecho de la mujer*, que debe ser garantizado por la ley y el Estado, y exigen consecuentemente su despenalización, y suelen descalificar a quienes defienden la no interrupción<sup>120</sup> de la vida humana en el estadio inicial de

---

<sup>120</sup> La idea de interrupción no remite en este contexto a la acción de cortar temporalmente el desarrollo de algo, sino a una cesura radical: el aborto

desarrollo como conservadores dogmáticos y retrógrados. Por otro lado, quienes se oponen al aborto se presentan públicamente como los defensores de la vida y la humanidad, y descalifican a quienes piensan diferente como propulsores de la “cultura de la muerte”.

Desde un punto de vista político-jurídico, las decisiones que se toman por mayoría resuelven la cuestión del aborto de una forma *relevante*, pero *pragmáticamente restringida*: de forma *relevante*, en el sentido que, mediante una legitimación democrática, se establecen reglas que permiten ordenar la convivencia ciudadana en torno a la cuestión de la vida humana inicial; pero *restringida pragmáticamente*, puesto que lo que hoy puede ser considerado aceptable y legitimado por el voto de la mayoría en una comunidad política particular, mañana puede no serlo, o viceversa.

Para el establecimiento de normas que permiten el aborto se parte generalmente de la base de que la vida humana en el estadio inicial de desarrollo es sólo un *estructura biológica elemental*, sin relevancia moral y que, por ende, no debe reconocérsele dignidad alguna, o que, en todo caso, no posee el mismo *estatuto moral* que la vida de un ser humano nacido. Por el contrario, si pudiera demostrarse que la vida humana es una *conditio sine qua non* para la configuración de una comunidad moral de seres que se reconocen como *libres e iguales* (y que se deben *siempre* -es decir, en cualquier etapa de su existencia-respeto mutuo), la cuestión del aborto puede ser interpretada, al menos *prima facie*, como una práctica *moralmente injusta*, aunque esté aceptada socialmente o legitimada jurídica y políticamente. Desde esta perspectiva moral de reciprocidad normativa, el aborto no sería una práctica que, *por principio*, la mujer pueda elegir de forma *decisionista* y decidir de forma *autárquica*; tampoco podría sostenerse válidamente que la interrupción de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo sea realmen-

te un *derecho* de la mujer, ni que el mismo, en consecuencia, no obligue a hacer uso de él a nadie que piense distinto. La reciprocidad de la obligatoriedad moral remite al respeto que nos debemos los seres humanos y no tiene que ver con el hecho de que se piense distinto o se tenga creencias distintas acerca de la interrupción de la vida humana inicial.

Dicho de otra forma: Si desde un punto de vista moral pudiera mostrarse que la vida humana posee una dignidad que no está sometida a la gradualidad del desarrollo biológico y social de los individuos, su interrupción *arbitraria* no sería aceptable *-prima facie-* en ningún estadio de su desarrollo. En tal caso, la idea de la *no interrupción arbitraria* de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo implicaría, por un lado, que la despenalización del aborto no debería ser impedida *por principio*, pero, por otro lado, tampoco podría ser encuadrada en la figura de la despenalización cualquier forma de interrupción voluntaria de la vida humana.

En lo que sigue, parto de la base que la problemática del aborto puede y debe ser tratada desde diferentes perspectivas (médico-biológica, psicológica, social, jurídica, política, religiosa, etcétera), pero que la única forma de obtener normas *intersubjetivamente vinculantes* respecto de la legitimidad o ilegitimidad de la interrupción de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo es desde el *punto de vista moral*.

En mi opinión, la ética del discurso, en tanto que *teoría de la corresponsabilidad solidaria no rigorista*, está en condiciones de hacer aportes conceptuales y metodológicos relevantes tanto en lo que se refiere a la fundamentación de un *principio de no interrupción arbitraria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo*, como en lo que respecta a la *aplicación responsable y no rigorista de dicho principio* en un mundo de la vida signado por situaciones no solo conflictivas, sino también dramáticas y dilemáticas.

En lo que sigue, expongo sintéticamente, en primer lugar (1), algunos conceptos clave de la ética del discurso que pueden servir de base para abordar la cuestión del aborto y



fundamentar la *ilegitimidad moral* de la interrupción *arbitraria* de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo.

Luego (2) explicito la forma en que puede fundamentarse, desde un punto de vista ético-discursivo, la tesis de la ilegitimidad de la interrupción *arbitraria* de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. En este contexto definiendo la siguiente tesis: “La interrupción arbitraria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo es -por principio- una práctica *injusta*”.

Finalmente (3) menciono algunas de las razones que fundamentan la tesis de una aplicación *responsable* y *no rigorista* del principio moral mencionado (el principio de la no interrupción *arbitraria* de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo). Aquí presento y definiendo la siguiente tesis: “Desde el punto de vista de la ética del discurso, el principio moral que exige no interrumpir *arbitrariamente* la vida humana en el estadio inicial de desarrollo no debe ser aplicado en forma rigorista, puesto que hay condicionamientos *histórico-sociales* y *personales* que pueden acotar o impedir su aplicación directa e irrestricta”.

## 1. Conceptos clave de la Ética del Discurso

La ética del discurso, en tanto que ética de la corresponsabilidad solidaria, puede proveer algunos conceptos clave para el tratamiento de la problemática del aborto, tales como la idea de *persona humana* como *interlocutor discursivo*, el concepto de *discurso práctico* y la noción de obligatoriedad moral y sus implicancias para los interlocutores discursivos.

### 1.1 La idea de persona como interlocutor discursivo

La ética del discurso interpreta la idea de persona humana, *en un sentido típico-ideal*, como *interlocutor discursivo*. En este

sentido, Apel sostiene que “todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del conocimiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión” (Apel, 1985, II: 380). A partir de lo expresado en este texto puede retenerse lo siguiente: desde el punto de vista de la ética del discurso, las personas son, por un lado, seres lingüística y comunicativamente competentes; por otro lado, la justificación del conocimiento no puede renunciar a ningún interlocutor discursivo ni a ninguna de sus virtuales aportaciones. Esta perspectiva cognitivista, si bien destaca sólo una característica del ser personal, muestra un aspecto fundamental e insoslayable para la reflexión filosófica y la teoría ética: ningún interlocutor discursivo -ninguna persona- debe ser excluida de la justificación del conocimiento y, con ello, de la búsqueda de la verdad y la corrección.

## 1.2 Discursos prácticos

El desempeño discursivo de las personas se realiza en los *discursos prácticos*. La exigencia fundamental de la ética del discurso es que todos los problemas éticamente relevantes sean resueltos entre los afectados mediante discursos prácticos, esto es, por un procedimiento argumentativo orientado al consenso. (Apel, 1988: 205)

Los interlocutores discursivos, en tanto que participantes en un discurso práctico, pueden percatarse reflexivamente de que, en tanto que argumentantes, hacen un doble reconocimiento, a saber:

Por un lado, perciben que el discurso práctico no sería posible sin el reconocimiento de determinados aspectos lógico-formales (como la libertad y la igualdad por principio de todos los interlocutores, la inclusión radical de todos los posi-

bles miembros de la comunidad ilimitada de comunicación, la reciprocidad y la responsabilidad solidaria de todos los argumentantes). (Apel, 1988: 202s.) Sin estos presupuestos, los participantes en un discurso práctico no podrían obtener validez para sus afirmaciones teóricas y prácticas, y sus razonamientos estarían sometidos siempre e indefectiblemente a los juegos de intereses y de poder.

Por otro lado, los interlocutores discursivos, en tanto que seres humanos finitos, pueden percatarse reflexivamente que la realización del discurso práctico no sería posible si no se reconocieran determinados aspectos *existenciales* de lo argumentantes (por ejemplo, que son seres históricos y falibles, sujetos a condicionamientos tanto biológico-materiales como psicológicos y culturales).

En este sentido, las condiciones bio-psico-sociales (como la *vida humana*<sup>121</sup>, el *cuerpo*<sup>122</sup> y el *lenguaje*) son percibidas reflexivamente por los argumentantes como condición de posibilidad de cualquier *desempeño discursivo*. Con ello queda claro que, para las personas humanas, en tanto que interlocutores discursivos, la *vida humana* y la *corporalidad* son *conditio sine qua non* para la *adquisición* de personalidad moral y, por consiguiente, para la *existencia* de una comunidad moral.

---

<sup>121</sup> En este contexto entiendo por vida humana la que se inicia con la fecundación y que, desde el inicio, posee una identidad propia. Los gametos femenino y masculino por separado son vida humana, pero la actualidad y posibilidad real de desarrollo de un nuevo ser humano sólo es posible a partir de la fecundación de un óvulo por un espermatozoide. La vida humana del cigoto es así cualitativamente diferente de la vida humana de las células de un óvulo o de un espermatozoide.

<sup>122</sup> Si bien el cuerpo humano posee desde los primeros estadios de existencia una identidad biológica propia y única, en tanto que fenómeno bio-psico-social nunca debe ser comprendido como una mera estructura celular. La identidad biológica y la identidad social son -ab initio- rasgos característicos de la vida humana. Por consiguiente, el ser humano nunca es sólo un ser natural, sino siempre ya también un ser social.

### 1.3 Obligaciones de los interlocutores discursivos

La práctica discursiva implica hacer determinadas suposiciones y conlleva determinadas obligaciones para los interlocutores discursivos.

#### 1.3.1 Reconocimiento de todas las exigencias virtuales de todos los miembros virtuales de la comunidad ilimitada de comunicación

Apel sostiene que quien argumenta reconoce no sólo las *exigencias* de los miembros de la comunidad de comunicación que pueden justificarse con buenas razones, (...) sino que, “además, los miembros de la comunidad de comunicación (...) están obligados (...) a tener en cuenta todas las exigencias virtuales de todos los miembros virtuales” (Apel, 1985, II: 403).

Los interlocutores discursivos están obligados a justificar no sólo las necesidades de quienes participan *de facto* en el discurso práctico, sino también las de quienes momentáneamente no pueden participar en el discurso, ya no pueden o aún no pueden hacerlo. Dicho de otra forma, los interlocutores discursivos deben tomar en cuenta los intereses de todos los *miembros virtuales* de la comunidad ilimitada de comunicación. Para los interlocutores discursivos es una obligación moral tomar en cuenta todas las necesidades de todas las personas. Ninguna persona debe ser excluida del discurso práctico ni ningún interés debe ser arbitrariamente ignorado o desconocido. En los discursos prácticos deben ser considerados todos los intereses y todas las necesidades racionalmente justificables, con el fin de que sean examinados críticamente respecto de su validez general.

### 1.3.2 Sobre la obligación moral de *asegurar la supervivencia* de la comunidad real de comunicación

Otra obligación moral de los interlocutores discursivos reside, según Apel, en la exigencia de cooperar en una doble tarea, a saber: “Quien argumenta presupone ya siempre simultáneamente dos cosas: en primer lugar, una *comunidad real de comunicación*, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una *comunidad ideal de comunicación* que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad” (Apel, 1985, II: 407). Apel advierte una tensión e, incluso, una contradicción en esta doble exigencia. Sostiene, sin embargo, que la resolución de la contradicción entre la comunidad ideal de comunicación y la comunidad real de comunicación puede ser sintetizada en los dos *principios regulativos* de una estrategia moral a largo plazo, a saber: “En primer lugar, con cada acción y omisión debemos tratar de *asegurar la supervivencia del género humano* como comunidad real de comunicación; en segundo lugar, debemos intentar *realizar la comunidad ideal de comunicación en la real*. El primer objetivo constituye la condición necesaria del segundo, y el segundo confiere al primero su sentido; el sentido que ya está anticipado en cada argumento” (Apel, 1985, II: 409).

En los textos citados queda claro que los interlocutores discursivos son responsables de la supervivencia del género humano, y, en consecuencia, *están obligados moralmente a asegurar las condiciones de vida de todos los interlocutores discursivos, tanto actuales como virtuales*. Al hablar de *supervivencia* del género humano parece obvio que la *vida humana* en general y la *vida humana inicial* en particular deben ser ponderadas como bienes fundamentales a cuidar y conservar, junto con las condiciones económicas, sociales y culturales que permiten su desarrollo.

### 1.3.3 Corresponsabilidad solidaria no rigorista

Otro aspecto fundamental de la teoría ético-discursiva refiere a la idea de una *corresponsabilidad solidaria no rigorista*.

La ética del discurso afirma que los condicionamientos histórico-culturales y las situaciones personales que se dan en la comunidad real de comunicación pueden acotar o incluso impedir la aplicación responsable del principio moral, reconocido *prima facie* como universalmente válido e intersubjetivamente vinculante. (Apel, 1988) En los casos en que la aplicación del principio moral se vea afectado por condicionamientos semejantes, los interlocutores discursivos pueden actuar de forma estratégica, sin lesionar la validez del principio moral que exige solucionar de forma consensual los disensos y conflictos. En consecuencia, la ética del discurso sostiene que puede haber situaciones y contextos en que *el principio no puede -o no debe- ser aplicado* en forma simple y directa, o que *su aplicación puede no ser exigible*. Dirimir en casos concretos si el principio moral es aplicable y exigible es siempre, en última instancia, tarea de un discurso práctico.

Al tomar en cuenta no sólo la exigencia del principio moral formal, inherente a la comunidad ideal de comunicación, sino también los *condicionamientos histórico-culturales y situacionales* de su aplicación en el marco de la comunidad real de comunicación, los interlocutores discursivos actúan en el horizonte de *una ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista*. Esto significa que ellos interpretan la dialéctica entre la orientación ideal y la realización concreta del principio moral del siguiente modo: el principio moral no debe ser aplicado en cualquier contexto, de modo inflexible, y con todo rigor en toda situación; por el contrario, puede haber situaciones y contextos en que el principio no puede -o incluso no debe- ser aplicado en forma simple y directa, o que su aplicación puede no ser exigible.

A partir de lo expuesto, paso ahora a señalar, mediante la formulación de dos tesis, la relevancia conceptual-

metodológica de la ética discursiva para el tratamiento de la cuestión de la interrupción de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo.

## **2. PRIMERA TESIS: “Desde una perspectiva ético-discursiva puede afirmarse que la interrupción *arbitraria* de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo es -por principio- una práctica *injusta*”**

Desde los presupuestos conceptuales y metodológicos de la ética del discurso pueden hacerse las siguientes reflexiones en relación con la problemática del aborto: Todo argumentante puede percatarse reflexivamente de que la no interrupción de la vida humana y del desarrollo del cuerpo propio son condiciones *necesarias* para convertirse en interlocutor discursivo. Más aún, todo interlocutor discursivo puede percatarse que la interrupción de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo impide, de forma absoluta e irreversible, la existencia de un miembro de la comunidad ilimitada de comunicación. Por *interrupción arbitraria* entiendo la decisión subjetiva y autárquica de un agente moral de producir una cesura radical, con resultado irreversible, en el proceso inicial de devenir de la vida de un ser humano.

Desde la concepción, la vida humana y el feto humano deben ser interpretados como una *conditio sine qua non* de existencia de un futuro interlocutor, o de un interlocutor *virtual*. El deber de reconocer los intereses virtuales inherentes a la vida de un ser humano en devenir es una exigencia moral mucho más realista que la de exigir responsabilidad respecto de las generaciones futuras, en el sentido de Hans Jonas (Jonas, 1979): mientras que el concepto de *generaciones futuras* es una idea que -al menos en una de sus interpretaciones posible- se corresponde más bien con lo que podría denominarse una *virtualidad abstracta* y relacionada al *futuro*, a la vida humana

incipiente le es inherente desde la concepción una *virtualidad intrínseca, real y actual*, de convertirse en interlocutor discursivo.

Desde otro punto de vista, una de las obligaciones morales fundamentales de los interlocutores discursivos es asegurar la *supervivencia* de la comunidad *real* de comunicación. En este sentido, una de las exigencias morales básicas de los interlocutores discursivos es contribuir -con cada acción u omisión- a mantener el desarrollo de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, sin interrumpir *arbitrariamente* dicho proceso. Los interlocutores discursivos pueden percatarse reflexivamente en un discurso práctico que la realización de la comunidad *ideal* de comunicación en la comunidad *real* de comunicación no puede llevarse a cabo sin vida humana y sin corporalidad.<sup>123</sup>

Es sabido que Karl-Otto Apel, al reflexionar sobre la relación entre conocimiento y corporalidad, ha hablado de un “apriori corporal”. En este contexto quisiera sostener que la vida humana y la corporalidad, entendidas como fenómenos “ya siempre lingüísticamente mediados” (Maliandi, 1998), son condiciones existenciales necesarias e indispensables tanto para el conocimiento como para la existencia de los seres humanos en tanto que comunidad moral, y, en consecuencia, para que los interlocutores discursivos puedan desempeñarse como tales.

La vida humana y del cuerpo propio son no sólo *condiciones de validez* del conocimiento, sino también condiciones existenciales -necesarias, aunque no suficientes- para la reali-

---

<sup>123</sup> Un punto de vista opuesto al que defiendo puede encontrarse en Peter Singer (1995: 187), para quien el feto no tiene ningún derecho, no se le puede perjudicar antes de las 18 semanas de gestación (Singer, 1995: 203s.) ni su vida tiene más valor que la de cualquier otro animal con algún nivel de racionalidad. (Singer, 1995: 209) La exigencia de no eliminar la vida humana en ninguna etapa de su desarrollo inicial no implica obviamente la obligación de posibilitar la existencia a la mayor cantidad posible de seres humanos, sino simplemente la obligación moral de no eliminar arbitrariamente una vida humana en devenir.



zación de discursos prácticos y para la existencia de interlocutores discursivos; son condiciones tanto de *supervivencia de la humanidad* como de todo posible *desempeño discursivo*. En la intelección de esta relación se funda la afirmación de que -por principio- la vida humana no debe ser interrumpida *arbitrariamente*, tampoco en el estadio inicial de desarrollo. Es una obligación moral de todo argumentante no lesionar la vida y la integridad corporal -entendida la corporalidad como una estructura bio-psico-social- de ningún interlocutor discursivo. En este sentido, con razón sostiene Böhler (2013) que a los seres humanos, en tanto que interlocutores discursivos, les es inherente “un mandato moral irrefutable para la protección de la dignidad humana en las fases de la vida en la que ellos no son capaces de discurso”.

Expresado de otro modo: desde los presupuestos teóricos y metodológicos de la ética del discurso puede fundamentarse la tesis de que *la interrupción arbitraria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo es una práctica injusta*, puesto que lesiona los principios morales de igualdad, de inclusión radical y de corresponsabilidad solidaria, así como el deber de supervivencia, que son características propias de los interlocutores discursivos en tanto que miembros reales y virtuales de la comunidad ilimitada de comunicación.

### **3. Segunda Tesis: Desde el punto de vista de una ética de la corresponsabilidad solidaria *no rigorista*, como es la ética discursiva, el principio moral de no interrupción de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo puede ser *no aplicable*, o su aplicación *no exigible* en determinados contextos históricos y situacionales de interacción.**

Los interlocutores discursivos son seres históricos y finitos, que poseen un cuerpo y están afectados durante toda su vida por condicionamientos biológicos, psíquicos y sociales.

Dado que la vida humana y la corporalidad son condiciones necesarias de supervivencia y de adquisición de personalidad moral, los interlocutores discursivos son corresponsablemente solidarios en salvaguardar la vida de todo otro interlocutor que pueda ser considerado miembro actual o virtual de la comunidad ilimitada de comunicación. Es por ello que los interlocutores discursivos deben tener siempre presente, para la orientación de sus acciones y sus decisiones, no sólo el *principio moral de resolución consensual de disensos y conflictos*, sino también las *condiciones de aplicación* de dicho principio en las situaciones particulares y en los contextos socio-históricos y culturales de interacción. El concepto de “condiciones de aplicación” significa que deben tomarse en cuenta y evaluarse críticamente las consecuencias directas e indirectas de las decisiones que se tomen en contextos particulares y complejos de acción.

Relacionado con el problema que nos ocupa, esto significa que el principio moral de no interrupción *arbitraria* de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo puede no ser aplicable, o su aplicación no ser exigible en determinados contextos históricos y situacionales de interacción.

a) La *no aplicabilidad del principio moral* refiere a que a veces no están dadas las condiciones mínimas (sociales, políticas, culturales, etcétera) para la aplicación del principio moral de no interrupción *arbitraria* de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo, como sería el caso, por ejemplo, si un régimen político, apelando a la razón de Estado, no permitiera tener más que un hijo, y que violar tal disposición implicara correr el riesgo de ser pasible de duras sanciones, como la pérdida de la vida de la mujer. En semejante contexto de interacción, el cumplimiento del principio moral no puede ser exigido válidamente, y, en consecuencia, la interrupción del desarrollo de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo no lesionaría la validez del principio moral. Por lo tanto, la posibilidad de decisión mencionada no invalida el principio moral, sino que afecta su *aplicabilidad*. Es obvio que no queda

excluida la opción de que una mujer pueda preferir la cárcel o la muerte antes que interrumpir el embarazo, pero esta decisión supererogatoria va más allá de lo que puede exigir un principio moral.

b) Además de tomar en cuenta que puede haber contextos de interacción que no permitan aplicar en forma rigorista el principio moral, la teoría ético-discursiva, en tanto que ética de la corresponsabilidad *no rigorista*, prevé también que, en determinadas situaciones, el principio moral puede ser *no exigible*.

Como ejemplo de no exigibilidad de aplicación del principio moral pueden mencionarse los casos en que la prosecución del embarazo implica la muerte de la mujer: en estas circunstancias, la decisión de interrumpir la vida humana inicial no lesionaría el principio moral que exige no interrumpir arbitrariamente la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. Si una mujer, en tal situación límite, decidiera proseguir con el embarazo, aún a costa de sacrificar su vida, estaría en su derecho; pero desde el punto de vista moral de una ética de la corresponsabilidad solidaria *no rigorista* no está obligada moralmente a hacerlo, es decir: no está obligada a cumplir de forma rigorista con el principio moral que exige no interrumpir la vida humana en el estadio inicial de desarrollo.

Finalmente cabe destacar que en ningún caso debe confundirse la idea *no rigorista* de la *no aplicabilidad* y la *no exigibilidad* del principio moral con un principio moral relativista. El principio moral, tanto en los casos en que no sea aplicable, como en aquellos en que su aplicación no sea exigible, no pierde su validez.

La decisión de aplicar o no el principio moral de no interrupción de la vida humana inicial, o la comprobación de la no exigibilidad del mismo, tampoco son cuestiones que deban resolverse mediante una decisión solitaria y autárquica, sino que presuponen, en principio, la realización de un *discurso práctico* que tenga en cuenta los intereses de todos los afectados. Desde la perspectiva de una ética de la corresponsabilidad

solidaria no rigorista esto significa que la suspensión fáctica y provisoria del principio moral no lesiona su validez, y también que, para todo interlocutor discursivo, sigue siendo una obligación moral contribuir a la transformación de las condiciones (económicas, sociales, educativas, jurídicas, políticas, culturales, etcétera) de interacción, con el fin de que ellas no sean un obstáculo para el cumplimiento efectivo del principio moral de no interrupción *arbitraria* de la vida humana en el estado inicial de desarrollo.

Dirimir qué se debería transformar *de facto* en un determinado contexto económico-social, jurídico, político y cultural es un asunto que tiene que ser también objeto de un discurso práctico. Según el caso y el contexto de aplicación, el tema a discutir podría referirse tanto a la transformación de un sistema político (por ejemplo, del paso de un sistema totalitario a un sistema democrático o, incluso, de reformas dentro del sistema democrático) como a la exigencia de brindar educación e información a las mujeres para evitar embarazos o limitarlos, si ello fuera la causa de la generación de consecuencias que afectan la *aplicabilidad* o la *exigibilidad* del principio moral.

## Referencias

Apel, K.-O. (1985), *La transformación de la filosofía*, 2 Ts., Madrid: Taurus

Apel, K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Böhler, D. (2013), “Was heißt und wo beginnt Menschenwürde?“, en Böhler, D., *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg-München: Karl Alber, 529-538

Jonas, H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilization*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Maliandi, R. (1998), “El apriori corporal en Apel”, en M. L. Rovalletti (ed.), *Corporalidad. La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*, Buenos Aires: Lugar Editorial, 161-168

Singer, P. (1995), *Ética práctica*, 2da. ed., Cambridge: Cambridge University Press

# PARA QUE PERNAS SE AS PRÓTESES CORREM MAIS? TRATAMENTO E APRIMORAMENTO NO DEBATE BIOÉTICO CONTEMPORÂNEO

**Dr. Marcelo de Araujo\***

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro-CNPq

O uso de medicamentos para melhorar o desempenho de atletas durante competições esportivas é bastante conhecido. Quando algum atleta de renome é flagrado no exame antidoping, e posteriormente suspenso, esse tipo de prática acaba se tornando manchete nos jornais. Mas o uso de medicamentos com o objetivo de melhorar o desempenho humano em outros âmbitos de atividades talvez seja menos divulgado na imprensa. Músicos profissionais, por exemplo, costumam usar betabloqueadores para ter um controle mais depurado sobre o movimento fino dos dedos.<sup>124</sup> Em muitas universi-

---

\* Professor Associado de Ética da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professor Adjunto de Filosofia do Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Esta pesquisa contou com apoio financeiro do CNPq e da Fundação Alexander von Humboldt. E-mail do autor: marcelo.araujo@pq.cnpq.br

<sup>124</sup> Martins (2004); Tindall (2004).

dades, estudantes e cientistas vêm fazendo uso crescente de medicamentos como Modafinil, Adderall, e Ritalina com o objetivo de se concentrar melhor em suas pesquisas e de se preparar para exames.<sup>125</sup> Militares, e até mesmo jogadores de xadrez, também têm feito uso de drogas com o objetivo de permanecer alertas durante missões perigosas ou mais atentos em longas partidas disputadas profissionalmente.<sup>126</sup> Já há, inclusive, pesquisas científicas, e discussões filosóficas, sobre a utilização de medicamentos para melhorar a "relação afetiva" entre casais.<sup>127</sup> Alguns cientistas e filósofos têm especulado também sobre a criação de uma "pílula da moralidade" no futuro: uma pílula para tornar as pessoas mais cooperativas e solidárias, menos egoístas e agressivas.<sup>128</sup>

O uso de medicamentos para melhorar nosso desempenho em diversas atividades, evidentemente, suscita uma avalanche de questões morais, jurídicas, e científicas: o direito deve proibir esse tipo de prática no âmbito da vida em sociedade da mesma forma que ela é proibida nos campos de futebol? É moralmente aceitável que um estudante obtenha uma nota superior à nota de outros estudantes porque ele ou ela fez uso de algum tipo de medicamento para incrementar sua capacidade cognitiva durante os estudos? Até que ponto o uso de medicamentos para aumentar nosso desempenho em uma série de atividades pode, de fato, ser considerado eficaz e seguro? Quaisquer que sejam as respostas que viermos a dar a essas questões – e essas são apenas algumas das questões que imediatamente nos ocorrem – a busca pelo "aprimoramento

---

<sup>125</sup> Cadwalladr (2015); Müller-Jung (2013); Talbot (2009); Sahakian e Morein-Zamir (2007); Turner e Sahakian (2006).

<sup>126</sup> The Royal Society (2012, 35-36); Giordano e Wurzman (2011, 58-59); The National Academies (2009, 91); Grosseckthöfer (2008); Moreno (2006), 115-120; Williams (2008, 53;60); Reino Unido (2000).

<sup>127</sup> Andersen (2013); Earp *et al.* (2012). Savulescu e Sandberg (2008).

<sup>128</sup> Araujo (2014); Singer e Sagan (2012); Persson e Savulescu (2012).

humano" é um fenômeno social que vem se tornando cada vez mais aparente no mundo contemporâneo.<sup>129</sup>

Ao me referir ao aprimoramento humano como um "fenômeno social", quero dizer que a busca pelo aprimoramento tem se manifestado de diversas formas na sociedade moderna. Existem, por exemplo, congressos científicos e publicações acadêmicas inteiramente dedicadas à discussão desse tema. Nesses congressos, pesquisadores discutem suas publicações mais recentes e examinam, por exemplo, dados sobre a quantidade de estudantes que vêm buscando aprimoramento cognitivo nas universidades, e informações técnicas sobre as drogas mais procuradas. Jornalistas divulgam então esses dados na imprensa e na televisão, o que acaba estimulando o interesse de mais pessoas pelo tema. Algumas dessas pessoas, mais tarde, relatam suas próprias experiências com medicamentos em blogs e fóruns na internet, e trocam também informações sobre como adquirir – legalmente ou ilegalmente – essas drogas. Filmes como, por exemplo, *Gattaca* (1997), *Sem Limite* (2011) e *Lucy* (2014) narram a trajetória de personagens que adquirem poderes fantásticos após o consumo de drogas experimentais, ou graças a procedimentos médicos superavançados. Esses filmes, por sua vez, acabam então estimulando mais pessoas a se perguntar o quanto há de ficção, e o quanto de realidade nessas histórias sobre aprimoramento humano.

A primeira questão que devemos então nos colocar aqui é a seguinte: do que estamos falando exatamente quando falamos de "aprimoramento humano"?

Compreendido num sentido bastante amplo não seria equivocado afirmar que o "aprimoramento humano" não é nenhuma novidade. Podemos, por exemplo, com o objetivo

---

<sup>129</sup> A expressão "aprimoramento humano" será usada aqui como tradução da expressão "human enhancement", em inglês. Em português às vezes se usam alternativamente as expressões "aperfeiçoamento humano" ou "melhoramento humano" como tradução de "human enhancement".



de "aprimorar" nosso desempenho nos estudos, recorrer a práticas bastante tradicionais e conhecidas de todos: beber uma ou duas xícaras de café a fim de permanecer mais alertas durante longas horas de leitura, e privilegiar o silêncio das bibliotecas ao invés de ambientes barulhentos.<sup>130</sup> Uma boa noite de sono é também imprescindível no processo de consolidação da aprendizagem. Outras medidas simples como essas também podem ser adotadas quando se busca aprimorar o rendimento de atletas nos esportes, ou a performance dos músicos em uma orquestra.

Quando o que está em questão é o aprimoramento de nossas relações afetivas, medidas igualmente triviais podem ser implementadas: um casal pode tentar estreitar os laços de sua união, por exemplo, dedicando mais tempo ao exercício de atividades de interesse comum, ou procurando os serviços de profissionais especializados em terapia de casal. Colegas de trabalho podem buscar estreitar laços de amizade através de encontros regulares fora do ambiente profissional. O consumo de bebidas alcoólicas (com ou sem moderação) é muitas vezes encorajado nessas ocasiões com o objetivo de mitigar inibições e promover a interação.

Quando o "aprimoramento moral" das pessoas está em questão, é possível perceber que a aquisição de disposições como solidariedade, empatia, e compaixão envolvem muitas vezes um longo e complexo processo de educação moral. A educação moral de uma pessoa geralmente começa na família, se estende na escola, e inclui mais tarde, por exemplo, o engajamento do indivíduo com obras de formação como livros que descrevem dilemas morais, filmes que despertam reações afetivas moralmente relevantes, ou documentários sobre a opressão de minorias. Muitas pessoas certamente gostariam de incluir aqui também a religião como um elemento indispensável para a formação moral dos indivíduos. A disposição que as pessoas têm para se comportar de modo solidário, be-

---

<sup>130</sup> Borota *et al.* (2014); Rogers *et al.* (2013).

nevolente, ou altruísta pode, portanto, ser estimulada e consolidada através de uma diversidade de instituições sociais que estão na base da formação moral dos indivíduos.<sup>131</sup>

Tudo isso contribui, em maior ou menos medida, para que possamos aprimorar nossas capacidades físicas e cognitivas, nos tornarmos mais afetuosos com as pessoas que nos são próximas, ou mais fortemente motivados a agir moralmente no contexto da vida em sociedade.

No entanto, em um sentido mais restrito, quando falamos contemporaneamente em "aprimoramento humano" o que temos em mente é a pergunta sobre como melhorarmos nosso desempenho cognitivo, físico, afetivo, ou moral através de métodos bem pouco tradicionais de aprimoramento. Os métodos de aprimoramento discutidos no debate sobre aprimoramento humano podem ser bastante diversos entre si: eles dizem respeito, por exemplo à administração de medicamentos; ao uso de dispositivos eletrônicos que podem ou não ser implantados no organismo humano; ao recurso à manipulação genética; ou à utilização de próteses que podem ser permanentes ou removíveis. A discussão sobre o "aprimoramento humano", compreendido em um sentido mais restrito, é indissociável da discussão sobre os avanços em áreas científicas como a neurociência, farmacologia, biomecânica, genética, e nanotecnologia porque são essas as áreas do conhecimento que tornaram possível a emergência da busca por novos métodos para melhorarmos nosso desempenho em um amplo espectro de atividades. É nesse sentido mais restrito que usarei aqui a expressão "aprimoramento humano".

Contudo, é importante notar que o aprimoramento humano, nesse sentido mais restrito, não tem de ser compreendido como um "substituto" para o aprimoramento no sentido mais tradicional, mas como um "complemento" aos métodos convencionais de aprimoramento. Não se trata, portanto, de nos perguntarmos se deveríamos substituir a educação

---

<sup>131</sup> Araujo (2008).

moral das pessoas, ou as horas que investem em treinamentos e estudos, por remédios ou dispositivos que prometem melhorar suas capacidades físicas, intelectuais, e morais. A pergunta que se coloca nesse debate é sobre as razões que teríamos para suplementar a formação moral das pessoas, ou as horas que dedicam a treinamentos e estudos, com drogas, próteses, e procedimentos médicos resultantes dos avanços científicos das últimas décadas.

As razões que são apresentadas para a defesa ou para a rejeição de um determinado tipo de aprimoramento – aprimoramento cognitivo por exemplo – podem ser diferentes daquelas apresentadas para a defesa ou rejeição de outras formas de aprimoramento. John Harris, por exemplo, defende o aprimoramento cognitivo, mas rejeita a própria inteligibilidade da ideia de um "aprimoramento moral".<sup>132</sup> Alguém poderia também, de modo análogo, defender a busca pelo aprimoramento físico nos esportes, mas negar que faça sentido falarmos em "aprimoramento das relações afetivas". Isso significa dizer que, ao discutirmos argumentos a favor, ou argumentos contra o aprimoramento humano, temos de ter sempre em mente que tipo específico de aprimoramento está sendo discutido.

Os formadores de opinião, os legisladores, os tomadores de decisões, e a sociedade civil de como um todo vêm reagindo contemporaneamente de diferentes maneiras face às promessas do aprimoramento humano. As reações aqui vão desde a completa repulsa e desaprovação do aprimoramento humano, passando por uma postura de tolerância moderada, indo até uma atitude de entusiasmo e exigência pelo direito de buscarmos livremente todas as formas de aprimoramento humano. Essas diferentes reações, evidentemente, costumam vir acompanhadas de argumentos. Isso significa dizer que as

<sup>132</sup> Harris e Savulescu (2015). Harris defende o aprimoramento cognitivo, mas rejeita o aprimoramento moral. Savulescu por outro lado defende as duas versões do aprimoramento humano.

pessoas procuram apresentar razões seja para defender suas próprias posições, seja para rejeitar as posições que elas consideram inadequadas. No final das contas, o que interessa à sociedade civil, aos formadores de opinião, aos legisladores, e aos tomadores de decisões, no contexto de uma sociedade democrática, é a defesa de posições consideradas corretas, a crítica às posições consideradas equivocadas, e a apresentação de reivindicações consideradas justas.

É desnecessário enfatizar, no entanto, que diferentes segmentos da sociedade podem ter diferentes posições sobre um mesmo problema. Não é minha intenção examinar aqui todos os tipos de argumentos que vêm sendo mobilizados no debate contemporâneo sobre o aprimoramento humano, nem tentar identificar quais segmentos da sociedade defendem quais argumentos. A discussão desses argumentos já se tornou tão sofisticada e especializada que o espaço de um capítulo de livro já não seria suficiente para examinarmos adequadamente todos os aspectos do problema. Uma outra questão que eu gostaria de deixar de lado aqui diz respeito à eficácia e à segurança das tecnologias que prometem aumentar o nosso desempenho. Essa questão, a meu ver, somente pode ser respondida de modo adequado no contexto das ciências que tornaram possível os benefícios do aprimoramento humano – ou que pelo menos prometem tais benefícios. Mas ao deixar de lado aqui a pergunta sobre a eficácia e a segurança dessas tecnologias, não quero dizer que essa não seja uma pergunta relevante. Pelo contrário: ela é de extrema relevância! Mas a pergunta pela eficácia e segurança do aprimoramento humano deve ser precedida de um debate ao meu ver ainda mais fundamental – um debate que certamente extrapola o expertise dos pesquisadores envolvidos no desenvolvimento dessas tecnologias. Esse debate diz respeito às razões que teríamos para abominar, proibir, restringir, punir, tolerar, permitir, financiar, encorajar ou até mesmo exigir a prática do aprimoramento humano. Que razões poderiam ser essas? No espaço de que disponho aqui para a discussão desses problemas gos-

taria apenas de chamar atenção para algumas das razões mais frequentemente discutidas no debate sobre o aprimoramento humano. E mais do que isso: minha intenção é a de chamar atenção para uma série de questões morais e jurídicas que o aprimoramento humano suscita. O leitor encontrará aqui, portanto, mais perguntas do que respostas. Para compreendermos melhor essas questões gostaria de salientar inicialmente a relevância de uma importante distinção conceitual: a distinção entre, de um lado, "aprimoramento" e, do outro lado, "tratamento".

Quando uma pessoa tem algum tipo de transtorno ou deficiência é natural que ela busque (ou que busquem para ela) algum tipo de tratamento. Sem o tratamento seu rendimento certamente permanecerá aquém do rendimento que teria se ela não tivesse a deficiência. O objetivo do tratamento portanto é fazer com que a pessoa possa realizar uma atividade mais ou menos com o mesmo nível de rendimento que outras pessoas, que não têm a deficiência em questão, realizam. Crianças diagnosticadas com TDAH (transtorno do déficit de atenção com hiperatividade) costumam ter seu rendimento escolar comprometido, pois elas não conseguem se concentrar nos estudos. O TDAH pode comprometer ainda o processo de socialização da criança, já que ela muitas vezes também não consegue se concentrar em jogos ou brincadeiras em grupo. O tratamento do TDAH por meio de medicamentos tem então como objetivo fazer com que criança possa ter o mesmo rendimento escolar e capacidade de socialização de outras crianças de sua faixa etária. Uma outra anomalia que pode comprometer a capacidade de concentração das pessoas é a narcolepsia, que é uma desordem neurológica que provoca o sono diurno excessivo. A narcolepsia, assim como o TDAH, podem ser tratados, ainda que não exatamente curados, por meio de medicamentos tais como, por exemplo, Modafinil (para narcolepsia), e Adderall ou Ritalina (para TDAH). O uso de Modafinil, Adderall, e Ritalina nesses casos

constitui formas de "tratamento". A utilização do termo "aprimoramento" nesses casos seria inadequada.

O "aprimoramento" não diz respeito ao "tratamento" de uma anomalia, transtorno, ou desordem. O aprimoramento tem como objetivo elevar o nível de desempenho de uma pessoa normal a um patamar superior àquele considerado normal para outras pessoas da mesma idade, nas mesmas condições. Isso ocorre, por exemplo, quando o mesmo medicamento que serve como tratamento para algumas pessoas passa a ser usado por outras pessoas, que não sofrem da deficiência para qual o medicamento foi criado, na expectativa de se obter um "aprimoramento" de seu desempenho. Muitas pessoas, que não sofrem de narcolepsia ou TDAH, vêm recorrendo a medicamentos como Modafinil, Adderall, e Ritalina com o objetivo de se concentrar mais intensamente e mais prolongadamente no exercício de atividades que exigem bastante atenção. Esse é um caso de busca por "aprimoramento cognitivo".

Substâncias como Modafinil, Adderall, e Ritalina vêm sendo usadas por vários estudantes e pesquisadores em universidades americanas e europeias na tentativa de aprimorar seus respectivos desempenhos intelectuais. Um estudo publicado em 2013 na revista *Pharmacotherapy*, e depois amplamente divulgado pelo jornal alemão *Frankfurt Allgemeine Zeitung*, aponta que cerca de 20% dos estudantes alemães recorreram em algum momento a drogas desse tipo na expectativa de se preparar melhor para exames.<sup>133</sup> Estudos similares já haviam sido realizados para avaliar a situação no contexto da Grã Bretanha.<sup>134</sup> Evidentemente, a busca por aprimoramento

---

<sup>133</sup> Dietz *et. al.* (2013); Müller-Jung (2013).

<sup>134</sup> Sahakian e Morein-Zamir (2007). Parece não haver ainda estudos sistemáticos, ou informações na imprensa, sobre a quantidade de estudantes e pesquisadores brasileiros que vêm buscando aprimoramento cognitivo por meio de medicamentos. Sobre esse tema, e sobre a discussão acerca do aprimoramento humano no Brasil, consultar por exemplo: Fabiano (2014); Azevedo (2013); Nahra e Oliveira (2012); Shirakawa *et*

cognitivo não está restrita ao cenário de universidades e centros de pesquisa. Enxadristas profissionais parecem também recorrer ocasionalmente a substâncias para aprimoramento cognitivo durante partidas importantes. A Federação Internacional de Xadrez (FIDE), porém, tem regras que proíbem o uso de drogas para aprimoramento cognitivo entre competidores disputando partidas oficiais.<sup>135</sup>

Uma outra forma de aprimoramento que se tornou também bastante difundida no últimos anos é aquela buscada em certas modalidades esportivas e nas salas de concertos através do uso de betabloqueadores, que são medicamentos desenvolvidos para o tratamento de problemas cardíacos. Pessoas que já sofreram um ataque cardíaco costumam ser tratadas com betabloqueadores para reduzir as chances de um novo ataque. Um dos efeitos dos betabloqueadores é a diminuição da frequência cardíaca do paciente sob tratamento. No entanto, alguns atletas, que não apresentam nenhum tipo de problema cardíaco, têm recorrido a betabloqueadores com o objetivo de impedir que os batimentos cardíacos acelerados prejudiquem seu desempenho ao manejarem tacos de golfe, arco e flecha, ou pistolas de precisão.<sup>136</sup> Nessas modalidades esportivas um domínio sobre os movimentos finos dos dedos é imprescindível. O que esse atletas buscam, portanto, não é o tratamento para um problema cardíaco, mas um aprimoramento de suas capacidades motoras finas. Esse tipo de aprimoramento, no entanto, é banido em competições esportivas oficiais. Entre músicos profissionais o uso de betabloqueadores também se tornou bastante comum. Sem o incômodo provocado pela taquicardia e pelo "medo do palco" – a ansiedade que às vezes experimentam nos momentos que prece-

---

*al.* (2012); Barros e Ortega (2011); Isto É (2009); Nogueira (2009); Martins (2004).

<sup>135</sup> Grosseckathöfer (2008). Cf. "FIDE: Anti-Doping Regulations", [www.fide.com](http://www.fide.com)

<sup>136</sup> Glover (1994).

dem uma apresentação importante – muitos músicos declaram estar mais aptos a dedilhar com precisão os instrumentos que são pagos para tocar. Contudo, diferentemente do que ocorre nos esportes, integrantes de orquestras profissionais não estão proibidos de usar esses medicamentos, nem precisam passar por um exame antidoping ao final de cada apresentação numa sala de concerto.

Talvez seja desnecessário enfatizar que a utilização de medicamentos para fins diferentes daqueles para os quais foram criados envolve uma série de riscos. Em primeiro lugar, como essas drogas não foram criadas para "aprimoramento", mas para "tratamento", não se conhecem ainda ao certo seus efeitos em pessoas saudáveis, pessoas que não apresentam as anomalias que essas drogas deveriam tratar. A falta de conhecimento nessa área é ainda maior no que concerne aos seus efeitos de longo prazo.<sup>137</sup> Além disso, como a aquisição dessas drogas frequentemente exige a apresentação de uma prescrição médica, e como não existe ainda uma prescrição médica para o "aprimoramento" de pessoas saudáveis, a utilização dessas drogas para fins de aprimoramento, além de representar um risco à saúde, pode também colocar quem as consome em uma situação de ilegalidade. Evidentemente, a ilegalidade ou não dessa prática dependerá da legislação do país em que elas são adquiridas e consumidas. A Inglaterra e os Estados Unidos, por exemplo, não proíbem seus cidadãos de importarem legalmente, através de sites na internet, alguns tipos de medicamentos que não podem ser adquiridos internamente sem a apresentação de uma receita médica. Isso elimina o problema da ilegalidade, mas por outro lado acaba estimulando as atividades de um mercado em expansão e sobre o qual esses países não têm nenhum controle. Isso aumenta o risco de aquisição de drogas que possam ter sido adulteradas, agravando então ainda mais o risco à saúde das pessoas que as utilizam.

---

<sup>137</sup> Sahakian e LaBuzetta (2013, 119).



A distinção entre "tratamento" e "aprimoramento" pode não ser inteiramente clara em alguns contextos, mas ela é, ainda assim, fundamental para a compreensão do debate em torno do aprimoramento humano. Um caso em que a distinção entre "tratamento" e "aprimoramento" parece menos precisa diz respeito, por exemplo, à administração de vacinas. Uma pessoa pode se tratar de uma gripe através do uso de antibióticos. Mas ela pode também, alternativamente, procurar modificar o seu sistema imunológico de modo a evitar ter de se tratar de uma gripe no futuro. É para isso que existe a vacina antigripe. Contudo, ao tomar uma vacina, a pessoa não está se "tratando" de uma gripe. Ela está "aprimorando" o seu sistema imunológico. É possível que pelo resto de sua vida a pessoa nem sequer venha a ser exposta ao vírus da gripe um dia. Mas o seu sistema imunológico continuará preparado para combater o vírus. A vacina contra a gripe, portanto, não é um "tratamento" contra a gripe, pois não faz sentido se tratar de uma doença que a pessoa não tem. Por outro lado, quando a probabilidade de que uma pessoa possa vir a contrair uma doença é relativamente alta, e o risco à sua vida bastante elevado, a compreensão da vacinação como um tipo de tratamento se torna menos problemática. Vacinas contra sarampo, rubéola e caxumba são cotidianamente administradas em crianças de várias partes do mundo porque a probabilidade de infecção e o risco à vida são suficientemente altos para que possamos reconhecer a "vacina tríplice" como parte integral dos "tratamentos" dispensados às crianças em seus primeiros anos de vida. Nesses casos o que se pretende não é elevar o sistema imunológico das crianças para além de um patamar considerado normal, mas garantir que o seu sistema imunológico possa enfrentar algumas doenças típicas dos primeiros anos de vida. É nesse sentido que falamos então de "tratamento preventivo" através da administração de vacinas.

Um outro caso que pode envolver uma indecisão sobre se estamos falando de tratamento ou de aprimoramento diz respeito, por exemplo, ao uso do "citrato de sildenafila", mais

conhecido pelo seu nome comercial: Viagra. O citrato de sildenafil é indicado para homens que têm disfunção erétil. Essa indicação, evidentemente, deve ser feita por um médico. A ideia é permitir que homens acometidos desse problema possam levar uma vida sexual normal. Mas o uso do citrato de sildenafil se tornou de tal modo difundido que muitos homens, que não sofrem de disfunção erétil, passaram a recorrer à substância na expectativa de terem um desempenho sexual ainda mais satisfatório do que teriam sem o seu uso. Esse pode ser então considerado um caso de busca por aprimoramento, e não de tratamento. Uma dificuldade aqui seria estabelecermos com precisão o que significa ter um desempenho sexual "satisfatório", por oposição a um desempenho "mais do que satisfatório". Satisfatório para quem? Apenas o homem que faz uso do citrato de sildenafil, ou para ele e para a pessoa com a qual ele pretende ter uma relação sexual?

A distinção entre "tratamento" e "aprimoramento", como se pode perceber, parece mais uma distinção de grau do que uma distinção entre tipos de procedimentos essencialmente diferentes um do outro. Por essa razão, pode sempre haver casos com relação aos quais não seja inteiramente claro se a administração de um medicamento, ou o recurso a algum procedimento médico ou a uma prótese, têm como objetivo a realização de um tratamento ou a busca por um forma de aprimoramento. Isso, no entanto, não compromete a relevância da distinção entre "tratamento" e "aprimoramento" para o debate sobre o aprimoramento humano. É um indício da relevância dessa distinção é a constatação de que podemos considerar inteiramente justificada a busca pelo tratamento de uma determinada anomalia, mas, por outro lado, termos pelo menos dúvidas quanto às justificativas que são apresentadas em prol do aprimoramento da capacidade correspondente. Podemos, por exemplo, considerar como inteiramente justificável que o déficit da atenção de algumas crianças, ou o problema da narcolepsia entre adultos, sejam corrigidos por meio de medicamentos, mas podemos por outro lado ter dúvidas

sobre as implicações éticas e jurídicas das tentativas de se incrementar a atenção e capacidade de concentração de pessoas que não possuem nenhum tipo de transtorno dessa natureza. O debate sobre o aprimoramento humano diz precisamente respeito às implicações morais e legais decorrentes das medidas que podem ser tomadas para se elevar o desempenho das pessoas a um patamar superior àquele considerado normal. Abaixo desse patamar o que está em questão não é o aprimoramento, mas o tratamento. E de modo geral as pessoas não estão preocupadas em apresentar objeções contra o tratamento de transtornos, desordens e anomalias que impedem algumas pessoas de desempenhar certas atividades com um nível de rendimento considerado normal. O problema surge de fato quando pessoas saudáveis procuram uma espécie de *upgrade* para algumas de suas habilidade físicas ou mentais com o objetivo de alcançar um desempenho superior àquele considerado normal.

Esse *upgrade*, como vimos até aqui, pode ser buscado através do uso de medicamentos. Mas medicamentos, evidentemente, não são o único método para a promoção do aprimoramento humano. O uso de próteses sofisticadas e microcomponentes eletrônicos, que podem ou não ser implantados no organismo, constituem outras modalidades de aprimoramento.<sup>138</sup> O mesmo pode ser dito com relação a alguns procedimentos médicos resultantes dos avanços na engenharia genética.<sup>139</sup> Tal como ocorre com o uso de medicamentos, tanto a manipulação genética quanto o uso de próteses e microcomponentes eletrônicos podem funcionar em algumas situações como "tratamento", e em outras como "aprimora-

<sup>138</sup> Sobre o uso de "próteses cerebrais" e microcomponentes eletrônicos implantáveis no organismo humano, consultar a coleção de artigos organizada por Berger e Glanzman (2006).

<sup>139</sup> Sobre o debate acerca do aprimoramento humano no âmbito da genética, consultar Agar (2004; 2005); Harris (2004).

mento". Tudo dependerá do contexto – e do modo como a situação é interpretada.

É bem verdade que a palavra "tratamento" talvez não seja inteiramente adequada para nos referimos, por exemplo, ao uso de uma prótese mecânica no lugar de uma perna amputada. A prótese, de fato, não é um "tratamento", no sentido estrito do termo. Mas ela de todo modo funciona como um mecanismo de "restauração" ou de "compensação". O seu objetivo é fazer com que a pessoa que teve um membro amputado, ou que é acometida de algum tipo de deficiência congênita, possa ter, tanto quanto possível, o mesmo nível de desempenho que outras pessoas teriam nas mesmas situações. Afinal, é isso que também esperamos, por exemplo, do uso de medicamentos para controlar os efeitos do TDAH ou da narcolepsia. Tanto num caso como no outro o que se pretende é fazer com que a pessoa possa levar uma vida normal. Mas próteses, microcomponentes eletrônicos, e manipulação genética, tal como ocorre com o uso de medicamentos, também podem ser modificados e usados na expectativa de que possamos ultrapassar um nível de desempenho considerado normal. Nesse caso, o que se busca então não é a "restauração" de uma capacidade que se perdeu, ou a "compensação" por uma capacidade que nunca se teve. O que se busca é o aprimoramento de uma capacidade que a pessoa já tem.

Há casos também em que uma pessoa pode perder uma determinada capacidade física ou mental, mas, na hora de buscar um procedimento para "restauração" da função perdida, é possível que ela encontre à sua disposição recursos técnicos que podem, pelo menos em princípio, lhe proporcionar uma forma de "aprimoramento". Considere, por exemplo, o caso dos atletas paraolímpicos Oscar Pistorius, da África do Sul, e Alan de Oliveira, do Brasil. Ambos tiveram suas duas pernas amputadas na infância, e se tornaram mais tarde "paratletas", competindo em provas de velocidade graças ao uso de próteses especiais em formato de lâminas. Nessas provas, tanto Pistorius como Oliveira sempre competiam contra ou-

tros paratletas, portadores de algum tipo de deficiência física. Pistorius contudo tentou durante muitos anos, sem sucesso, obter uma autorização para participar de competições internacionais ao lado de atletas "normais". Somente em 2008, após várias disputas judiciais, Pistorius conseguiu se tornar o primeiro corredor, com duas pernas amputadas, elegível para participação numa olimpíada. Ele só não chegou a participar dos Jogos Olímpicos de 2008 em Pequim, em pé de igualdade com os competidores "normais", porque não obteve a pontuação necessária para ingressar na equipe de atletas sul-africanos. Mas ele não estava mais legalmente impedido de correr ao lado de atletas que não tinham nenhum tipo de deficiência.

Quatro anos depois, em 2012, Pistorius conseguiu obter a marca necessária para participar dos Jogos Olímpicos de Londres, correndo na equipe de revezamento de 4x400 metros de seu país. Contudo, uma das principais dificuldades que Pistorius teve então de enfrentar era mais de natureza jurídica do que física: ele tinha novamente de convencer o comitê olímpico, e sobretudo os atletas rivais, que as próteses não lhe davam nenhuma vantagem sobre os demais competidores. Muitos alegavam que as próteses de Pistorius representavam um tipo de *doping* – ou *techno-doping* como alguns jornais começaram a sugerir.<sup>140</sup> As próteses de Pistorius pareciam funcionar como espécie de versão mecânica dos medicamentos que atletas profissionais são proibidos de usar na busca por aprimoramento nos esportes. Ainda assim, Pistorius foi autorizado a participar das Olimpíadas de 2012, tanto na prova de revezamento quanto da disputa individual. A imagem do esportista em disparada, correndo sobre próteses ao lado de outros atletas, emocionou as multidões. Não lhe faltaram condecorações naquele ano, incluindo um doutorado *honoris*

<sup>140</sup> Longman (2007). Cf. também Harrasser (2013, 43-45); Burkett (2011); Brüggemann *et al.* (2008); Swartz *et al.* (2008).

*causa* por uma universidade escocesa. Pistorius entrou para a história dos esportes olímpicos. E por mais de uma razão.

Ainda em 2012, Pistorius participou também das Paraulimpíadas, em Londres. Embora fosse o favorito na prova de 200 metros, Pistorius acabou ficando em segundo lugar, perdendo para o paratleta brasileiro Alan Oliveira. A ironia no entanto é que, dessa vez, coube a Pistorius colocar em questão a legalidade das próteses de seu adversário. Seu argumento era que as próteses do brasileiro eram altas demais, conferindo-lhe uma vantagem desleal – *unfair* – sobre os demais competidores. O comitê olímpico, porém, confirmou o resultado final em favor do brasileiro e, indiretamente, reacendeu o debate sobre a tênue linha divisória que separa tratamento e aprimoramento nos esportes: como determinar com precisão se as próteses constituem ou não uma forma de aprimoramento? Além disso, o caso envolvendo as disputas entre Oliveira e Pistorius, e a briga de Pistorius com os comitês esportivos internacionais, suscitam outras questões morais relevantes.

Se nos próximos jogos olímpicos houver uma aceitação mais ampla de que próteses como as de Pistorius e Oliveira não constituem um tipo de doping e se, além disso, mais usuários de próteses passarem a competir em condição de igualdade com atletas "normais", não chegará talvez o momento em que alguns atletas preferirão amputar uma perna para obter uma pequena margem de vantagem sobre os demais competidores? Afinal, por que se contentar com uma perna humana se uma perna de fibra de carbono pode correr mais? Em 2014 a imprensa britânica divulgou o caso da corredora Danielle Bradshaw, que corre com uma prótese similar às de Oliveira e Pistorius, mas apenas no lugar da perna direita, amputada por razões médicas quando ela tinha onze anos. A jovem alega que a perna esquerda é mais lenta do que a perna artificial, e lhe causa além disso muita dor. Por essa razão ela deseja agora ter amputado o pé esquerdo, de modo a poder correr mais rápido e conseguir futuramente participar das pa-

raolimpíadas com mais chances de vencer.<sup>141</sup> E o que vale para pernas, vale também para outras partes do corpo humano, passíveis de serem substituídas por próteses capazes de não apenas compensar a perda de membros removidos, mas também de desempenhar melhor as funções que esses membros deixaram de exercer.

A questão que podemos nos colocar com relação a casos como esse é se um cirurgião estaria legalmente autorizado a amputar a perna saudável de um jovem que tem planos de se tornar um esportista de sucesso. Uma outra questão, não menos relevante, é sabermos se o desejo de modificar dessa forma radical o próprio corpo poderia ser compreendido como um direito fundamental, como uma espécie de "direito humano". No domínio da ficção questões como essas já vêm sendo abordadas também. No romance *Homem-Máquina*, publicado no Brasil em 2012, o escritor australiano Max Barry narra a trajetória do engenheiro Charles Neumann. Após um acidente de trabalho, Charles Neumann se vê obrigado a usar uma prótese no lugar da perna. O engenheiro fica de tal modo satisfeito que, aos poucos, ele vai substituindo outras partes de seu corpo por próteses sofisticadas. O personagem de Barry – essa é a ideia do livro – começa a encarar o próprio corpo como um projeto de engenharia, como uma máquina passível de modificação e aprimoramento. Outras pessoas, de inclinação mais artística, talvez proferissem conceber o próprio corpo não tanto como uma máquina, mas como obra de arquitetura.

A modelo Aimee Mullins, que teve as duas pernas amputadas na infância, já foi capa de revistas e posou para ensaios fotográficos, o que sugere uma gradual modificação na percepção pública de usuários de próteses. Ao apresentar-se num programa de palestras curtas da série TED, ela exibiu para o público alguns itens de sua vasta coleção de próteses. Algumas são verdadeiras obras de arte, como o par esculpido

---

<sup>141</sup> Hodgekiss (2014).

em madeira pelo estilista Alexander McQueen. Em sua apresentação, Mullins sugere que as próteses não têm de ser "réplicas" de órgãos humanos. Elas podem também introduzir novas funções, estabelecer paradigmas alternativos de beleza. Em um dado momento ela afirma o seguinte: "pessoas que a sociedade costumava considerar deficientes (*disabled*) podem agora se tornar os arquitetos de sua própria identidade".<sup>142</sup> A declaração emocionada de Mullins arranca aplausos da plateia. A artista plástica Sophie de Oliveira Barata, de modo análogo, tem procurado pôr em questão a suposição aparentemente trivial de que as próteses devem funcionar como réplicas de mão, braços, ou pernas naturais. Ela fundou em 2011 o "Alternative Limb Project", que tem como objetivo proporcionar a deficientes físicos, não exatamente um substituto, mas uma alternativa esteticamente superior aos membros amputados.<sup>143</sup> Cada prótese é construída sob encomenda, em conformidade com as necessidades e a imaginação de cada um. O resultado são braços, pernas, e mãos "personalizadas" com materiais incomuns tais como, por exemplo, madeira, couro, cristais, diamantes, ou mesmo caixas de som ou lâmpadas que enfatizam a artificialidade da prótese, ao invés de atuar como simulacros de um membro perdido. Numa entrevista sobre o seu trabalho, Barata declara que os "membros alternativos" que fabrica não atraem sobre seus usuários um olhar de piedade, mas antes uma expressão de fascínio, ou talvez até de inveja.<sup>144</sup>

Sigmund Freud, em um texto de 1930 conhecido em português como *O Mal-Estar na Cultura*, ou às vezes também como *Civilização e seus Descontentes*, sustenta que a sociedade de

---

<sup>142</sup> Aimee Mullins, em TED, março de 2009:  
[www.ted.com/speakers/aimee\\_mullins](http://www.ted.com/speakers/aimee_mullins)

<sup>143</sup> Anthony (2013). Site do "Alternative Limb Project": [www.thealternativelimbproject.com](http://www.thealternativelimbproject.com)

<sup>144</sup> BBC (2015).



sua época, a despeito de todos os avanços tecnológicos, permanecia incapaz de proporcionar aos indivíduos a felicidade que a ciência parecia prometer. Freud tem aqui especialmente em vista as próteses que passaram a ganhar bastante visibilidade no período entreguerras. Devido ao grande número de soldados feridos em combate durante a Primeira Guerra Mundial era possível ver em toda a Europa, e mais frequentemente na Alemanha, uma legião de homens circulando com pernas, braços, ou mãos artificiais.<sup>145</sup> Freud, contudo, amplia o sentido da palavra "prótese" e passa a usá-la também para se referir a qualquer instrumento que nos permita ver, escutar, memorizar, ou nos locomover melhor do que fariamos se tivéssemos de contar apenas com nossas capacidades físicas e cognitivas naturais. Em *O Mal-Estar na Cultura* Freud alega que as próteses passaram a desempenhar na cultura de sua época um significado quase religioso: quanto mais as próteses expandiam os horizontes das limitações naturais do ser humano, mais as pessoas passaram a encarnar em si mesmas a ideia de um ser onipotente, como se as próteses tivessem o poder de nos alçar à posição de deuses:

O homem, por assim dizer, tornou-se uma espécie de Deus de prótese [*Prothesengott*]. Quando faz uso de todos os seus órgãos auxiliares [*Hilfsorgane*], ele é verdadeiramente magnífico; esses órgãos, porém, não cresceram nele e, às vezes, ainda lhe causam muitas dificuldades. Não obstante, ele tem o direito de se consolar pensando que esse desenvolvimento não chegará ao fim exatamente no ano de 1930. As épocas futuras trarão com elas novos e provavelmente inimagináveis [*unvorstellbar*] grandes avanços nesse campo da civilização [*Kultur*] e aumentarão ainda mais a semelhança do homem com Deus. No interesse de nossa investigação, contudo, não es-

<sup>145</sup> Neumann (2011); Harrasser (2010); Gaughan (2006); Finemann (1999).

queceremos que atualmente o homem não se sente feliz em seu papel de semelhante a Deus.<sup>146</sup>

Embora o texto original não empregue o vocabulário do "aprimoramento humano", parece-me claro que é esse o problema que Freud tem em mente aqui. No sentido mais amplo da palavra "prótese", sugerido por Freud, medicamentos como Modafinil, Adderall ou Ritalina poderiam também, a meu ver, ser concebidos como próteses mentais moleculares, capazes de aprimorar nossas faculdade intelectuais da mesma forma que próteses, em um sentido mais restrito do termo, podem agora aprimorar nossas capacidades físicas. Contudo, para Freud, os avanços tecnológicos da época moderna, incorporados na fabricação de "próteses" cada vez mais sofisticadas, não vieram acompanhados de um "aprimoramento" da felicidade humana. Não deixa de ser significativo, por outro lado, o modo como Freud, ao tratar desse tema em 1930, deixa em aberto as possibilidades "inimagináveis" do aprimoramento humano para as "épocas futuras".

A busca pelo "aprimoramento" da felicidade humana por meio de antidepressivos como Prozac e Zoloft tornou-se parte da cultura do século XXI de uma forma que Freud, de fato, talvez não pudesse ter antecipado. E mesmo as próteses, em um sentido mais estreito, atingiram hoje um nível de sofisticação inimaginável para os engenheiros do período entre-guerras. Em 2012, por exemplo, a revista *Nature* publicou os resultados de uma pesquisa sobre o uso de um braço artificial diretamente controlado pelo cérebro de uma mulher que, quinze anos antes, havia sido paralisada do pescoço para baixo em consequência de um AVC (acidente vascular cerebral). Nesse experimento o braço mecânico, exterior ao corpo da mulher, foi acionado por meio de uma ICM (interface-cérebro-máquina). Isso significa dizer que o cérebro da mu-

---

<sup>146</sup> Freud (1999, 451). Cf. Harrasser (2010, 68-69); Gaughan (2006, 141); Finemann (1999, 87-88); Neumann (2011, 95).

lher não transmitiu um sinal para um músculo que, em seguida, acionaria os componentes de um braço mecânico. Um sensor implantado no cérebro da mulher transmitiu diretamente ao braço mecânico o comando para que o braço mecânico pegasse, e levasse até sua boca, uma garrafa de café com um canudinho na ponta. Foi a primeira vez que a mulher pode se servir autonomamente um café desde que sofrera o AVC.<sup>147</sup> Esse experimento foi precedido pelo trabalho do pesquisador brasileiro Miguel Nicolelis que, em 2009, publicou na mesma revista um artigo sobre o uso de ICM em macacos.<sup>148</sup>

Uma questão que podemos nos colocar aqui é se próteses de braços, pernas, e mãos, acionadas por meio de ICM, seriam uma espécie de acessório, ou uma extensão do corpo humano. Uma avaria proposital num equipamento desse tipo constituiria um "crime de dano", ou seria um caso de "crime de lesão corporal"? Reconhecendo a premência de questões como essas a União Europeia divulgou em 2014 um documento intitulado RobotLaw. O projeto contou com a participação de filósofos, juristas, e engenheiros na tentativa de estabelecer diretrizes que nos permitam lidar com algumas questões jurídicas e morais que as tecnologias para aprimoramento humano nos obrigarão a enfrentar no futuro.<sup>149</sup> Por outro lado, podemos nos perguntar também, tal como Freud em 1930, até que ponto a sociedade do século XXI será capaz de gerar indivíduos menos "descontentes" do que a civilização do período em que Freud escreveu. Essa questão – como outras aqui formuladas – eu deixarei por ora em aberto.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> Hochberg *et al.* (2012).

<sup>148</sup> Nicolelis (2011). Cf. TED, fevereiro de 2013: [www.ted.com/speakers/miguel\\_nicolelis](http://www.ted.com/speakers/miguel_nicolelis)

<sup>149</sup> União Europeia (2014); The Economist (2012).

<sup>150</sup> Gostaria de agradecer Marco Antonio Azevedo e João Lourenço Fabiano pelos comentários a versão preliminar deste texto. Este texto é uma adaptação da introdução e do primeiro capítulo de um livro sobre

## Referências

Agar, Nicholas. 2004. *Liberal eugenics: In defence of human enhancement*. Oxford: Blackwell.

Agar, Nicholas. 2002. *Perfect copy: Unravelling the cloning debate*. Cambridge: Icon Books.

Andersen, Ross. 2013. The case for using drugs to enhance our relationships (and our break-ups). *The Atlantic*, 31 de janeiro.

Anthony, Andrew. 2013. Meet the woman who turns artificial limbs into works of art. *The Guardian*, 29 de fevereiro.

Araujo, Marcelo de. 2014. Moral enhancement and political realism. *Journal of Evolution and Technology*. 24(2): 29-43.

Araujo, Marcelo de. 2008. Disposições morais e a fundamentação da moralidade a partir da perspectiva contratualista. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (12): 7-20.

Azevedo, Marco Antonio. 2013. Aprimoramento humano: Um novo tema da agenda filosófica. *Princípios* (Natal) 20(33): 265-303.

Barros, Denise; Ortega; Francisco. 2011. Metilfenidato e aprimoramento cognitivo Farmacológico: representações sociais de universitários. *Saúde Soc.* 20(2): 350-362.

Barry, Max. 2012. *Homem-Máquina*. Trad. Fábio Fernandes. Rio de Janeiro: Intrínseca.

BBC. 2015. Alternative prosthetics that "speak from the soul". *BBC NEWS*, 5 de janeiro de 2015.

Berger, Theodore; Glanzman, Dennis (ed.). 2006. *Toward replacement parts for the brain: Implantable biomimetic electronics as neural prostheses*. Cambridge (Mass.) / London: The MIT Press.

Borota, Daniel et alia. 2014. Post-study caffeine administration enhances memory consolidation in humans. *Nature Neuroscience* 17(2): 201-203.

---

aprimoramento humano em que venho trabalhando desde o segundo semestre de 2014. O autor agradece antecipadamente por críticas, correções, e sugestões.

Brüggemann, Gert-Peter et alia. 2008. Biomechanics of double transtibial amputee sprinting using dedicated sprinting prostheses. *Sports Technology* 1(4-5): 220-227.

Burkett, Brendan et alia. 2011. Shifting boundaries in sports technology and disability: equal rights or unfair advantage in the case of Oscar Pistorius? *Disability & Society* 26(5): 643-654.

Cadwalladr, Carole. 2015. Students used to take drugs to get high. Now they take them to get higher grades. *The Guardian*, 15 de fevereiro.

Dietz, Pavel et alia. 2013. Randomized response estimates for the 12-Month prevalence of cognitive-enhancing drug use in university students. *Pharmacotherapy: The Journal of Human Pharmacology and Drug Therapy* 33(1): 44-50.

Earp, Brian; Sandberg, Anders; Savulescu, Julian. 2012. Natural selection, childrearing, and the ethics of marriage (and divorce): Building a case for the neuroenhancement of human relationships. *Philos. Technol* (25):561-587.

Fabiano, João Lourenço. 2014. Melhoramento humano: heurística evolutiva e riscos existenciais. *Dissertação de Mestrado, São Paulo: USP (Programa de Pós-Graduação em Filosofia)*, 93p.

Fineman, Mia. 1999. 'Ecce Homo Protheticus'. *New German Critique* (76): 85-114.

Freud, Sigmund. 1999. *Das Unbehagen in der Kultur*. *Gesammelte Werke: Werke aus den Jahren 1925-1931*, vol. 15, 419-506.

Gaughan, Martin Ignatius. 2006. The prosthetic body in early modernism: Dada's anti-humanist humanism. *Dada culture: Critical texts on the avant-garde*, ed. Dafydd Jones, 137-155. Amsterdam: Rodopi.

Giordano, James; Wurzman, Rachel. 2011. Neurotechnologies as weapons in national intelligence and defense - An overview. *Synesis: A Journal of Science, Technology, Ethics, and Policy*, 2:T55-T71.

Glover, Tim. 1994. Golf: O'Grady says players use betablockers: Drugs "helped win majors". *The Independent*, 6 de abril.

Grossekathöfer, Maik. 2008. Outrage over Ivanchuk: The great chess doping scandal. *Der Spiegel*, 11 de dezembro.

Harrasser, Karin. 2013. *Körper 2.0: Über die technische Erweiterbarkeit des Menschen*. Bielefeld: Transcript.

Harrasser, Karin. 2010. Exzentrische Empfindung. Raoul Hausmann und die Prothetik der Zwischenkriegszeit. *Edinburgh German Yearbook 4: Disability in German Literature, Film, and Theater*, eds. Eleoma Joshua, Michael Schillmeier, 57-81. New York: Rochester (Camden House).

Harris John; Savulescu, Julian. 2015. How moral is (moral) enhancement? A debate about moral enhancement. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* (24): 8-22.

Harris, John. 2004. *On cloning*. London: Routledge.

Hochberg, Leigh et alia. 2012. Reach and grasp by people with tetraplegia using a neurally controlled robotic arm. *Nature*. 485(7398):372-5.

Hodgekiss, Anna. 2014. "Cut off my foot so I can run faster": Sporty teenager who had one limb amputated for medical reasons now wants the other one removed. *Daily Mail Online*, 18 de setembro.

Isto É. 2009. Aditivos para a mente: Sem se preocupar com efeitos colaterais, pessoas saudáveis usam remédios contra distúrbios psiquiátricos e até hipertensão para melhorar o funcionamento do cérebro. *Isto É* (edição 2046), 28 de janeiro.

Longman, Jeré. 2007. An amputee sprinter: Is he disabled or too-abled?. *The New York Times*, 15 de maio.

Martins, Sérgio. 2004. A pílula dos eruditos. Capazes de eliminar a ansiedade sem prejudicar a técnica, os betabloqueadores tornaram-se a "droga milagrosa" dos músicos de orquestra. *Veja*, 27 de outubro, n. 43, edição 1877, 132-133.

Moreno, Jonathan. 2006. Building better soldiers. In *Mind wars: Brain research and national defense*, 114-138. New York / Washington, DC: Dana Press.

Müller-Jung, Joachim. 2013. Jeder fünfte Student nimmt Pillen: Hirndoping boomt an Universitäten. Frankfurt Allgemeine Zeitung, 31 de janeiro.

Nahra, Cinara; Oliveira, Anselmo C. (ed.). 2012. Aperfeiçoamento Moral (Moral Enhancement). Natal: Programa de Pós-Graduação em Filosofia-UFRN.

Neumann, B. 2010. Being prosthetic in the First World War and Weimar Germany. *Body & Society* 16 (3): 93-126.

Nicolelis, Miguel. 2011. Libertando o cérebro de Aurora. Muito além do nosso eu: A nova neurociência que une cérebro e máquinas – e como ela pode mudar nossas vidas, 211-257. São Paulo: Companhia das Letras.

Nogueira, Salvador. 2009. A pílula da inteligência: Já existem medicamentos capazes de turbinar o cérebro - para você pensar, estudar e trabalhar mais e melhor. Mas até que ponto é seguro tomá-los?. *Super Interessante* (271), novembro.

Persson, I., and Savulescu, J. 2012. *Unfit for the future: The need for moral enhancement*. Oxford: Oxford University Press.

Reino Unido. 2000. United Kingdom: Ministry of Defence, unclassified report: Final technical summary report: stimulant drugs. Inglaterra: DERA/CHS/PPD/CR000198/2.0, agosto, 14p.

Rogers, Peter et alia. 2013. Faster but not smarter: effects of caffeine and caffeine withdrawal on alertness and performance. *Psychopharmacology* (226):229–240.

Sahakian, Barbara; LaBuzetta J. Nicole. 2013. *Bad Moves: How decision making goes wrong, and the ethics of smart drugs*. Oxford: Oxford University Press.

Sahakian, B., and Morein-Zamir, S. 2007. Professor's little helper: The use of cognitive-enhancing drugs by both ill and healthy individuals raises ethical questions that should not be ignored. *Nature* 450(20/27): 1157-1159.

Savulescu, Julian; Sandberg, Anders. 2008. Neuroenhancement of love and marriage: The chemicals between us. *Neuroethics* (1): 31-44.

Shirakawa, Mayumi; Tejada, Nascimento; Marinho, Franco. 2012. Questões atuais no uso indiscriminado do metilfenidato. *Omnia Saúde* 9(1): 46-53.

Singer, P., and Sagan, A. 2012. Are we ready for a "morality pill"? *New York Times* January 28.

Swartz, Leslie et alia. 2008. Cyborg anxiety: Oscar Pistorius and the boundaries of what it means to be human. *Disability & Society* 23(2): 187-190.

Talbot, Margaret. 2009. Brain gain: The underground world of "neuroenhancing" drugs. *The New Yorker* (27):32-43.

The Economist. 2012. You, robot? Technology and regulation: A research project considers how the law should deal with technologies that blur man and machine. *The Economist*, 1 de setembro.

The National Academies. 2009. Opportunities in neuroscience for future army applications (Prepublication Document). Washington: The National Academies Press.

The Royal Society. 2012. Brain waves module 3: Neuroscience, conflict, and security. London: Science Policy Centre, 75p.

Tindall, Blair. 2004. Better playing through chemistry. *The New York Times*, 17 de outubro.

Turner, Danielle; Sahakian, Barbara. 2006. The cognition-enhanced classroom. Better humans? The politics of human enhancement and life extension, ed. Paul Miller e James Wilsdon, 79-86. London: Demos.

União Europeia. 2014. RoboLaw: Regulating emerging robotic technologies in Europe: Robotics facing law and ethics. Guidelines on regulating robotics, Grant Agreement number: 289092. 215p. Documento disponível sob solicitação através site do projeto: [www.robotlaw.eu](http://www.robotlaw.eu)

Williams E. et alia. 2008. Military utility. Human performance, (documento n. JSR-07-625), 13-88. McLean (Virginia): Jason / The Mitre Corporation, 90p.





# TOWARDS A NORMATIVE RECONSTRUCTION OF THE BRAZILI- AN DEMOCRATIC ETHOS: HABERMAS, ROUANET, AND CRITICAL THEORY

Nythamar de Oliveira  
PUCRS / CNPq<sup>151</sup>

1. The title of my talk at once translates and betrays always already (*immer schon, toujours déjà*) a felicitous correlation, famously cherished by Jürgen Habermas, Axel Honneth, and pragmatist approaches to Critical Theory. To be sure, there is no liberal or social democracy and no feasible project of democracy nowadays without presupposing the correlative, normative claims of autonomous citizens who explicitly or implicitly embrace the very ideals of freedom, equality, and solidarity, dating back to the Enlightenment and the very emergence of Modernity, intertwined with rationalization, secularization, and liberalization. This normative correlation is deemed at once systemic and lifeworldly, as the rational reconstruction of immanent critique undergoes a pragmatic, linguistic turn as second and third generations' proponents,

---

<sup>151</sup> I should like to thank Alessandro Pinzani for his kind invitation to take part in this Humboldt Kolleg at the Federal University of Santa Catarina in Florianopolis in 2013 and CNPq for their continual support.

such as Habermas and Honneth, recast critical theory's utopian, negative dialectics by attending to the normative, sociological claims that characterize the rationalization of the modern democratic ethos, not clearly or explicitly evoked by its first-generation exponents (Benjamin, Adorno, Horkheimer, Bloch, Marcuse). To paraphrase Habermas, such is indeed the "unfinished project of modernity," as liberal democracies and pluralist political cultures around the globe continue to struggle for mutual recognition, as they also engage in mutual understanding and in the pursuit of peaceful cooperation. And this ongoing project applies both to consolidated democracies, such as the ones built upon the ideals and concrete experiences of the American and French revolutions, and to emerging democracies, such as our own post-military, constitutional republic in Brazil. What might strike us as the most trivial finding, namely, the platitude that today's democracies follow a pathway of modernization, rationalization, secularization, and liberalization that began in the Enlightenment, has been problematized by Paulo Sergio Rouanet, Jessé Souza, Gustavo Pereira, Roberto Mangabeira Unger and Alvaro de Vita, among others who undertook a critical theory of Latin American democracies –in the very Foucaultian sense of *problématisation* – by staging the programmatic question: "What are the normative grounds of an emerging democratic ethos, such as ours in Brazil, which did not go through revolutionary or rationalizing processes such as Modernity or the Enlightenment?" While some might still turn to a social, utopian horizon, either to recast a liberationist agenda ("another world is possible") or to test the limits of our political plasticity or social imagination (Unger, Rouanet), others will address this question by outlining how the consolidation of a particular national democracy is contingent upon the universalizable, normative claims of a democratic *ethos*, in light of Rawls, Habermas, Foucault, Taylor, Honneth, and contemporary interlocutors who sought to overcome such utopian dimensions at the very heart of their criticisms of the failed grand narratives

of the Enlightenment and Modernity. I am thus arguing for alternative interpretations of the liberal democratic *ethos*, so as to avoid the reductionist pitfalls and shortcomings of neoliberal, anti-utopian, and postmodernist misreadings of Rawls, Habermas, and Foucault, respectively, in full agreement, to my mind, with Rouanet's critical thesis that contemporary utopias survived not only globalization, but also anti-utopian interpretations of the Enlightenment and Modernity and Souza's recasting of a hermeneutics of suspicion towards "the study of social classes that seem to be 'typical' of peripheral capitalism," which presupposes "all the classifying or declassifying mechanisms which are at work in modern capitalist societies."<sup>152</sup>

The world of globalized capitalism watches today the major conflicts of interest between social groups that make claims to totally incompatible conceptions, opposing each other, such as nationalist movements in Eastern Europe and fundamentalist Islamic organizations that do not hesitate to resort to unrestricted use of violence, terrorism and war to pursue their "revolutionary" attempts. With the advent of new information and communication technologies and the massive urge of Internet users worldwide, proliferating networks of social media and mobile phones, the exponential spread of such conflicts occurs rapidly and unpredictably, crossing both territorial and identity barriers. In our representative democracies, we have recently witnessed great popular community movements, such as the so-called June Protests (*jornadas de junho*) and the numerous demonstrations that committed millions of young Brazilians to taking to the

<sup>152</sup> Rouanet, Sergio Paulo. "Modernity and World Democracy as Utopias." In Candido Mendes (editor), *Democracia Profunda: Reinvenções Nacionais y Subjetividades Emergentes*. Rio de Janeiro: Academia de la Latinidad, 2007, p. 229-251; Souza, Jessé, "For a Critical Theory of Modernization: Are the Brazilian Lower Classes Universal?", in **Boike Rehbein (ed.)**, *Globalization and Inequality in Emerging Societies*. Palgrave Macmillan, 2011, p. 71-91.

streets across the country's cities in 2013. The spontaneous mobilization against the tariff increase in public transport convened by Free Pass Movement (*Movimento Passe Livre*) and the claims for more affordable public transport rates to students and workers triggered the massive cycles of civil protests and demonstrations that shook Brazil up to the end of the World Cup in 2014. Especially in big cities, urban mobility has indeed become a crucial issue for the operation of factories, stores, business centers, schools, hospitals and several social institutions, organizations, and entities, both public and private, that employ and provide services to millions of people every day. (Harvey, 2013) There was quite a controversy as to the perception of such movements as being nonpartisan, libertarian, anarchist or leftist, as they turned out to be exploited by right-wing and center-left militants, who opposed the reelection of Dilma Rousseff and the continuation of the Workers Party's social programs. In any case, as happened with anti-globalization and Occupy Wall Street movements elsewhere, such normative claims sprang out of social groups or urban communities, as urban life, mass consumption and social practices also increased social inequalities worldwide, intensifying the contrast between the desires of those who simply dream of such goods and those who actually have the means and material conditions to realize them. (Harvey, 2005, 204)

2. According to Michel Foucault, insofar as an ontological history of systems of thought is to be distinguished from both the history of ideas (by which he meant "the analysis of systems of representation") and from the history of mentalities ("the analysis of attitudes and types of action, *schémas de comportement*"), one must inquire into the ensemble of problems or, in his own words, problematizations that configure the object of thought *vis à vis* the discursive and nondiscursive practices susceptible of veridiction and jurisdiction. "Problematization," Foucault writes, "does not mean the representation of a pre-existent object nor the creation through dis-

course of an object that did not exist. It is the ensemble of discursive and nondiscursive practices that make something enter into the play of true and false and constitute it as an object of thought (whether in the form of moral reflection, scientific knowledge, political analysis, etc).<sup>153</sup> Accordingly, for Foucault, power ceases to be taken as “something” or an entity, as a substance or an essence, as the center of relations of domination or as an ontic object of a “critical power,” to be now thematized as a relation, a conduct, a lead or an act of governance itself –the governing (*kybernein*) of oneself and others-- within a broader hermeneutics of subjectivity that permeates the three axes of his overall research programs (truth, power, ethics). By subjectivation Foucault meant “the way a human being turns him- or herself into a subject,” that is, the ensemble of techniques through which individuals act so as to constitute themselves as such.<sup>154</sup> Foucault provides us with an aesthetics of existence whose self-overcoming, non-universalizable *ethos* responds to the very charges raised by Habermas that the cryptonormativism of genealogy was doomed to political nihilism. I will not deal with this problem here, as I did elsewhere, but I will confine myself to remarking that Rouanet’s insightful reading of Foucault grasped such a thick-descriptive, hermeneutical component that Habermas failed to concede in his hasty dismissal of Foucault’s philosophical discourse of modernity as relativistic: according to the latter, “Foucault cannot adequately deal with the persistent problems that come up in connection with an interpretation approach to the object domain, a self-referential denial of universal validity claims, and a normative justification of critique. The categories of meaning, validity, and value are ...

<sup>153</sup> Foucault, Michel. “Le souci de la vérité.” In *Dits et écrits, 1954-1988*, Tome II (1976-1988). Paris: Gallimard, 1994, p. 1489.

<sup>154</sup> Foucault, Michel. “On the Genealogy of Ethics.” In Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983, p. 208.

eliminated”<sup>155</sup> In Rouanet’s words, however, “what Foucault is proposing in his Hellenic parable is a more humane modernity, inspired by an ancient culture that somehow had managed to unify these three dimensions, through a life form whose *telos* was a relation to truth through *Eros*, to freedom through self-control, and to beauty through a stylistic life.”<sup>156</sup> Thus Foucault’s problematization of the technologies of self (*techniques de soi*) ultimately unveils how the Greek ascesis, the Christian pastorate and counter-conducts, and modern forms of governmentality and exercises of subjectivation relate to the same problem of analyzing the various *dispositifs* associated with an ontological history of ourselves, in nonlinear accounts of sexuality, spirituality, and governmentality. To be sure, Foucault’s proposal is thoroughly aestheticist, which means for Habermas that it cannot account for the normative thrust of an ethical, moral claim. According to Foucault, “if one wants to analyze the genealogy of the subject in Western civilization, [s]he has to take into account not only techniques of domination but also techniques of the self... [s]he has to take into account the interaction between those two types of techniques – techniques of domination and techniques of the self. [S]he has to take into account the points where the technologies of domination of individuals over one another have recourse to processes by which the individual acts upon [her]himself.”<sup>157</sup> That means, among other things, that social technologies (including social control and the disciplinary society) are subtly intertwined with technologies of the self in complex processes of individualization, normalization, and

<sup>155</sup> Cf. Oliveira, Nythamar de. *On the Genealogy of Modernity: Foucault’s Social Philosophy*. Hauppauge, NY: Nova Science, 2003. Paperback edition: 2012; Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Boston: MIT Press, 1987, p. 286.

<sup>156</sup> Rouanet, Sergio Paulo. *Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1982, p. 227.

<sup>157</sup> Foucault, Michel. “About the Beginning of the Hermeneutics of the Self.” *Political Theory*, Vol. 21, No. 2, May, 1993, p. 203.

socialization. Rouanet's reconciliation of *aisthesis* and *noesis* unveils the persisting problem of separating a descriptive account of modernity from its prescriptive, normative features, which he ultimately identifies with the social utopian horizon of critical theory. Thus, the methodological individualism inherent in liberal, Kantian-inspired models like John Rawls's theory of justice and the institutionalized intersubjectivity of post-Hegelian accounts that take the communitarian critique of liberalism seriously, like Habermas's discourse theory of democracy –and, to a lesser extent, Axel Honneth's critical theory of recognition—, must revisit their social utopian roots in their very quest for procedural, universalizing norms, as Rouanet has aptly pointed out.<sup>158</sup>

3. Starting from a Weberian distinction between modernization and rationalization, Rouanet has convincingly argued for a non-functionalist, cultural conception of modernity that goes beyond the merely instrumental, teleological rationality of efficacy towards the enhancement of individual and public autonomy. If political and economic autonomy have been respectively developed and promoted by liberalism and socialism, our contemporary experiences of liberal and social democracies have been diagnosed with social pathologies whose normative deficits remain far from delivering the Enlightenment's emancipatory promises of autonomy. According to Rouanet's lapidary formula, such is the "utopian surplus" of the Enlightenment's project of modernity.<sup>159</sup> By delving into critical-theoretical analyses of a particular model of democratic *ethos* –in the actualized, Hegelian sense of a *demokratische Sittlichkeit*, proposed by Habermas and Honneth—, I think we might follow Rouanet's utopian insights into the particularist-universalist predicament of modern democracies,

<sup>158</sup> Rouanet, Sergio Paulo. "Democracia Mundial." In Adauto Novaes (editor), *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 237-248.

<sup>159</sup> Rouanet, Sergio Paulo. *Mal-estar na Modernidade: Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 120-184.



caught in their paradoxes of communitarian particularism and capitalist globalization, inevitably yielding to either moral relativism or cultural imperialism. In effect, the Brazilian case seems to defy most modernist and postmodernist paradigms, despite all attempts to stick to either one of these directions, especially in light of the last decades of democratizing Brazil, after 21 years of authoritarian, military rule.<sup>160</sup> For the oft-celebrated emergence of Brazilian economy on the world stage today coincides with a long and deep crisis of global capitalism, just as the consolidation of Brazilian constitutional democracy coincides with the complex, normative challenges of enforcing the rule of law in a country where impunity has been the rule and justice the exception. To the extent that such events, as complex as they are contingent, must resist explanatory, grand narratives, I limit myself to outlining a few descriptive features of our hybrid ideas of modernity, their social conditions and their symptoms of systemic distortion, crisis, and self-overcoming. Indeed, it took the International Monetary Fund quite a while to accept its own diagnosis and definition of the current global recession as such, after explicit reluctance to acquiesce to the analysis and prognosis of economists, investors, social and political scientists from diverse ideological segments worldwide.<sup>161</sup> From a purely descriptive point of view, it was found out that socioeconomic inequalities reached a peak in recent years –especially from the burst of the so-called “dot-com bubble” in 2001, the subprime crisis (2006-07) and the global economic crisis of 2008 –, a systemic level similar to the crash of 1929, but with much more alarming and unacceptable proportions, precisely because of

---

<sup>160</sup> I am thinking of the two excellent volumes edited by Alfred Stepan, *Authoritarian Brazil: Origins, Policies, and Future* (Yale University Press, 1973) and *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation* (Oxford University Press, 1989).

<sup>161</sup> Davis, Bob. “What’s a Global Recession?” *The Wall Street Journal*, 22 April 2009. <<http://blogs.wsj.com/economics/2009/04/22/whats-a-global-recession/>>.

their effects on the globalizing world of work, productivity and social reproduction. I would thus like to briefly outline some normative claims that can be found within our Brazilian, democratic *ethos* in beliefs, values, and expectations shared by individuals and social groups in their everyday practices and attitudes, generally unconsciously or in a pre-theoretical way, in response to global phenomena demanding structural change, such as social and cultural rights, climate change and global warming. From a philosophical perspective, the problem of normativity consists in questioning why and how we must seek changes in national and global social lifeworlds: after all, why and how to transform the world? The normative challenge to all theories and models of political and social philosophy echoes, of course, the words of the young Marx in the oft-quoted eleventh thesis on Feuerbach: “Philosophers have hitherto only interpreted the world in various ways, the point is to change it.” [*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern*]<sup>162</sup>

4. The complex phenomenon of social reproduction, following the seminal insights of diverse social thinkers since Marx, far from being a chimeric reason masking social relations and its infrastructural roots in economic interests dominating the productive forces, would eventually subvert functionalist readings relegating issues of normativity to an ideology, worldview or cultural coding of the superstructure, especially after the structuralist readings of Louis Althusser raised the scathing criticisms of heterodox neo-Marxists, the so-called Frankfurt School, and the New Left in the seventies, as witness both Habermas and Thompson.<sup>163</sup> Certainly, the

<sup>162</sup> Marx, Karl. “Theses on Feuerbach.” In: Karl Marx and Friedrich Engels, *The Marx-Engels Reader*. Edited by Robert Tucker. New York: Norton & Co.Inc., 1989, p. 145.

<sup>163</sup> Thompson, E.P. *The Poverty of Theory and Other Essays*. London: Merlin Press, 1978; Habermas, J. *Communication and the Evolution of Society*. London: Polity Press, 1976 (*Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*).

problem of “solving” all the contradictions inherent in the complex historical processes in their socioeconomic settings through a supposedly “scientific” theory to liquidate once and for all with its practical and ideological inconsistencies was buried with its own “dialectical materialism” (a term which, moreover, was never used by Karl Marx himself but had been coined by Joseph Dietzgen in 1887 and made famous by Joseph Stalin), spoused by old, orthodox communist theorists and heralds the end of history, as if the concrete contradictions could be mysteriously “resolved” by an even more chimeric dialectic of history. Interestingly, this was the same geopolitical, theoretical context of the Cold War – when discussing European and Third World alternatives to American-led free-market capitalism and Soviet communism – as democratic and socialist models fostered the emergence of critical-theoretical accounts in Latin America to oppose recipes of economic development imposed by the US, through developmental programs to reduce regional inequalities, initiated by ECLAC (Economic Commission for Latin America, more known by its Spanish acronym CEPAL) and led, in Brazil, by Celso Furtado, in the 1950s and 60s, culminating with the liberationist movement (*liberación* was in stark opposition to imperialist *desarrollo*), together with the eruption of basic ecclesial communities, the preferential option for the poor and the emergence of a new paradigm for social movements, defying military dictatorships and authoritarian regimes. (De Oliveira, 2002) To the extent that Brazil had, from 1964 to 1985, more than two decades of military dictatorship, it was only in the 1970s that a public debate took shape and was consolidated, especially in the academia, around the receptions of liberal, Marxist, socialist, and libertarian political authors, such as Gramsci, Lukacs, Habermas, Bobbio, Rawls, Nozick, and Chomsky. To be sure, given the widespread censorship during that period, some of these discussions took place in secret groups or were restricted to small circles, as many intellectuals who were not in exile went into hiding. But

many of the most fundamental concepts of political philosophy, such as democracy, social justice, equality, autonomy, and human rights were then reinterpreted and contextualized in our social reality of economic inequality, institutionalized violence, and systemic persecution, bringing the contributions of different currents of structuralist dependency theory, Marxist and third-way approaches, represented by Furtado, Rouanet, Theotonio dos Santos, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso and others. (Kay, 1989; Pereira, 2013) Moreover, one might also evoke the contributions of Marxist-inspired thinkers like Raymundo Faoro, Helio Jaguaribe, Alvaro Pinto and Nelson Werneck Sodré, in addition to the founding analyses of Gilberto Freyre and Sergio Buarque de Holanda on the Brazilian civilizational and self-identity processes, with the aim of outlining the formation of a national “political culture” (a term that dates back to the *Estado Novo* in the 1930s) and the reception of liberationist, critical theory, especially the social utopia of Benjamin, Bloch, and Marcuse in thinkers such as Rubem Alves, Augusto Boal, Paulo Freire, Michael Löwy, and Leonardo Boff. As many have also evoked the decisive influence exerted by the French school of economic and cultural anthropology, the idea of a reconstruction of traditional, pre-modern modes of production, served then to explain why the underdeveloped regions of Brazil (especially the North and Northeast) manifested such stark contradictions vis à vis the prevailing market structures, reflecting the peripheral forms of a capitalist-production model to be overturned --especially insofar as Brazil remained a supplier of raw materials (rubber in the North and sugarcane in Brazil’s Northeast). According to Jessé Souza, “The structural features that interest Elias to explain the transition from traditional to modern society, basically have a socio-economic dimension, on the one hand, and a political dimension on the other. The socio-economic dimension fundamentally comes down to, as Georg Simmel and Karl Marx, the intensification of the social division of labor

and the advent of the monetary economy. The dimension in politics has a very personal thrust in Elias (although reminiscent of Max Weber in several, essential aspects) of a political centralization process with the advent of the nation-state.”(Souza, 2001, 117) The idea of a peripheral modernity was elaborated on by Marcelo Neves (2001) precisely to call into question the autopoietic social reproduction of legal systems in social environments where money, power, and interpersonal relations seem to undermine such mechanisms. In effect, these center-periphery analyses of economic exploitation and social reproduction would also come under attack by Habermas, as the complex mechanisms of socialization and social reproduction would be said to socially integrate the economic market and socio-economic relations, for instance, following his criticisms of Marxist historical-materialist determinism and systems-theoretical approaches. Habermas critically recasts Mead’s symbolic interactionism and Talcott Parson’s structural functionalism, so as to reconcile social reproduction and social integration in a communicative account of rationality that avoids the shortcomings of action and systems theories. For Habermas, “the reproduction of society as a whole can surely not be adequately explained in terms of the conditions of communicative rationality, though we can explain the symbolic reproduction of the lifeworld of a social group in this way.”(Habermas, 1987, 3) As we read from his critique of functionalist rationality in Marxist analysis:

“The economy could constitute itself as a monetarily steered subsystem only to the extent that it regulated its exchange with its social environments through the medium of money. Complementary environments were formed as production was converted to wage labor and the state apparatus was connected back to production through the taxes of the employed. The government apparatus became dependent on the media-steered economic subsystem; this forced it to reorganize in such a way that political power took on the structure of a steering medium—it was assimilated to money.” (Habermas, 1997, 256)

Habermas sought then to fill in the sociological and normative deficits that characterized most post-Weberian approaches to modern capitalism which either kept systems theories away from social theories of action (making thus impossible any rapprochement between social integration and social reproduction, as in the Marxist dualism between *Unterbau* and *Überbau*, productive forces and working, social relations) or tended to reduce all social engineering to instrumental, teleological or purpose-oriented rationality, keeping political power and economic monetarization as inevitable reified moments in social analysis. Instead, Habermas set out to deal with power as a second steering medium which, together with money, might serve to account for the subsystemic colonization of the social lifeworld. Just as a governmental, administrative subsystem decoupled from the lifeworld, so the economic imperatives of globalized capitalism, today even more than in the Cold War, must be addressed in the public sphere and by means of normative claims that arise in lifeworldly, communicative practices and discourses.

5. I believe, moreover, that the analysis of the Brazilian democratic ethos necessarily involves normative problems of modernity and alternative readings (say, in Dussel's account of the "trans-modern" or in postmodernist accounts of all kinds), which ultimately reveal a persisting paradox: on the one hand, we Brazilians have never been modern --to the extent that we never had a consummated or liberal, bourgeois revolutionary experience -- and hence modernity should always be taken as an unfinished project, just as famously advocated by Habermas. On the other hand, the contradictions and inconsistencies inherent in the Brazilian way, notably our "*jeitinho*" (literally, "little way"), seems to favor a "postmodern condition," cynicism or an irresponsible celebration of impunity and lack of seriousness in all social arrangements that defy rule-following and the very idea of social normativity. (Rega, 2000) According to Roberto DaMatta, the *jeitinho* can be defined as a characteristic way to circumvent the excessive

amount of regulation and binding rules, an atavistic aversion to impersonality and hence to enforceable, legal normativity. (DaMatta, 2009) And yet, contrary to sociological and anthropological studies depicting *jeitinho* “as a coherent and singular social phenomenon”, it has been argued that “it cannot be understood as a single construct because it clearly has multiple components and a complex nomological network of predictors,” as it must take into account “the specific sociocultural realities of Brazil, leading to the dissociation of (often coercive) formal law from (more lenient) social practices.”(Ferreira et al., 2012, 342) Thus the facile temptation to jump on top of one’s own shadow, claiming such an alleged “postmodern condition” without having carried out a concrete experience of “modernity,” in Weberian terms, and its emancipatory processes of secularization, rationalization, and public autonomy, seems hardly adequate to revisit our patrimonialist, authoritarian, and cordial society, the last one to abolish slavery and whose myths of “racial democracy” and national, eugenic programs of “whitening” never went beyond populism and elitism. In effect, during the military dictatorship, movements of resistance and protest against the authoritarian regime resorted to metaphors and representations of a utopian space, a non-place, so as to express a transformative experience of negativity (like Marcuse’s *great refusal* evoked by liberationist thinkers) that challenged the status quo and refuted a social reality of injustice and institutionalized violence. Paraphrasing Bloch, we Brazilians sought then to foster a collective spirit of a shared social ethos that was not yet there, as “we” were not yet born to our own social utopia, still in the making, defying the crystallization of a past becoming and expanding the utopian horizons of a more equal and just future that refused a reified present.<sup>164</sup> Such utopian spirit comes down to the same incessant quest, moreover, that since

---

<sup>164</sup> Bloch, Ernst. *Geist der Utopie*. München & Leipzig: Duncker & Humblot, 1918.

Plato's *Republic* to Thomas More's *Utopia* and Michel Foucault's seminars on governmentality at the Collège de France, moved philosophers, political thinkers and visionaries to postulate an ideal governance, a more egalitarian *kybernein*, as the most reasonable way to govern and be governed in imagined communities. The normative and legitimate governance to exert social control has always accompanied the analyses of inequalities and shortcomings that remained in different configurations of power and social life, especially since the emergence of a modern self-understanding of social phenomena and polity. As we recall, en passant, that the Platonic metaphor of the helmsman attributed to the ruler in Book VI of the *Republic* (489d-488th) already anticipates the contemporary problem of governance, to the extent that the "ruling," *kybernein*, is not just confined to the monarch or to the government, but also demarcates an expertise, know-how or *savoir-faire* rule for those who know better or who would be more capable (*aristos*) to exercise governance or, according to this metaphor, to conduct the ship, by analogy with the city-state. The idea that philosopher-kings or king-philosophers are the best rulers ends up, of course, supporting an aristocratic and even an elitist conception of governance, a true "epistocracy" as they hold the power of knowledge (*episteme*), in the felicitous analysis by David Estlund (2008). Indeed, most arguments and historical developments towards a more democratic, egalitarian, participatory and deliberative democracy sought to oppose this idea of Platonic dogma, but also engendered not a few crises inherent to deliberative processes, especially in our liberal conceptions of procedural democracy. According to Estlund, from a strictly epistemic view, the authority of a legitimate government manifests itself when one makes the right decisions according to cognitive (technical, scientific, etc.) grounds that are independent of any standard procedure of justice. Furthermore, a purely procedural justification of democracy asserts instead that democracy affirms the legitimate authority because their decisions are



procedurally fair. Thus, democracy exercises legitimate authority in virtue of possessing a modest epistemic power: its decisions result from procedures that tend to produce just laws better and safer than those resulting from sheer chance or contingency, and this even better than any other type of government that is justifiable in terms of public reasoning. That's how the idea of fairness has been developed in the liberal, political philosophy of social justice, especially since Rawls formulated his political conception of "justice as fairness." (Rawls, 2003, 2008) Rawls's political-philosophical thought intended, in short, to argue for a rational defense of liberal democracy in terms of public reason, i.e., with arguments and criteria which could be publicly established in developing a more just society, more equal and fair. Contemporary democratic societies (including republican and constitutional monarchies) approach an ideally just society (what Rawls calls a "well-ordered society") to the extent that they subscribe to fair principles of justice that would be chosen by the contracting parties in an "original position," which sets such fair procedures to arrive at. This tokens a pure procedural justice as it cannot be said to be perfect (unlike, for example, the classic example of the "perfectionist" division of a cake -- whoever cuts the slices and delivers them should keep the last), insofar as it does not entail known benefits or special privileges (neutralized by the "veil of ignorance"). Ethical-political conceptions of justice in classical authors such as Plato, Aristotle and Cicero, and modern writers such as Bodin, Grotius, Hobbes, Locke, Rousseau, Mill, Hume, Kant and Hegel, should all be revisited, so as to unveil the normative grounds of any idea of legitimacy presupposed by contractarian, teleological or utilitarian models. In effect, after the seminal works of authors like Rawls and Habermas, one can no longer assume a moral normativity underlying political arguments, as their reconstructive formulations of theories of justice ultimately refer to a recursive, weaker version of nor-

maturity –postmetaphysical, antifoundationalist, pragmatist. In the words of Estlund,

“Morality’s claim to rule moral agents is not the same thing as one person’s claim to rule another, and it cannot be assumed that the two different claims ought to be judged by similar criteria. A second reason for noting the difference is that even if independent standards for political decisions are admitted not to be intrinsically (though in any case metaphorically) despotic or authoritarian, it is natural to worry that their existence would lend support to literally despotic or authoritarian ideologies... The choice can seem to be between epistocracy, or rule by the wise, on the one hand, and deep proceduralism, the denial that such independent standards exist, on the other. If only it can be established that there is no genuine substance in the first place, then the proceduralist flight from substance is complete. Deliberative democracies are then existentially free and self-determining. The value of democratic deliberation is vindicated by making democratic deliberation itself the final political value.”(Estlund, 2008, 29 f.)

6. This type of argument combining epistemic authority and institutional legitimacy in a real, concrete political community is paramount to building our democracy in more participatory and efficient terms. Indeed, civil society continues demanding more transparency, social justice, and massive investments in education, health, transportation, and public safety. Social policies and institutional reforms are still much needed today in Brazil, as society goes through cyclical renewal of legislatures, governors and suitable representatives of a fledgling democracy, seeking to bring more and more qualified people to implement effective regional development policies, by replacing incompetent servers who hold public office because of “physiologist,” local or national favors, oligarchs and “colonels” of a patrimonialist system. Meritocracy, efficiency, utility, planning, and even rationality were never a social currency in Brazil. In effect, with the advent of the Internet, social media and information and communication tech-

nologies, Brazilian society is undergoing a drastic transformation which coincides with the current crises of representativeness and partisan politics. According to Habermas, “the interpenetration of community and economy makes possible both the expansion of solidarity and the spread of economic rationality at once. Parsons brings the rationalization of the lifeworld conceptually into line with the increasing complexity of the action system in such a way that the phenomena of the stubborn resistance to functional imperatives offered by communicatively structured spheres of life escape him. In the theory of interpenetration, on the other hand, modernization appears so much the actualization of a cultural potential that... waters down the constraints of material reproduction into conditions for realizing values, and no longer comprehends their internal systemic dynamics.” (Habermas, 1987, 299f.) The idea of “epistemic authority” is diametrically opposed to authoritarianism that led the ruling interests of Brazil since its colonization by the end of the military dictatorship, in that the moral power of an agent as the state requires or prohibits actions rationally normative, i.e., according to an idea of public reason –which can be, of course, contested or challenged by any citizen or social group that feels discriminated against or treated arbitrarily. What seems trivial in the eyes of a European or American experience in democratic learning remains a social-pathological contradiction within Brazilian emerging, post-military democracy, namely, that governors and those holding office in our country could still enjoy a different status, as if they were above the law or immune to the normative force of the law and its universalizability (the same law supposedly valid and the same for all), that a senator, a congressman or a magistrate earns up to forty times the salary paid to most primary school teachers in Brazil. Hence in the current crisis of legitimacy of our representative democracy it is not the crisis of representativeness as such that is ultimately at stake but rather the way it has been exercised. According to Estlund, legitimacy reflects the moral permissibility of the

state when it legislates, judges and performs through its systems and institutions in accordance with the processes and procedures that produce such standards, always grounded in constitutionality. In Brazil, we find the three powers short of their constitutional attributions, as the executive resorts to provisional measures, the judiciary legislates and the legislation pass judgmental issues over decision-making processes that should be the object of popular consultation and deliberation. Thus, the legitimacy of taxation is related to the authority of the taxes that we are morally obligated (not just politically and legally required) to pay, to the extent that rights and duties are related to citizens and institutions. Now, the Brazilian social fabric has been damaged and weakened by centuries of authoritarianism: even with the gradual transition to democracy in the early 1980s, today we experience the consequences and regional inequalities arising from patrimonial, populist and paternalistic practices. The constant search for self-understanding of our political and social reality, beyond the worn-out discussions about a supposed national identity or a monolithic political culture still favors public debate on topics such as learning processes of deliberative democracy and public policy, so as to reformulate the normative deficits of the traditional Marxist sociology and the critical theory of first generation (Adorno, Horkheimer, Marcuse), which have been widely explored during the military regime, especially within left-wing and liberation movements in Brazil, providing a new problematization of normativity in seeking justifications for rational action for the promotion of the common good. (Krischke, 2001) Thus emerged indigenous formulations and original conceptions of public deliberation and decision-making processes for the implementation of social policies and procedures in public administration in Brazil. We can now revisit the Brazilian social ethos in light of neo-contractarian intuitions such as Rawlsian-like “reflective equilibrium” and Habermasian-inspired normative-pragmatic reconstruction of critical theory, reformulated so as to enable a

contextualized approach which starts from a concrete situation of socioeconomic inequality and tension, with the desideratum to eventually integrate with complex regulatory issues of national and collective personal identities (“we Brazilians,” “Brazilian workers,” “the landless”) on the same level of justificatory argument. In this sense, “normative reconstruction” comes down to an in-depth analysis of the social reality of liberal democracies, as their institutionalized conditions of normativity come under scrutiny. Our problem remains, moreover, to justify the normative terms in the formulation of procedural criteria, based on our complex social reality and empowering the powerless to call for implementing just measures to make ours a more egalitarian, inclusive, and fair society. Both for Rawls and for Habermas, such remains indeed the major normative challenge: the linking of theory and practice, given the difficulty of putting into practice a “reasonable pluralism” or “communicative action” without partisan distortion or manipulations of the many. (De Oliveira, 2012) As De Vita has aptly pointed out,

“social norms... can be explained by the manner in which political institutions structure the decision-making situation faced by actors and influence trust. [...] This idea has a politically interesting corollary, moreover, namely that a society’s norms are not structurally given (by culture, history, the World Spirit, etc.). If instead norms vary with the character of political institutions, then we as citizens have a role to play. We can, at least on some occasions, decide which norms shall prevail in the society we live in, because we can choose how to design our political institutions.”(De Vita, 2014, 124)

7. As pointed out by Carlos Brandão, the origin of ECLAC’s idea of development in thinkers such as Celso Furtado, also assumed the initial premise that, following the seminal insights of his intellectual mentor François Perroux, “the economic world is traversed by tensions of relations of forces unequal.” To the author of the classic short introduction to

development (1980), it is, in the last analysis, in order to “achieve rationality with respect to the ends (substantive values) by departing from rationality with respect to the means (instruments),” so to break away with models that reduce the development of a capitalist logic of accumulation, rescuing the normative force of creativity and imagination in sustainable manufacturing. (Brandão, 2012, 309) This constant tension between fields of concrete forces amid struggles for recognition, and fields of normative claims for greater equality, justice and fairness, was translated by Habermas as an irresolvable tension between abstract approaches to moral and a concrete conception of the democratic ethos. Indeed, starting from the Marxian insight to counter the “tensions of unequal relations of forces” between productive forces in concrete, infrastructural economic terms, as opposed to the ideological, superstructural effects of work relations, esp. between workers and the owners of the means of production, we can follow Habermas in his critical rereading of Marxist functionalism, via Max Weber, by recasting the movement from the abstract towards the concrete (*vom Abstrakten zum Konkreten*), to the extent that the degree of concreteness to be achieved will be much higher, as systemic constraints are internalized and life-worldly, normative claims are externalized: the rights that citizens must mutually recognize are both legitimately enforced by law and shared as social norms in the lifeworld. (Habermas, 1998, 135-151) Thus we can start from concrete analyses of socioeconomic inequalities that plague our country and hamper regional development, as we take into account the regulatory demands of civil society, in various segments and sectors of social life, from social movements, student protests, and spontaneous civil demonstrations leading to the drafting of petitions, reform, and normative claims by non-governmental organizations, social networks, and the media. In this sense, Brazil is experiencing a great moment and a magnificent opportunity in the midst of tremendous ongoing crises, tensions, and contradictions: with an ever-growing ac-

cess to the media, the voice of the people and of the voiceless may be heard, as it acquires greater political autonomy and greater access to mass media and the public sphere. According to Habermas's proposal, the law and legal procedures might be taken as medium par excellence of communicative action in a major constitutional democracy like ours and could be evoked as a catalyst for social transformation, as attest legal movements to secure women's and gay rights. Thus conceived, even though juridification has been traditionally evoked by those who hold power and money, the law is also the primary medium for social integration and social change in post-secular democracies. Unlike functionalist readings, we must start from the factual existence of law in society as a positive principle of coercion to seek a normative discursive justification, so as to avoid a systemic functionalism. The law initially taken as *prima facie* power (*Macht*), as a coercive tool of violence (*Gewalt*), must meet the legitimacy that can only be granted by consensus of those who submit to the rule of law (*Rechtsstaat*), namely, the people. According to Hans-Georg Flickinger (2009), we must distinguish between identifying and discussing the "legal consequences arising from the liberal determination" of human social reality, if we are to avoid the "juridification of human freedom." In the case of an immanent critique of liberal democracy, we must identify a normative deficit in own contractualist and individualistic or atomistic formulation of an idea of autonomy that it is out of step with the historical conditions of his time, which are the starting point for any theoretical discussion. Indeed, the normative challenge of reducing social inequalities was regarded as one of the fundamental objectives of the 1988 Constitution, drafted after the military regime, and in recent years the Federal Government has reiterated the constitutional determination to adopt the reduction of inequalities as one of the central pillars of the country's development strategy. In conclusion, we come full circle as we set out to revisit the normative deficit of the Brazilian democratic ethos, as it should be diagnosed in

an interdisciplinary research program of normative reconstruction that resorts to a critical theory of society, not only for the sake of its sociological analysis, but also simultaneously addressing economic, political, legal, historical, geographical, and cultural analyses of a thick-descriptive civilizational self-understanding. (De Oliveira, 2013) in the words of Jessé Souza,

“It takes place at the same time, however, a peculiar contradiction in our peripheral civilizing process marked by the experience of slavery. On the one hand, a selective modernization of the social strata that have been effectively Europeanized (and not only for the English to see, as shown by much of our history), implies that our society as a whole (and not just a bad elite, as insinuated by some misguided sociological intentionalism) perceive some people as being more worthy than others. On the other hand, the uniqueness of our country, that of which it is so proud when compared with others, also implies the valuation (albeit folklorized) precisely of the non-Europeanized element, after all, the latter alone is what allows us to represent ours as such a unique and special society.” (Souza, 2001, 132)

## References

BRANDÃO, Carlos. “Estruturas, hierarquias e poderes: Furtado e o ‘Retorno à visão global de Prebisch e Perroux’.” *Cadernos do Desenvolvimento*, vol. 7, n. 10 (jan.-jun. 2012): p. 305-309.

DAMATTA, Roberto. (2009). “O jeitinho brasileiro é uma forma de corrupção?” [Is the Brazilian way a form of corruption?]. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, 42. <http://www.revistadehistoria.com.br/v2/home/?go=detalhe&id=2253>

DE OLIVEIRA, Nythamar de. “Desconstruindo a Libertação: Teologia e Filosofia Política”. *Teocomunicação* 32/135 (2002): 155-178.

DE OLIVEIRA, Nythamar de. “Contrato e Justiça Social segundo John Rawls. Do Contratualismo Moral ao Construtivismo Político”.



In: Ana Fonseca, Eduardo Pohlmann e Gabriel Goldmeier (orgs.), *Ética, política e esclarecimento público: Ensaios em homenagem a Nelson Boeira*. Porto Alegre: Editora Bestiário, 2012, p.369-379.

DE OLIVEIRA, Nythamar de. “Las reivindicaciones normativas de un ethos democrático latinoamericano”. In: Gustavo Pereira (org.), *Perspectivas Críticas de Justicia Social*. Porto Alegre: Evangraf, 2013, p. 154-170.

DE VITA, Alvaro. “Critical Theory and Social Justice,” *Brazilian Political Science Review* vol.8 no.1 (2014): 109-126.

ESTLUND, David. *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

FERREIRA, Maria Cristina, Ronald Fischer, Juliana Barreiros Porto, Ronaldo Pilati, and Taciano L. Milfont. “Unraveling the Mystery of Brazilian Jeitinho: A Cultural Exploration of Social Norms.” *Personality and Social Psychology Bulletin* 38/3 (2012): 331–344.

FLICKINGER, Hans-Georg. “A Juridificação da Liberdade: Os Direitos Humanos no Processo da Globalização”, *Veritas* 54 / 1 (2009): 89-100.

HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Trans. W. Rehg. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998. [1992]

HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Vol. I: *Reason and the Rationalization of Society*. Trans. T. McCarthy. Boston: Beacon, 1984. [1981]

HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Vol. II: *Lifeworld and System*. Trans. T. McCarthy. Boston: Beacon, 1987. [1981]

HARVEY, David. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press, 2005.

HARVEY, David. “A liberdade da cidade”. In: D. Harvey et al., *Cidades rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2013.

KAY, Cristóbal. *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*. New York: Routledge, 2011.[1989]

KRISCHKE, Paulo. *The Learning of Democracy in Latin America: Social Actors and Cultural Change*. Huntington, NY: Nova Science, 2001.

NEVES, Marcelo. "From the Autopoiesis to the Allopoiesis of Law." *Journal of Law and Society* 28 (2001): 242-264.

PEREIRA, Gustavo (org.) *Perspectivas Críticas de Justicia Social*. Porto Alegre: Evangraf, 2013.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. J. Simões. 3a. edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.[1971]

RAWLS, John. *Justiça Como Equidade: Uma Reformulação*. Org. Erin Kelly. Trad. C. Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.[2001]

REGA, Lourenço Stelio. *Dando um jeito no jeitinbo*. Editora Mundo Cristão, 2000.

SOUZA, Jessé. "Processo civilizador na periferia: Segregação social e unidade cultural". In: Héctor Ricardo Leis et ali. (orgs.) *Modernidade crítica e modernidade acrítica*. Florianópolis: Cidade Futura, 2001, p. 117-132.