



Eleuthería

REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA - UFMS

REVISTA

ELETRÔNICA
ISSN: 2527-1393

ελευθερία

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS (FACH)
MESTRADO PROFISSIONAL EM FILOSOFIA (PROF - FILO)
CURSO DE FILOSOFIA



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS – FACH
MESTRADO PROFISSIONAL EM FILOSOFIA (PROF-FILO)
CURSO DE FILOSOFIA

PUBLICAÇÃO SEMESTRAL

Eleuthería Φ



REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA - UFMS

ANO III – VOL. 03 – N. 04
JANEIRO/2018 – JUNHO/2018

ISSN: 2527-1393

Ελευθερία

REITOR

Marcelo Augusto Santos Turine

VICE-REITORA

Camila Celeste Brandão Ferreira Ítavo

PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO

Ruy Alberto Caetano Correa Filho

**PRO-REITOR DE PESQUISA E
PÓS GRADUAÇÃO**

Nalvo Franco de Almeida Júnior

**DIRETORA DA FACULDADE DE
CIÊNCIAS HUMANAS**

Vivina Dias Sol Queiroz

**COORDENADOR DO CURSO DE
FILOSOFIA**

Ronaldo José Moraca

**COORDENADOR DO MESTRADO
PROFISSIONAL EM FILOSOFIA
(PROF-FILO)**

Osmar Ramão Galeano de Souza

Eleutheria

REVISTA DO CURSO DE
FILOSOFIA - UFMS

EDITORES-CHEFE

Dr. Ricardo Pereira de Melo
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Stefan Vasilev Krastanov
Universidade Federal do Mato Grosso
do Sul, Brasil

EDITORES-ASSISTENTES

Margareth Hokama Shinzato
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Leandro Ramires Duarte
Universidade Estadual do Oeste do
Paraná, Brasil

Thaís Fleck Olegário
Universidade Federal do Rio Grande do
Sul, Brasil

CONSELHO EXECUTIVO

**Dra. Marta Rios Alves Nunes da
Costa**
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Portugal

Dra. Maíra de Souza Borba
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Ricardo Pereira de Melo
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Osmar Ramão Galeano de Souza
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil



FUNDAÇÃO
UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
MATO GROSSO DO SUL

Dr. Stefan Vasilev Krastanov
Universidade Federal do Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Erickson Cristiano Santos
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Weiny César Freitas Pinto
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

**Dra. Dulce Regina dos Santos
Pedrossian**
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. José Carlos da Silva
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dra. Thelma Lessa da Fonseca
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

**CONSELHO CIENTÍFICO
(INTERNACIONAL)**

Dr. Lawrence Hamilton
University of the Witwatersrand, Africa
do Sul

Dra. Cyndie Sautereau
Fonds Ricoeur, Canadá

Dra. Nina Dimitrova
Academia da Ciencia da Bulgária,
Bulgária

Dr. Miguel Ángel Polo Santillán
Universidad Nacional Mayor de San
Marcos, Peru

Dr. Kiril Nokolov Shopov
Universidade de Veliko Tarnovo,
Bulgária

Dr. Valetin Kanawrov
University Neofit Rilski, Bulgária

Dr. Jean Luc Amarilic
Université Montpellier III, França

Dr. Vinicio Busacchi
Università degli studi di Cagliari, Itália

Dra. Tatyana Batuleva
Academia de Ciencia da Bulgária,
Bulgária

Dra. Marjolaine Deschênes
École des Hautes Études en Sciences
Sociales/Fonds Ricoeur, França

Dr. Alberto Romele
Universidade do Porto, Portugal

Dra. Begoña Rua
Univeristat de Barcelona/EHESS,
França/Espanha, Espanha

Dr. Paulo Tunhas
Universidade do Porto, Portugal

Dra. Roberta Picardi
Conseil Scientifique Fonds
Ricoeur/Università de Pavie, Itália

Dr. Luís António Umbelino
Universidade de Coimbra, Portugal

Dr. Gonçalo Marcelo
Universidade Católica Portuguesa,
Portugal

Dr. Patricio Mena Malet
Universidad de La Frontera, Chile

Dr. Johann Michel
École des Hautes Études en Sciences
Sociales, França

Dr. Amós Nascimento
University of Washington, Estados
Unidos da América do Norte

Dra. Kamelia Zhabilova
Academia da Ciencia da Bulgária,
Bulgária



FUNDAÇÃO
UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
MATO GROSSO DO SUL

CONSELHO CIENTÍFICO
(NACIONAL)

Dr. Alcino Eduardo Bonella

Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dra. Léa Carneiro Silveira

Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dra. Claudia Murta

Universidade Federal do Espírito Santo,
Brasil

Dra. Georgia Cristina Amitrano

Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dr. Leonardo Almada

Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dr. Rafael Cordeiro Silva

Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dr. João José R. L. de Almeida

Universidade Estadual de Campinas,
Brasil

Dr. Gustavo Silvano Batista

Universidade Federal do Piauí, Brasil

Dr. Elsio José Corá

Universidade Federal Fronteira Sul,
Brasil

Dr. Noeli Dutra Rossato

Universidade Federal de Santa Maria,
Brasil

Dr. Cláudio Reichert do Nascimento

Universidade Federal do Oeste da
Bahia, Brasil

Dr. João Geraldo Martins da Cunha

Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dr. Renato dos Santos Belo

Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dr. Tristan Guillermo Torriani

Universidade Estadual de Campinas,
Brasil

Dr. Emanuele Tredanaro

Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dr. Marcus José Alves de Souza

Universidade Federal de Alagoas, Brasil

Dr. Adriano Machado Ribeiro

Universidade de São Paulo, Brasil

Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit

Universidade Estadual de Campinas,
Brasil

Dra. Ana Carolina Soliva Soria

Universidade Federal de São Carlos,
Brasil

Dra. Ana Maria Said

Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dra. Cilaine Alves Cunha

Universidade de São Paulo, Brasil

Dr. Jadir Antunes

Universidade Estadual do Oeste do
Paraná, Brasil

Dr. Ricardo Musse

Universidade de São Paulo, Brasil

Dra. Rosa Maria Dias

Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Brasil

Dr. Luiz Roberto Monzani

Universidade Federal de São Carlos,
Brasil

Dr. Eduardo Brandão

Universidade de São Paulo, Brasil



FUNDAÇÃO
UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
MATO GROSSO DO SUL

**Dr. Luís Fernandes dos Santos
Nascimento**

Universidade Federal de São Carlos,
Brasil

Dr. Eduardo Ferreira Chagas

Universidade Federal do Ceará, Brasil

Dr. Elieser Donizete Spereta

Instituto Federal de Educação, Ciência e
Tecnologia de SC, Brasil

Dr. Paulo Roberto Konzen

Universidade Federal de Rondônia,
Brasil

Dr. Fernando Frota Dillenburg

Universidade Federal do Rio Grande do
Sul, Brasil

Dr. Fabio Maia Sobral

Universidade Federal do Ceará, Brasil

**Dr. Érico Andrade Marques de
Oliveira**

Universidade Federal de Pernambuco,
Brasil

Dr. Horácio Lújan Martinez

Pontifícia Universidade Católica do
Paraná, Brasil

Dr. Roberto Charles Feitosa

Universidade Federal do Estado do Rio
de Janeiro, Brasil

Dr. Rodnei Antonio do Nascimento

Universidade Federal de São Paulo,
Brasil

Dr. Manuel Moreira da Silva

Universidade Estadual do Centro-Oeste,
Brasil

Dr. Mauro Castelo Branco de Moura

Universidade Federal da Bahia, Brasil

**EDIÇÃO DE TEXTO, CAPA E
LAYOUT**

Leandro Ramires Duarte

Thaís Fleck Olegário

Endereço para correspondência

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Faculdade de Ciências Humanas (FACH)

Curso de Filosofia

Avenida Costa e Silva s/n – Cidade Universitária – Unidade XIII

Cep: 79070-900

Campo Grande – Mato Grosso do Sul

Telefone: (67) 3345-7701 – (67) 3345-7702

Endereço Eletrônico

<http://seer.ufms.br/index.php/reveleu/index>

Email: revista.eleutheria@gmail.com

ISSN: [2527-1393](https://www.issn.org/issn/2527-1393)

APRESENTAÇÃO

Marta Nunes da Costa9

ARTIGOS

DEMOCRACIA Y POLÍTICA EN EL MARX ANTES DE MARX.
Jorge Álvarez Yágüez11

CRÍTICA E EMANCIPAÇÃO.
Marta Nunes da Costa.....35

A DEATH BLOW TO PURE PROCEDURALISM IN DELIBERATIVE SYSTEMS:
THE PROBLEM OF PREREQUISITES.
André Santos Campos.....51

ABITARE IL METAVERSO TRA FANTASCIENZA E POLITICA.
Antonio di Tursi71

NUANCES DO CORPO FEMININO: HETEROTOPIAS DA ARTE.
Fernanda Reis83

RESENHA

ENSAIOS NO FEMININO.
Ester Maria Dreher Heuser.....105

A FÁBULA DAS ABELHAS OU VÍCIOS PRIVADOS, BENEFÍCIOS PÚBLICOS.
Ricardo Pereira de Melo113

TRADUÇÃO

AUTORIDADE LEGÍTIMA: DEMASIADOS ABISMOS A SUPERAR POR UM
ÚNICO CONCEITO?
Alessandro Ferrara
Tradução: *Marta Nunes da Costa*.....118

Marta Nunes da Costa
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Este número da revista *Eleutheria* oferece um conjunto de artigos com formações e olhares distintos sobre diferentes temas no âmbito da filosofia. Começamos com **Jorge Álvarez Yáñez** que no artigo intitulado “Democracia y política en el Marx antes de Marx” nos oferece uma análise crítica sobre os conceitos de democracia e política, sobretudo a partir de uma leitura da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel e Sobre a questão Judaica*. O autor defende que a tese do desaparecimento do Estado refere-se ao Estado moderno, ou Estado abstrato, o que por si só não significa nem implica o desaparecimento da política.

Marta Nunes da Costa no seu artigo “Crítica e Emancipação” retoma uma reflexão sobre a relação entre teoria crítica e o projeto de emancipação. Esta reflexão, que parte de uma problematização acerca do discurso e conceito de Razão (moderna), expõe o processo de construção artificial entre distinções conceituais tornadas progressivamente necessárias. A partir de Marx, autor para quem o imperativo filosófico se torna ato de transformar o mundo, Marta Nunes da Costa oferece uma leitura sintética de momentos significativos na tradição marxista, desde a primeira geração da teoria crítica – com maior detalhe sobre Adorno e Horkheimer – até à atual quarta geração, representada por Celikates e Jaeggi.

André Campos, no artigo intitulado “A Death Blow to Pure Proceduralism in Deliberative Systems: The Problem of Prerequisites” defende que o procedimentalismo puro, uma versão da democracia deliberativa, se sujeita ao ‘problema dos pré-requisitos’. O autor defende que embora o procedimentalismo puro seja um critério de legitimidade, a legitimidade do procedimentalismo puro enquanto fonte de legitimidade subsequente não pode basear-se em procedimentos deliberativos.

Num tom diferente e complementar, **Antonio Tursi** defende em “Abitarei l Metaverso: Tra fantascienza e politica” que compreender o espaço utilizado pelas tecnologias de comunicação requer um pensamento político que é obrigado a confrontar desafios colocados especificamente pelo ambiente digital. Enquanto não for feita essa confrontação e tentativa de deciframento destes novos conflitos, permaneceremos, por um lado, reféns e subservientes ao poder tecnológico, e por lado, cegos ou impotentes na esfera da politica contemporânea.

Fernanda Reis compõe a seleção de artigos oferecendo uma leitura do conceito de heterotopia, de Michel Foucault, com o intuito de compreender de que modo a inserção do corpo feminino na arte se faz um lugar outro para as mulheres quando estas utilizam-se da criação artística como um movimento de transgressão e resistência. Fernanda Reis refere algumas

mulheres artistas, a saber, Artemisia Gentileschi, Camile Claudel e Frida Khalo, que viram na criação artística um lugar outro para se (re)construir e se (re)conhecer nesse mundo recriado.

De seguida encontramos duas resenhas. Primeiramente, em ‘Ensaaios sobre uma Ausência – Resenha do livro *Ensaaios no Feminino* de Marta Nunes da Costa’ **Ester Maria Dreher Heuser** oferece uma reflexão sistematizada a partir da leitura da obra *Ensaaios no Feminino*, recentemente publicada por Nunes da Costa (Editora LiberArs, 2018). **Ricardo Pereira de Melo** oferece uma resenha sobre *A Fábula das abelhas ou vícios privados, benefícios públicos* de Bernard de Mandeville, recentemente traduzida por Bruno Costa Simões.

Por fim, em artigo traduzido por mim, **Alessandro Ferrara** convida-nos a repensar o conceito de autoridade legítima, sua extensão e aplicação, a partir de uma leitura atualizada e revista do liberalismo político de Rawls. O autor irá mostrar ao longo do seu artigo, intitulado “Autoridade Legítima: demasiados abismos a superar por um único conceito? ”, que o conceito de ‘autoridade legítima’ pode ser aplicado simultaneamente em contextos democráticos e não-democráticos, embora com as devidas cautelas.

Esperamos que a leitura surpreenda o leitor e o instigue a pesquisar mais sobre os temas tratados.

DEMOCRACIA Y POLÍTICA EN EL MARX ANTES DE MARX

Jorge Álvarez Yáñez

Universidad Complutense de Madrid

RESUMO: Neste artigo olhamos para um texto do jovem Marx, de extraordinária importância, a saber, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, em relação a outros textos, particularmente *A questão Judaica*, para analisar os conceitos de democracia e política. Observa-se que estes são conceitos que estão essencialmente ligados. Sustenta-se por isso a tese do desaparecimento do Estado, referindo-se ao Estado moderno ou Estado Abstracto, o que não implica o desaparecimento da política.

Palavras Chave: Democracia; Política; Estado; Sociedade Civil;

RESUMEN: En este artículo estudiamos especialmente un escrito temprano de Marx, de extraordinaria importancia, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, en relación a otros, particularmente *La cuestión judía*, para analizar los conceptos de democracia y política. Se observa que son conceptos que están articulados esencialmente. Se sostiene que la tesis de la desaparición del Estado se refiere al Estado moderno o Estado abstracto, y que no comporta la desaparición de la política.

Palabras clave: democracia; política; Estado; sociedad civil;

ABSTRACT: In this paper we study especially an early and really important writing by Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, in relation to others as *On the Jewish Question*, to analyze the concepts of democracy and politics. It is observed that they are concepts that are essentially articulated. It is maintained that the thesis of the disappearance of the State refers to the modern State or abstract State and that it does not entail the disappearance of politics.

Keywords: democracy; politics; State; civil society;

Hubo un Marx anterior a Marx que quedó sepultado hasta cierto punto por él. Un Marx distinto al presentado por la interpretación más o menos canónica que en buena parte se constituyó en el desconocimiento de importantísimos textos de su primera etapa, y que una vez publicados a menudo fueron interpretados bien como simples elementos preparatorios, bien como elementos que Marx abandonaría en su evolución posterior. Es sabido que los manuscritos de París, de economía y filosofía de 1844 solo se pudieron conocer a partir de 1932, y algo semejante ocurrió con uno de los escritos sobre los que queremos reparar aquí, la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, de 1843, que no fue descubierto hasta su publicación por Riazánov en 1927. La “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción” fue publicada en 1844, en el primer número y único de la revista creada por Ruge y Marx los *Anales franco-alemanes*, donde aparecía también *La cuestión judía*. Pondremos en

relación estos tres textos para mostrar la especial concepción de la democracia y de la política que ahí se revela, guiados no por un motivo académico de estudio sino por su interés actual y trascendencia. El momento en que esos textos fueron redactados se sitúa entre 1843 y enero del 1844, es un momento especial para Marx en que se ve obligado a abandonar su trabajo en la *Gaceta renana* prohibida por la censura, la situación en Alemania se vuelve para él cada vez más asfixiante y acabará por decidirse por autoexiliarse, en octubre de ese mismo año, en París; antes, recién casado, se retira a Kreuznach donde escribe *La Crítica de la filosofía del Estado de Hegel (Kritik der hegelischen Staatsrechts)* que queda inacabada y conservamos incompleta. El texto se centra en la crítica de los parágrafos de la parte tercera (El Estado) de la tercera sección de los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel, lo conservado es lo relativo a los parágrafos 261-313¹. Rompiendo la tendencia interpretativa dominante, algunos autores llamaron la atención sobre los escritos de esa época debido destacando su singularidad, muy particularmente Maximilien Rubel², ya posteriormente, entre otros, Shlomo Avineri³ y Miguel Abensour, cuyo libro *La democracia contra el Estado* marcó un hito⁴. Nuestra examen difiere en parte del de ellos, como se verá.

Marx introduce en el manuscrito de Kreuznach un concepto especial, que no encontramos registrado en ningún escrito posterior, el de “verdadera democracia” (*wahre Demokratie*), de estirpe spinoziana, o spinoziano-aristotélica, que constituirá su vía política al comunismo. Como Spinoza considera que la democracia, la verdadera, es la esencia de todo Estado, cualquier otro régimen, monarquía, aristocracia, etc, solo lo incumple imperfectamente, no es, por tanto un auténtico Estado⁵. Su cumplimiento en la

1 La sección de la obra de Hegel va de los parágrafos 257 a 360; hemos perdido del texto de Marx lo que correspondería al comentario de los parágrafos 257-260.

2 De M. Rubel véase su *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, trad. Saul Karsz, Buenos Aires, Paidós, 1970 (orig. 1957); “Le concept de démocratie chez Marx” (1962), recogido en M. Rubel, *Marx critique du Marxisme*, Paris, Payot, 2000, https://www.marxists.org/francais/rubel/works/1962/rubel_19620700.htm.

3 S. Avineri, *The social and political Thought of Karl Marx*, Cambridge U, Press, 1968,

4 M. Abensour, *La democracia contra el Estado*, trad. Horacio González, Buenos Aires, Colihue, 1998 (orig. 1997)

5 En el *Tratado teológico político*, especialmente cap. XVI, se nos dice que el Estado democrático es “el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede al individuo”. En 1841, Marx había copiado numerosos extractos del TTP, incluido los relativos al capítulo citado; la identificación de un apasionado Marx con las tesis del holandés le llevaron a hacer que figurara como título del cuaderno: “Tratado Teológico Político de Spinoza por Karl Heinrich Marx”. Sobre este punto ver el magnífico estudio introductorio de Nicolás González Varela, a su edición de Karl Heinrich Marx, *Cuaderno Spinoza*, Barcelona, Montesinos, 2012. Ver también: M. Rubel, “Marx à la rencontre de Spinoza”, *Cahiers Spinoza*, 1, 1977; A. Matheron, “Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx”, *Cahiers Spinoza*, 1, 1977; E. Holland, “Spinoza and Marx”, *Cultural Logic*, 2, 1998, <https://clogic.eserver.org/holland-spinoza-and-marx>. Si nos hemos atrevido a hablar de estirpe “spinoziano-aristotélica” es porque es en la *Política* del filósofo griego donde puede encontrarse una correspondencia teórica entre el concepto de régimen o constitución (*politeía*) y la democracia, aunque el propio estagirita no fuera consecuente con ello y lo

democracia significa la realización de la libertad, el fin del dualismo moderno en que el reconocimiento de los hombres entre sí solo se da en el plano de la política, en la ley en el ámbito del Estado frente al particularismo y enfrentamiento en el seno de la sociedad civil, de la que el Estado, entonces, permanece separado, abstraído. El fin de ese dualismo significará por consiguiente el fin del Estado abstracto y también de la sociedad civil, de la sociedad de explotación. Eso es lo que exige la democracia, el análisis político. Marx aun no se ha internado en su estudio de la economía. El camino hacia la revolución viene marcado aquí por un camino político, por consiguiente, podríamos decir por una vía de tradición republicana. En el Manuscrito de Kreuznach, Marx aun no menciona ni siquiera el sujeto de ese cambio, que aparecerá ya claramente propuesto en la “Introducción”, el proletariado. Todo ello demanda de parte de Marx una crítica de la *política*, de ese punto en el que él y sus compañeros habían focalizado el debate, y que a su vez implicaba una crítica de la religión o de la teología. La categoría de política es entendida por Marx en intrínseca relación al *Estado*, esto es, a su esencia, la *democracia*. Por eso solo cabía extraer como consecuencia de todo este análisis que la instauración de la democracia tenía que significar la de la *política* como tal. Encontramos pues ahí un Marx muy singular, un Marx hondamente *democrático* y por tal *político*, contra el cual parecen ir todas las derivas posteriores esas en que la política se disolvería como algo secundario en la economía y que tendría su final con la desaparición del Estado mismo entendido como expresión del antagonismo de las clases. Independientemente de la cuestión de si realmente aquel Marx habría desaparecido en estas otras formulaciones posteriores, contra lo que se levantan Rubel y Abensour, lo que importa es comprender a ese Marx anterior al comúnmente heredado. Y no será fácil, pues no todas sus enunciaciones están exentas de ambigüedad y siempre están sujetas a múltiples interpretaciones.

1. EMANCIPACIÓN POLÍTICA (POLITISCHEN EMANCIPATION) Y EMANCIPACIÓN HUMANA (MENSCHLICHEN EMANCIPATION).

Comencemos por un texto que a menudo se ha leído desde lo que ha sido el Marx posterior: *La cuestión judía*. En él aparece una correlación entre *política* y *democracia* en el momento en que se califica como “Estado político” (*politische Staat*) frente a los

estableciese con una forma de democracia que el dio en denominar significativamente con el mismo nombre *politeía*, república. Esto último lo hemos expuesto pormenorizadamente en Jorge Álvarez Yáguez, *Política y república. Aristóteles y Maquiavelo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

Estados confesionales, al “Estado cristiano”, como el alemán, frente a los Estados que aun no reconocían los *droits du citoyen* (derechos del ciudadano), frente al *Ancien Regime*. En ese texto podemos observar que Marx tiene un concepto de lo político como lo relativo en general al Estado. Ahora bien, se toma el Estado desde un punto de vista evolutivo. Un Estado no emancipado de la religión aun no es un Estado pleno, lo que ocurriría con el Estado alemán, por eso afirma que allí no existe un Estado político”⁶. En Francia, solo se daría una “*emancipación política incompleta*” porque en la Constitución se recoge la fórmula de una “religión de la mayoría”. Y sólo en Norteamérica, “donde el Estado ha conseguido su total realización”, “pierde la cuestión judía su significado teológico”, “el Estado deja de comportarse *teológicamente* con respecto a la religión, en cuanto empieza a comportarse como Estado, es decir *políticamente*, con respecto a ella” (CJ, 229).

Esto es, en el Estado desarrollado, *autónomo* como Estado, en el Estado *pleno* (*vollständig*), que es lo mismo que decir, *político*, las cuestiones como la de la religión son definidas desde el Estado, no desde la Iglesia, son *políticas*, no teológicas. Y ese Estado político, ese Estado pleno es el estado democrático. Pero aquí no se habla de otra democracia que la que diríamos liberal, la del Estado abstracto; su ejemplo para Marx eran los “Estados libres de Norteamérica”.

El término Estado se refiere a la organización rectora de la sociedad. Esta organización solo se constituye en la modernidad *sobreponiéndose* a la sociedad, adquiriendo unas propiedades que no son las de esta. En la medida en que esa organización quiere representar la generalidad ha de alzarse sobre las *particularidades*; no puede trasladar estas simplemente a su ámbito, pues de tal modo no llegaría a diferenciarse, y Estado y sociedad se fundirían en uno. Esto último es lo que ocurría en el *feudalismo*, por eso Marx dice que allí la sociedad “tenía directamente un carácter político” (*hatte unmittelbar einen politischen Charakter*) (CJ, 246, MEGA, 160). El Estado moderno se define como un espacio de generalidad opuesto a las diferencias particulares: “*por encima* de los elementos *especiales*, se constituye el Estado como generalidad” (CJ, 232). Para llegar a ello, se requiere neutralizar el efecto de las

6 Marx, La cuestión judía, en Karl Marx, Arnold Ruge, *Anales franco-alemanes*, trad. de J.M. Bravo, Barcelona, Martínez Roca, 1973, p. 228, (CJ). La cita completa dice: “En Alemania, donde no existe un Estado político, un Estado como tal Estado, la cuestión judía es una cuestión puramente *teológica*. El judío se encuentra en contraposición *religiosa* con el Estado que profesa el cristianismo como su fundamento. Ese Estado es un teólogo *ex profeso*.” Cuando introducimos los términos alemanes originales remitimos al tomo 2 de MEGA, Dietz Verlag Berlin, 1982.

particularidades, las diferencias de religión, de propiedad, de cultura, etc. Eso es lo que significó el Estado laico, o el fin del sistema electoral censitario, etc.

“El Estado en cuanto tal anula, por ejemplo, la *propiedad privada* -el hombre declara abolida la propiedad privada, de un modo político, cuando suprime el censo de riqueza en la obtención del derecho al sufragio activo o pasivo. (...) A su manera el Estado anula las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de *ocupación del hombre* como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin tener en cuenta esas diferencias, *partícipe por igual* de la soberanía popular, cuando trata todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado” (CJ, 231-232).

En cada uno de esos pasos el Estado gana *políticamente*, el ciudadano se emancipa políticamente, el Estado es más Estado, adquiere autonomía, se diferencia, se constituye en su politicidad. Estas dos categorías, Estado y política, se remiten una a la otra.

El problema crucial para Marx es que la liberación *política*, con ser importante, pues “supone un progreso enorme”, no es “la última forma de la emancipación humana en general” (CJ, 234). En efecto, el Estado se constituye frente a las diferencias pero no las destruye, sino que se erige, “*por encima*” de ellas. La neutralización política de las diferencias particulares existentes en la sociedad (las del dinero, la religión, etc) no suponen su supresión, por lo que esas diferencias seguirán existiendo. Marx anota, con razón, cómo en Norteamérica no solo sigue perviviendo la religión sino que además con enorme energía, siendo “el país de la religiosidad” (CJ, 229), y lo mismo vale para la propiedad, etc. De ahí que surja un *doble plano* en la vida de los sujetos: el *político*, en el que obtienen cierta igualdad, generalidad, en que el hombre vive a nivel de la especie, como dice Marx, y el plano de la *sociedad civil*, en el que se mantienen las diferencias, en que el hombre vive para sí, uno frente a otro. Todas las carencias de la sociedad burguesa permanecen, todo su egoísmo se mantiene intocado:

“Allí donde el Estado ha logrado un auténtico desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *existencia*, una doble vida, una celestial y una terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como *particular*, considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños”(CJ, 232-233).

El hombre solo alcanza la igualdad, el imperio de cierta generalidad, el interés de la especie; en el plano político; en el social todo sigue con las mismas carencias; Marx utiliza el esquema feuerbachiano del dualismo religioso para exponerlo⁷.

7 Bien entendido que aunque utiliza enfoques de Feuerbach, Marx ya es consciente de las limitaciones del maestro, no piensa en absoluto que baste con la crítica de la conciencia ilusoria, sino que es necesario dirigir la crítica a la base terrenal de la que surge. Marx ya en 1843 está en una posición respecto a Feuerbach

“Con respecto a la sociedad civil, el Estado político se comporta de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se encuentra en oposición con ella y la supera del mismo modo que la religión supera la limitación del mundo profano, es decir, reconociéndola otra vez, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella”(CJ, 233)

En este punto monarquías y repúblicas convergen, pues la diferenciación del aparato estatal, la constitución de la política ha quedado en una *forma* separada de aquello que esa forma pretende dirigir, esto es, de su *contenido* material, real: la esfera de la propiedad, todo el mundo del mercado, lo que Hegel denominaba la esfera de las necesidades o sociedad civil.

Se da, pues, la separación o *alienación* de la esfera política respecto de las demás, lo que constituye la *abstracción* característica del Estado moderno. En este punto la forma república no cambia nada, obedece a una diferenciación característica del Estado moderno.

La religión como la política suponen un *medio* por el que se resuelven ilusoriamente las contradicciones. Algo se logra, con todo: el hombre es reconocido en esa forma especial que es la religión, y el judío logra, con el cambio político, la libertad de culto, pero el hombre enajenado, creyente, también el judío, permanece. La política no puede ir más lejos. Intentar ir más allá, implicaría abandonar el espacio de la política para transformar todas las particularidades, esto es, desigualdades sobre las que se asienta, respecto a las que se ha constituido como el polo de la generalidad. Ello representaría que el Estado fuera contra sí mismo, contra su propia diferenciación respecto de la sociedad civil; sería, pues su fin.

“En los momentos en que la vida política tiene particular conciencia de sí, trata de aplastar a lo que no es sino su premisa, la sociedad burguesa y sus elementos, y a constituirse en la vida genérica real del hombre, exenta de contradicciones. Sólo puede conseguirlo, sin embargo, mediante las contradicciones *violentas* con sus propias condiciones de vida, declarando la *revolución como permanente* [Revolution für permanent] y el drama político termina, por lo tanto, no menos necesariamente con la restauración de la religión, la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad burguesa, del mismo modo que la guerra termina con la paz” (CJ, 235)⁸.

como la expresada en las Tesis. Ver E. Kouvelakis, “L’Etat. Dans la quietude de Kreuznach: Marx lecteur du Principes de Philosophie du Droit de Hegel” *Dioti*, VI, 1999, <http://www.philopsis.fr/IMG/pdf/kreuznach-kouvelakis-formate.pdf> ; L. Colletti, “Introducción a los primeros escritos de Marx”, en L. Colletti, *La cuestión de Stalin*, Barcelona, Anagrama, 1977

⁸ Parece claro que Marx piensa en el momento jacobino de la revolución francesa, en Robespierre. Sobre los límites del “entendimiento político” de la Revolución, ver el escrito de Marx de 1844: “Glosas críticas al artículo «El rey de Prusia y la reforma social por Un prusiano»”, en K. Marx, *Escritos de juventud*, trad. W. Roces, México, FCE, 1982, pp. 505-521, p. 514.

La emancipación política no ha sido sino la constitución plena del Estado, la llegada al estadio del *Estado político*, la democracia. Esa ha sido la revolución burguesa, el fin del *feudalismo*, el fin de una sociedad *inmediatamente política*, y su sustitución por la concentración de la política en una esfera propia, la estatal; la *división entre política y sociedad civil o burguesa*. Ésta última queda liberada de todas sus ataduras, corporaciones, señoríos, estamentos, privilegios, todas aquellas barreras que impedían la relación de los individuos como tales, y de estos con el Estado. Ahora el Estado es cosa pública, no asunto particular de tales gremios o estamentos.

El individuo adquiere sus derechos, sus libertades, accede a la cosa pública. Pero esa liberación política supone al mismo tiempo el que la propia sociedad burguesa pueda funcionar sin trabas, todo el egoísmo propio de la actividad mercantil pueda desplegarse sin límites.

“Pero la puesta en práctica del idealismo del Estado fue al mismo tiempo la puesta en práctica del materialismo de la sociedad burguesa (...) La emancipación política fue contemporáneamente la emancipación de la sociedad burguesa de la política, de la *aparencia* misma de un contenido universal” (CJ, 247-248)

Se desatan, pues, las fuerzas propias de la sociedad burguesa. El sujeto que se libera aquí no es modificado sustancialmente, es el mismo ser egoísta enfrentado a los demás, interesado solo en su particularidad. Ese es el sujeto que adquiere los derechos y las libertades. Por eso piensa Marx que los derechos del hombre, frente a la proyección ilusoria de los derechos comunitarios del *citoyen*, son en realidad los derechos de un determinado hombre, el hombre configurado por esta sociedad, que los utiliza en el sentido de potenciación de esa misma particularidad.

“Ninguno de los llamados derechos humanos trasciende, por lo tanto, el hombre egoísta, el hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, el individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y su arbitrariedad privada y disociado de la comunidad” (CJ, 244).

La libertad que reconoce la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* se correspondería con la concepción liberal del hombre o mejor con la situación real del burgués, sería la de un hombre que solo ve en el otro algo hostil, un concepto de hombre que parte del aislamiento no de la unidad con el otro, del “individuo replegado en sí mismo” “disociado de la comunidad”, para el que se presenta “la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria” (CJ, 244-245); “es el derecho a esta disociación, el derecho del individuo *delimitado*, limitado a sí mismo” (CJ, 243). Marx reductivamente considera que esto es lo que conviene a la propiedad. “La aplicación práctica del derecho humano de la libertad

es el derecho humano de la *propiedad privada*” (CJ, 243). Ambos, libertad y propiedad privada, constituirán el fundamento de la sociedad burguesa, una “sociedad que hace que todo hombre encuentre en los demás, no la *realización* sino por el contrario la *limitación* de su libertad” (CJ, 244). No entramos ahora en la limitación de esta visión de Marx, el que no considere el derecho de resistencia recogido en la *Declaration*, el que en todo momento se ajuste a la idea de que la Revolución francesa - que estudiaba a fondo y proyectaba un libro sobre el tema-, incluso en su momento jacobino fue siempre una revolución burguesa⁹.

En cualquier caso, ese sería a ojos de Marx el límite de la *revolución política*: no transforma los elementos particulares sobre los que se levanta (hombre, propiedad, religión). Se limita a romper las barreras (corporaciones, estamentos) que impedían aparecer en su individualidad esos elementos sin cambiarlos : “La *revolución política* [*politische Revolution (MEGA, 162)*] disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* esas mismas partes ni someterlas a crítica” (CJ, 248).

La política, la participación del ciudadano, entonces, sirve como un *medio* para la conservación de esta situación, el mantenimiento de tales derechos. Marx sugiere que su exigencia, en el fondo, debiera llevarle a la revolución permanente, a no *reducir* la política a “simple *medio*”(blosses *Mittel*) cuyo fin es la vida burguesa”, “el hombre egoísta” (CJ, 245), a su transformación, pero tal significaría convertir la *revolución política* en *revolución social*, la emancipación política en emancipación humana. Tal podría interpretarse, entonces, como *el final de la política misma*, pues lo sería del Estado pleno, de la democracia, el final de esta diferenciación surgida con la vida moderna entre Estado y sociedad civil, la disolución, entonces, de aquel en esta.

“Solo cuando el hombre individual real reincorpora a sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; solo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus “forces propres” como fuerzas *sociales* y cuando, por lo tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*; solo entonces, se lleva a cabo la emancipación humana” (CJ, 249).

El final de la política sería, en realidad, consecuencia del final del Estado político moderno, del Estado alienado o abstracto, separado de la sociedad civil, de su verdadero contenido material, ese que la revolución política, que solo cambiaba su forma

9 Ver M. Löwy, “Marx et la Révolution française, «la poésie du passé»”, 2017, <https://www.contretemps.eu/marx-revolution-francaise/>. Florence Gauthier, “La importancia de saber por qué la Revolución francesa no fue una “revolución burguesa”, *Sin permiso*, 2014. <http://www.sinpermiso.info/sites/default/files/textos/fgauth1.pdf>

manteniéndose dentro de su misma abstracción, dejaba incólume. El que Marx tienda a considerar la política como lo relativo al Estado conducía a esta conclusión. Y esto es lo que se ha transmitido como la posición distintiva de la concepción marxiana.

En suma, según todo este planteamiento, habría que distinguir dos emancipaciones: la *política*, que supone un paso, el reconocimiento de una igualdad en el terreno de los derechos, la neutralización a efectos de ley de las diferencias sociales, de las jerarquías de la sociedad civil, del nacimiento y de la cultura. Pero esta aun no sería la verdadera emancipación, la *emancipación humana*, pues hasta ahí se mantendrían justamente las diferencias jerárquicas en la sociedad civil donde el hombre es solo medio para el hombre. Por eso sería necesario un segundo paso: que a la revolución política le siga la revolución social, que acabe con el dualismo entre política y sociedad civil, con esta situación alienante, religiosa de un cielo de los derechos, de la universalidad, del ciudadano, y una tierra de la confrontación, del egoísmo de la particularidad, del *bourgeois*, del hombre real, pues de lo contrario ocurriría como con la religión, que se mantendría la dualidad entre familia sagrada y familia terrenal, entre la vida genérica a nivel del Estado y la vida egoísta a nivel de la sociedad, lo que vendría a ser otra forma de religiosidad.

Esta segunda revolución en Alemania estima Marx que podría darse sin solución de continuidad de la primera, en una forma de “*Revolución fúr permanent*”, debido a la debilidad de la burguesía, por lo que solo el proletariado en un proceso de hegemonía – Marx no emplea el término, pero sí el concepto- podría hacerla¹⁰. Esa segunda revolución representa, en general, el final del Estado político y, en consecuencia habría que pensar en la desaparición de esa actividad que se definía por su relación con él, la política. La revolución política se prolongaría en la revolución social; a la *emancipación política* le

10 En el escrito de la “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”, Marx dice: ¿Dónde reside, pues, la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana? *Respuesta*-. En la formación de una clase cargada de *cadena radical*, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un Estado (*Stand*) que es la disolución de todos los Estados, de una esfera que posee un carácter universal en razón de sus sufrimientos universales y que no reivindica ningún *derecho particular* puesto que no sufre ningún *daño particular*, sino el daño absoluto; una clase que ya no puede invocar un título *histórico* sino tan sólo el título *humano*-, una clase que no se encuentra en oposición parcial respecto de las consecuencias del sistema del Estado alemán, sino en oposición total a sus premisas; una esfera, en fin, que no puede emanciparse sin liberarse de las restantes esferas sociales y, por ello, sin emanciparlas a todas. En una palabra, una esfera que es la *pérdida total* del hombre y que por lo tanto no puede reconquistarse a sí misma si no es por la *reconquista total del hombre*. Esta disolución de la sociedad es el *proletariado* en tanto clase particular.” en *Anales franco-alemanes*, op. cit, p. 115. Con la postulación del proletariado como la clase particular que representa en su sufrimiento el universal se introduce, al modo de ver de E. Balibar, un “momento mesiánico” o impolítico, que no dejaría de acompañar el “momento maquiavélico” o político E. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d’anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, pp. 243-264.

seguiría la del hombre, la *emancipación humana*, con lo que el polo político desaparecería al igual que sucedía con la religión una vez resuelto el problema de su base material, una vez la crítica del cielo se hubiera tornado en crítica de la tierra. Al fin, el objetivo del escrito de *La cuestión judía* bien puede decirse que era el hacer una crítica del concepto de emancipación política, pues el error de Bruno Bauer, contra quien va dirigido, recordemos, *La cuestión judía*, era no investigar “la *relación entre la emancipación política y la emancipación humana*” (CJ, 228). Como se ve, Marx aplicaba a Bauer respecto de la cuestión de la revolución el mismo esquema de crítica que había empleado con Feuerbach respecto de la religión como se muestra en las celebérrimas *Tesis* de 1845¹¹.

DUALIDAD DE LA EMANCIPACIÓN POLÍTICA

Sociedad política (Monarquía, República o democracia)	Estado político, abstracto, comunidad política mero medio	Neutralización de propiedad, nacimiento, cultura, religión	Generalidad irreal Hombre público, vida genérica, universal, hombre como fin	Ciudadano, <i>citoyen</i> , artificial. mero medio
Sociedad civil	sociedad burguesa	Propiedad, nacimiento, religión...	Hombre privado vida individual, particular, egoísmo hombre como medio	Hombre real, <i>bourgeois</i> natural

2. DEMOCRACIA VERDADERA, CIUDADANÍA PLENA Y AUTÉNTICA POLÍTICA.

Pero esto no es todo, pues en estos escritos tempranos encontramos también una línea de razonamiento que nos lleva a no circunscribir la existencia de vida política al Estado, aun cuando, como veremos, no deja de ser ambigua y problemática.

¹¹ Hay que recordar que en marzo de 1843 aparecía el libro de Feuerbach, tan influyente en el joven Marx, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, en el que se hacía crítica del idealismo hegeliano.

Empecemos por la cuestión de la democracia. Marx no usa siempre los términos con el mismo significado. En el texto de *La cuestión judía* el término “democracia” y las denominaciones “Estado democrático” y “democracia política” no se referían sino a *Estado político pleno*, y servían para distinguirse sin más del Estado religioso o confesional. En tanto que Marx estaba centrado en la crítica al Estado confesional, Marx pretendía que este era solo un Estado deficiente, imperfecto, incompleto en cuanto Estado, en su ser político mismo. Su perfección, su completitud sería el Estado democrático, que relegaría la religión a asunto privado. “El Estado democrático, el Estado real no necesita de la religión para su perfeccionamiento político. Al revés, puede prescindir de la religión ya que en él el fundamento humano de la religión se realiza de un modo profano” (CJ, 236). En este texto democracia no tiene otro significado, pero Marx le confería un significado distinto en otros escritos de la misma época, como en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* donde la democracia spinozianamente no es sino la esencia de todo régimen.

“la democracia es la esencia de toda constitución política, el hombre socializado como constitución política particular; es a las otras constituciones, como el género a sus especies pero con la diferencia de que el mismo género aparece aquí como existencia y por consiguiente como una especie particular, frente a existencias que no corresponden a la esencia (...) En la democracia el principio formal es a la vez el principio material. Es ante todo la verdadera unidad de lo universal como lo particular” (...) todas las formas políticas tienen a la democracia como verdad y que en consecuencia no son verdaderas en cuanto ellas no son democracias”.¹²

Todos los regímenes modernos incurren en la dualidad Estado/sociedad civil, en la abstracción del Estado, en su constitución como ente separado con sustancia propia, autónoma, distinta de la sociedad civil. Su dotación de leyes, su grado mayor o menor legitimidad, su reconocimiento mayor o menor de la igualdad cívica, su conversión en instrumento por el que la sociedad se autogobierna aunque sea en mínimo grado es lo que hacen que en él se detecte lo que en esencia deben a la democracia, es lo que de democracia hay en ellos. No es lo mismo un régimen que otro, y la república supera a la monarquía, Marx podría decir, aunque no lo hace, que es más política, esto es más democrática, que la monarquía, pero todos ellos no superan la abstracción y la dualidad, en una palabra, la alienación.

“La lucha misma entre la monarquía y la república es todavía una lucha en el interior del Estado abstracto. La república *política* es la democracia en el interior de la forma del Estado abstracto. La forma del

12 K. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, trad. A. Encinares, Grijalbo, México, 1968, pp. 41-42 (CH).

Estado abstracto de la democracia es, por consiguiente, la república; pero deja de ser aquí la constitución *simplemente* política” (CH, 42). “La *monarquía* es la expresión perfecta de esta alienación. La *república* es su negación dentro de su propia esfera” (CH, 43).

La democracia no es, por consiguiente, un régimen más como lo puedan ser monarquía o república. La monarquía es un mala realización del Estado, lo es mejor la república, y su perfección es aquel régimen no-régimen que supera la forma política, el Estado abstracto: la democracia. Como se ve, aquí esta no equivale al Estado político o Estado pleno. Tal equivalencia se daría con otra forma política como es la república.

Dejemos apuntado que ya en este momento se revela el método de Marx de extraer de lo existente el potencial crítico y su superación: “La razón ha existido siempre, pero no siempre en forma racional. De modo que el crítico puede remitirse a cualquier forma de conciencia teórica o práctica, y a partir de las formas propias de la realidad existente, desarrollar la verdadera realidad en cuanto deber y objetivo teleológico”¹³; esto es, ver bajo la monarquía el principio de la democracia al que tendrá que abocarse. Marx ve en el Estado político, algo que contiene todas “las instancias de la razón”, pero su existencia actual está en contra de su esencia, pues aun no es sensible al socialismo, por eso en él hay una “contradicción entre su destino ideal y sus premisas reales”. “El Estado político expresa, en el interior de su forma, *sub specie rei publicae*, todas las exigencias, las luchas, las verdades sociales”. Es importante considerar que Marx llama a ocuparse de la política, a no despreciarla como cosa menor como hacían los comunistas radicales, algo que se repetiría en la socialdemocracia posterior. Se trata de elevar la forma política actual a su forma general, para alcanzar un estadio superior. No se puede ser más spinoziano, pues esa forma general sería la “democracia verdadera”.

El problema central está en la abstracción que representa el Estado, en el dualismo que establece. Esa autonomía del Estado, su diferenciación se dio a la par que la constitución de la instancia económica. La diferenciación del Estado político, con todos sus aparatos de policía, administración, ejército y esa burocracia que Marx calificaba como el *formalismo* del Estado (CH, 60), fue pareja a la propia constitución de la economía, esto es, de una instancia suficientemente desarrollada como para seguir leyes

13 Marx en carta a A. Ruge, de septiembre de 1843, enviada desde su retiro en Kreuznach, sostenía: “Por lo que se refiere a la vida real, lo que contiene en todas sus formas modernas las instancias de la razón, es precisamente el Estado político, aun cuando no todavía conscientemente sensible a las instancias socialistas. Pero tampoco se limita a eso. Presupone en cualquier caso la realización de la razón. Pero también en cualquier caso, incurre en la contradicción entre su destino ideal y sus premisas reales”. Con independencia de la cuestión del Estado, Marx apuntaba ahí lo que iba a ser su método, depurado todo lo que se quiera del racionalismo hegeliano que aun transpira; en *Anales franco alemanes*, op. cit, pp. 67-68. Sobre esto ver: M. Abensour, *La democracia contra el Estado*, op. cit, p. 52

propias, aquellas de las que James S. Mill decía que funcionaban como un reloj, y cuya delicadeza debiera estar fuera del alcance de una realeza que no entiende de su funcionamiento (Hirschman). La esfera política y la económica se perfilan al mismo tiempo, son ambas productos de la modernidad, algo que no se da en periodos anteriores.

“Es evidente que la constitución política como tal no es desarrollada sino allí donde las esferas privadas han adquirido una existencia independiente. Donde el comercio y la propiedad agraria no son libres, aún no han llegado a ser independientes, también la constitución política no lo es. El medioevo era la *democracia de la no-libertad*. La abstracción del *Estado como tal* solo pertenece a los tiempos modernos, puesto que la abstracción de la vida privada únicamente pertenece a ellos. La abstracción del *Estado político* es un producto moderno” (CH,43).

Allí donde no se da esa diferenciación, ese dualismo, Marx, como vemos, habla de democracia aunque en términos paradójicos, “democracia de la no-libertad” (*Demokratie der Unfreiheit*, MEGA, 33), cuando si algo caracterizó a aquella desde Grecia era precisamente eso que se le niega ahí, la libertad, de donde el oxímoron de esa expresión. Lo que quiere señalar Marx es la no existencia del dualismo, de la abstracción. Por eso, puede decir del medioevo, del feudalismo, como vimos, que era una sociedad con un carácter “inmediatamente político”, esto es, una sociedad cuya forma política no era abstracta, no constituía aun una esfera con su propio carácter, la forma Estado, si se puede hablar así respecto de etapas premodernas -Marx lo hace, una ambigüedad que hay que registrar- recogía plenamente el contenido material de esa sociedad.

“En el medioevo había siervos, bienes feudales, corporaciones de oficios, corporaciones de sabios, etc, es decir que en la Edad Media la propiedad, el comercio, la sociedad, el hombre son políticos; pues el contenido material del Estado es formulado como su forma y cada esfera privada tiene un carácter político, o es una esfera política, o la política es igualmente el carácter de las esferas privadas” (CH, 43).

Aquí aun no se ha dado el desdoblamiento moderno, aun no ha aparecido esa “doble vida”, la de la política y la de la esfera civil, de la que hablamos atrás; no se contraponen el espacio de la generalidad al de la particularidad, la vida de la especie en el plano político y la de los hombres particulares en la sociedad. Pero ello no significaba, claro está, ninguna liberación, pues el problema es que el Estado, la constitución elevaba a su plano lo existente, y si este era el reino de la servidumbre no dejaba de serlo allí. “En el medioevo la vida del pueblo y la vida del Estado son idénticas” (CH, 43). Ocurre, pues, aquí algo semejante a la democracia, en que tampoco se da un Estado abstracto y diferenciado. En la democracia la constitución parte del “hombre real”, del “pueblo real” (CH, 40), y lo mismo ocurre en el medioevo, la cuestión está en la diferencia esencial

entre el hombre de la democracia y el del medioevo, pues en este último: “El hombre es el principio real del Estado, pero el hombre no-libre”, de ahí que Marx emplee una expresión bien significativa para definir la situación medieval: “es la *democracia de la no-libertad*, la alienación realizada” (*Er ist also die Demokratie der Unfreiheit, die durchgeführte der Entfremdung*”, MEGA, 33) (CH, 44).

Hay, pues, situaciones en que se habría dado lo que la auténtica revolución pretende también, la supresión del desdoblamiento moderno. Pero como quiera que en la modernidad se han conquistado ya los derechos del ciudadano, en la futura democracia verdadera el fin del desdoblamiento no podrá significar sino la libertad real, pues el *ciudadano* ya no se distinguiría del *hombre real*, en ambos se daría esa *vida de la especie* a la que se refería Marx. Ya no se daría una sociedad diferenciada de la política, un Estado separado de ella. Se daría, en consecuencia, una sociedad democrática en su sentido mas auténtico, *inmediatamente política*; la autodeterminación de la sociedad sería real, no meramente jurídica, no con un poder limitado porque no tuviera efecto sobre la vida real, ni estuviera fuera del alcance de los individuos reales. En consecuencia, la vida política se confundiría con la vida real. Habría, pues, política aunque el Estado político, ese que habíamos visto como el más desarrollado, el que merecía realmente el calificativo de “político”, el que había llegado a su forma democrática, aunque, por lo mismo abstracto y separado, hubiera llegado a su final. Ese Estado no había llegado a ser una “democracia verdadera”, no era más que una República, mera forma no distinguible de la Monarquía en cuanto a su carácter abstracto respecto de su base material, como apuntamos. La democracia real significa, pues, el final del Estado *abstracto*, “*político*”, pero no de la política.

Marx no maneja unívocamente el término Estado, y es necesario precisar que no puede decirse sin más, sobre la base de estos textos, que el Estado desaparece, pues Marx admite la existencia de Estado sin abstracción, sin dualidad.

“En la monarquía, la democracia y la aristocracia inmediatas [*unmittelbaren*] no hay aún constitución política por diferenciación con el Estado real y material o el resto del contenido de la vida popular. El Estado político no surge todavía como *forma* [*die Forme*] del Estado material.” (CH, 44).

Estado político y Estado material, política y vida social o comercial se dan ahí superpuestos, identificados, lo que vale tanto como decir que no hay Estado político, aun no tiene el Estado un *contenido propio* o, como diría Hegel, no es aun “Estado para sí”, aún no podemos decir que sea *forma* de otra cosa, no tiene sustancia, particularidad, no constituye un *medio* (*Mittel*) particular es in-mediató (*unmittelbar*). Solo es forma,

sustancia particular, medio, en el Estado moderno. En éste “la propia constitución ha venido a ser una realidad *particular* al lado de la vida popular real, porque el Estado político ha llegado a ser la *constitución* del resto del Estado” (CH, 44).

Se comprende, entonces, que muchos teóricos e historiadores reserven el concepto de Estado, en un sentido preciso del término, para la época moderna y sean enormemente reticentes a su uso referido a momentos anteriores, como por ejemplo a la *pólis* griega. El concepto en el Marx de estos escritos tempranos estaría en buena medida en concordancia con esta corriente, sin embargo, también emplea el término Estado e incluso la expresión “Estado político” en un sentido muy genérico, sin precisión conceptual, algo muy semejante al uso muy común que en la historiografía política se hace del término *república* en el sentido general de *régimen*.

Creemos, entonces, que a la luz de esto puede comprenderse ese párrafo enigmático en el que Marx asiente a la idea de que el Estado desaparece con la democracia:

“En la monarquía, por ejemplo, ese particular, la constitución política, tiene el sentido de lo *universal* que domina y determina todo lo particular. En la democracia, el Estado como particular, *no es más que particular*; como universal es lo universal real, es decir, ninguna determinación en diferencia con el otro contenido. Los franceses modernos¹⁴ han interpretado esto diciendo que en la verdadera democracia [in der wahren Demokratie] *desaparece el Estado político*. Es cierto en el sentido de que en tanto que Estado político, en tanto que constitución, ya no vale por el todo” (CH,41-42)¹⁵

En una verdadera democracia no puede ocurrir que el Estado se diferencie del resto de la sociedad como un aparato *separado* y aun, como sucede en la monarquía, pretenda *aparecer* como universal y determinar todo lo demás. Si en la democracia el Estado adquiriese alguna diferenciación sería un *particular* entre otros y no se daría en él la apariencia ideológica del particular que quiere ser universal. Si se diera una diferenciación hasta el punto de convertirse en Estado político, con una sustancia propia, entonces, precisamente por ello, esto mermaría su carácter democrático, se iniciaría ahí una separación del resto, empezaría la democracia a convertirse en una forma más de régimen, un régimen particular, no “la esencia de toda constitución” (CH, 41). Más atrás observamos cómo esto era lo que sucedía, en cambio, con la *república*, un particular régimen dentro del Estado abstracto; la democracia en ella se mantenía circunscrita a la

14 Según M. Rubel no es muy claro a quien se refiere Marx con esta expresión, pues no es verosímil que hubiera leído a Proudhon, es muy probable que aludiera a gente como el fourierista Victor Considérant, autor del *Manifiesto de la democracia en el siglo XIX*, y de *Destino social*.

15 Hemos preferido aquí introducir varios cambios sobre la traducción de Encinares que estamos siguiendo.

esfera política. En ese caso la democracia pierde su carácter de “universal real”. Consustancial, por tanto, a la verdadera democracia sería la inexistencia de *Estado político*, o, por sorprendente que pueda parecer, la desaparición del *Estado* mismo, en el sentido no genérico de este concepto, en su sentido “moderno”, como ente *abstracto, separado*.

Incluso podría hablarse de un Estado no “meramente político”, entendiéndose un Estado no diferenciado como solo político al lado de las otras esferas; por eso Marx dice que “En la democracia el Estado abstracto ha dejado de ser el momento dominante (...)” (CH, 42) y la constitución “deja de ser la constitución simplemente política”. Esto es, los términos Estado político y constitución política, salvo indicación a contrario, apuntan a una diferenciación, separación, a un contenido distinguido del resto. Marx utiliza los términos de Hegel cuando contrapone Estado político a Estado material, a los contenidos sociales (propiedad, contrato, familia, sociedad civil). Lo que Marx considera que desaparece realmente, entonces, es esa separación o distinción, de ahí que introduzca a menudo reservas con el adverbio “meramente”.

Cuando Marx dice que en la verdadera democracia el Estado político o constitución ya no es la totalidad, no vale por el todo (“*als Verfassung, nicht mehr für das Ganze gilt*”), tiene en mente la concepción de Hegel que está criticando en la que los momentos de la sociedad solo tienen verdad en el Estado, este es el auténtico todo pues reciben sus determinaciones de él, su organización de él, solo adquieren en él su realidad plena. En los *Principios de la filosofía del derecho* se dice: “Una llamada persona moral, la sociedad, la comunidad, la familia, por muy concreta que sea en sí misma, tiene la personalidad solo como momento, solo de un modo abstracto; no ha alcanzado en ella la verdad de su existencia. El Estado es en cambio esta totalidad en la que los momentos del concepto han llegado a la realidad según su propia verdad”¹⁶. Los momentos adquieren, pues, su verdad no aislados sino en la totalidad, la de al Idea que en su realidad es el Estado. Por eso Marx dice que esto no ocurre en la democracia porque en ella todos los momentos del *demos* tienen verdad en sí mismos, y en este sentido el Estado no es el todo sino una forma particular. En la democracia la parte está unida al todo, no es el todo. Aunque aquí sí se funden forma y contenido, particular y universal, la parte política como tal no es el todo, es determinación particular aunque sea la autodeterminación verdadera del pueblo, pero la constitución política no es sino una forma particular, no es lo que

16 G. W. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 424

constituye el todo, pues la esferas en principio no políticas ya no son el reino de la mera particularidad que requieran de aquella para su conversión en universal; el *demos* no requiere de la constitución para aparecer como *demos*. Como tal la constitución o instancias políticas son particulares pues aunque expresen el universal real no son el único lugar en que el universal se da, también lo es la sociedad no política.

A diferencia del Estado separado en que el hombre solo aparece contemplado en toda su virtud en la ley, aquí esta es solo una realidad particular, una forma de existencia al lado del hombre en las otras esferas. Por eso Marx dice: “El hombre no existe a causa de la ley, sino la ley existe a causa del hombre; es una *existencia humana*, mientras que en las otras formas políticas el hombre es la *existencia legal*” (CH, 41). El *citoyen* es un real *citoyen* y ya no una ilusión pues no está separado del *bourgeois*, que ha dejado de ser *bourgeois* por esa misma razón, que es igualmente universal, no toma al otro como mero medio. La vida política ya no es una ilusión, ya no es “el escolasticismo” (CH, 43), está reducida a sus límites sin trascendencia, sin fantasmagoría, inmanente en su particularidad; no es ya el único lugar del todo, esa es su particularidad, es una forma de existencia al lado de otras. No ha desaparecido pues la vida política, ni el Estado con las reservas que hemos hecho, lo que sí ha desaparecido, como hemos indicado, es la separación que el Estado representaba, la abstracción del hombre político respecto del hombre civil. Ahora sí que se puede decir que ese Estado si bien político ya no es meramente político (*nur politische*) pues en cuanto universal es un universal real, está unido a la sociedad no abstraído de ella. La democracia como Estado meramente político era la república, una forma progresada dentro del estado abstracto. El Estado meramente político ha desaparecido.

Hay que decir que en la “democracia verdadera” desaparece el Estado político o abstracto, pero también la *sociedad civil* en el sentido, de un área enfrentada por las diferencias de propiedad y clase, el espacio de los egoísmos, de la particularidad, que ahora aparece como “inesencial”¹⁷. Democracia verdadera y comunismo tienen para este joven Marx el mismo significado. Tiene razón en esto Avineri cuando rechaza que pueda considerarse a este Marx solamente una especie de jacobino radical. Aunque podría decirse que es un Marx que ha sacado todas sus consecuencias del republicanismo radical. La realización de la verdadera democracia implica, pues, la de la esencia comunitaria del hombre.¹⁸

17 Ver S. Avineri, *The social and political Thought of Karl Marx*, op. cit, p. 36

18 *Ibid*, pp. 33, 38.

Ello, sin embargo, no comportaría necesariamente la igual desaparición de la *política*. La noción de política para Marx refiere, como apuntamos, al Estado, en el sentido genérico de este término; pero tiende a adoptar un sentido más restringido para referirse a un Estado que se comporta ya autónomamente, con respecto a su propio interés, el que se ha generado como instancia particular, con su lógica propia, que no obedece a esferas ajenas, como por ejemplo la de la religión, y que llega a adquirir una diferenciación en oposición a la sociedad civil, de donde la calificación de “Estado político”.

En dos situaciones históricas de manera sobresaliente encontramos una existencia de política sin Estado diferenciado o político, o abstracto, en que se da una fusión entre Estado y sociedad o entre sociedad política y sociedad civil, en que la vida política es la vida real: Grecia y el medioevo. De este último ya hemos hablado. En el caso de la antigüedad griega “la *res publica* es asunto privado real, el contenido real de los ciudadanos” (CH, 44), aquí la vida de los individuos en cuanto aspiran a su realización, a dar un contenido rico a su existencia, consiste en la ocupación en los asuntos públicos, la vida de la sociedad es por tanto la vida política; “el Estado político como tal es el verdadero y único contenido de su vida y de su querer” (CH, 44). Claro es que con importantísimas excepciones, pues esclavos – y mujeres, que Marx no menciona- no tienen vida pública, están reducidos a la esfera del *oikos*. Y aquellos que en la medida en que su actividad se refiera solamente a este ámbito en algo se aproximará al esclavo. Marx dice: “el hombre privado es esclavo”, expresión que habría que entender en un doble sentido: en el que acabamos de anotar, el esclavo excluido de la política, y también en el sentido de que un individuo dedicado al horizonte de la vida privada carecería de desarrollo, vendría a ser como un esclavo. El Estado es, pues, la misma sociedad ocupándose de los asuntos comunes, sin ninguna burocracia o aparato especial; sin aquellos funcionarios orgullo del Estado prusiano sobre los que ironizaba Marx que podrían probar la competencia en un saber especial, verdadera “transustanciación del saber profano en saber sagrado” (CH, 66) ajeno a los inexpertos, a través del “bautismo” ritualizado del *examen*. “Nunca se oyó decir que los gobernantes griegos o romanos rindieran exámenes” (CH, 66).

Si, como apuntamos, es ciertamente dudoso hablar de Estado en la *pólis*, más dudoso todavía es hablar de Estado cuando se trata de la democracia verdadera. Esto que Spinoza y Marx tomaron por la esencia del Estado significa, en realidad y paradójicamente, su desaparición, el despojamiento de todo aquello que le vino dando

forma durante siglos. La emergencia de un *verdadero Estado* supondría la eliminación de todo aquello que en él genera intereses propios, particulares, como pueden ser los de la burocracia o de los cuerpos que trabajan para él, o generan sus propias dinámicas institucionales, por lo que la generalidad que representa se torna irreal; en fin, responda a una voluntad que no sea la de la sociedad. La aniquilación de esto supondría que la sociedad misma es la que se hace cargo de las funciones de su propia determinación, lo que significa, por tanto, la vuelta a una plena convergencia de Estado y sociedad.

La democracia supone la superación de la política entendida como circunscrita al Estado, pues es superación del desdoblamiento que ella comporta cuando el Estado se convierte en político, Estado político. Ahora bien, si la democracia es la fusión del Estado formal con el material, de la forma con su contenido, sin que la sociedad, por ello, pierda su capacidad auto-rectora, que sería lo mismo que decir estatal o política, entonces la democracia no pierde su relación al ente Estado así como al ente Política, al Estado-no Estado, a la política- no política. Entiéndase el Estado no diferenciado, la política no autonomizada, es decir el autogobierno de la sociedad. Lo que desaparece es la forma moderna de ambos, de Estado y de política.

El Estado-no Estado resultado de la revolución sería una singular formación política, algo semejante al ente *pólis*, donde se da un elemento rector la *ekklêsía* (asamblea) y su *boulê* (consejo), los tribunales, etc. no separado, “la *res publica* es un asunto privado real”. Y la política es la actividad de autogobierno de los ciudadanos. Por eso tendría aquí tan poco sentido hablar de desaparición de la política como hacerlo en el lugar de su nacimiento, la *pólis*.

Todo ello querría decir que para Marx, en definitiva, política y democracia van a la par, que así como la democracia es la esencia de todo Estado o régimen, la política es, por lo mismo, la actividad de autogobierno, la esencia de eso que decimos convencionalmente política cuando hablamos de un régimen en el que no se da exactamente autogobierno, y así como decimos que la república es más democrática que la monarquía sería lógico el decir también que es más política, y que su culminación es la democracia misma, el máximo ejemplo de politicidad o de actividad de autogobierno real.

Que política no iba unida indisolublemente a Estado o al dualismo Estado/sociedad civil, aun a pesar de las muchas ambigüedades de Marx por el uso no específico de los términos, lo vimos cuando Marx habla de sociedades inmediatamente

políticas. En consecuencia, la superación del dualismo o del Estado en sentido específico no supone la superación de la política.

No suele repararse en unos preciosos pasajes en que Marx critica el que en el Estado político, aun el Estado resultado de la revolución francesa, el ciudadano, nombre por excelencia del sujeto político, no es pleno, pues en él los dirigentes “rebajan (*herabgesetzt*) la ciudadanía, la *comunidad política*, al papel de simple medio (*blossen Mittel*) (...), se declara al *citoyen* servidor del *hombre* egoísta” (CJ, 245). En la democracia, sin embargo, habría verdadera ciudadanía, lo que responde a la auténtica comunidad política, esa que ahí “se degrada” (*degradirt*) y que sería aquella en que el ciudadano no es medio, sino fin en sí ya que no sirve sino al universal, al hombre que reconoce al otro como fin, lo que solo podría darse en una sociedad civil distinta, esa en que *citoyen* y hombre real coinciden. Inevitable aquí evocar la idea kantiana del reino de los fines. Ese sería el ciudadano del autogobierno.

Eso es lo que conduciría a lo que en *La cuestión judía* se denominaba *emancipación humana*, y que ahora, como se ve, no podría oponerse simplemente a la llamada *emancipación política*, pues aquí la consecución de la auténtica liberación política, la consecución de una ciudadanía no rebajada, la de una comunidad política no degradada, la sociedad inmediatamente política, la autodeterminación converge con lo que se denominaba allí emancipación social, no son distinguibles. La consecución plena de lo político supone la superación del dualismo, y de la división social, la revolución política exige la social o humana. Y esta, lejos de suponer el final de la política, es su máxima plasmación.

Sin embargo, Marx no deja de introducir elementos que contribuirán a la derivación posterior de subalternización de lo político y de entender su desaparición con el Estado sin más. Y no es el de menor importancia su idea feuerbachiana de consecución de una comunidad plenamente reconciliada, autotransparente, en que el elemento maquiaveliano-aristotélico del conflicto se disipa. Eso es lo que ha llevado a algunos a entender que la política desaparece, cuando ya no puede ser el lugar de la configuración del universal, pues ya la sociedad lo es en sí misma, y es tan representante de esa universalidad el diputado como el zapatero (CH, 149). La política no sería sino como apuntaría más tarde Engels sustituida por la simple administración de las cosas¹⁹.

19 Este es también el parecer de L. Colletti en “Introducción a los primeros escritos de Marx”, op. cit, p. 145.

Elementos como este servirían para apuntalar la interpretación sostenida desde una determinada lectura que arrancaría del texto de *La cuestión judía* en que se contrapondrían revolución política y revolución social, que vendría a completar la pura inversión de la relación de Hegel entre Estado-Idea y sociedad civil, y en la que la llamada emancipación humana se entendería como lo que daría lugar a la desaparición de la política misma, con el Estado, entendida como *mero medio*, como instrumento al servicio de esta revolución, carente por tanto de sustancia, de finalidad en si misma, toda esa concepción, que pasaría al movimiento comunista.

Un otro Marx abjuraría de todo ello. Aquí encontramos a un Marx que no entiende, contra lo que se ha sostenido, la revolución social como una reducción del plano político a la sociedad civil, la disolución de aquél en esta; no mantendría una concepción simplemente *expresiva* de lo político, como algo determinado por lo económico, y meramente *instrumental* en que lo que se realiza en ese plano es al servicio de los intereses particulares de la sociedad civil; una concepción en que la revolución social no cambiaría la instrumentalidad pues la pondría al servicio de los fines de la misma, y una vez alcanzados se desharía lógicamente de los medios empleados, como uno desmonta los andamios una vez construido el edificio. Una concepción, si bien se ve, hondamente *antipolítica* como revelan sus rasgos de *expresividad* o subalternidad e *instrumentalidad* que en cuanto tales no pueden sino desaparecer en el mundo de la desalienación.

No es de este modo como proponía superar el dualismo, la alienación, eliminando uno de los polos, el político, una vez conseguida la transformación del otro, el social, sino un hacer realidad la esencia del plano político en el cambio de la sociedad civil, de manera que el *citoyen* fuera una realidad al fundirse con el hombre real. La comunidad alcanzaría un punto de verdadera autodeterminación en que el cielo hubiera bajado a la tierra, esto es que el hombre encontrase en el otro un fin no un medio. Solo de esta manera lo político no quedaría “degradado”, ni la ciudadanía y comunidad política reducida o rebajada a “mero medio”.

La reflexión política de Marx sobre la esencia de lo político que muy acertadamente Abensour señalaba en estos escritos debiera, por tanto, ser entendida en la línea de una identificación de *democracia* y *política*, de eliminación de la concepción *instrumental* a si como de la meramente *expresivista* de la política, su devolución a la misma del potencial *normativo* indisociable del concepto de democracia. Desde esta

óptica, en la fusión de comunismo y democracia verdadera, el republicanismo democrático habría sido revitalizado por este joven Marx²⁰.

Marx no reduciría, entonces, la política a *dominación*, al modo de Hobbes o Schmitt. De ser así no tendría otra alternativa que pensar en su desaparición. Marx no se desprendió nunca de la idea de la política concebida al modo griego como *autogobierno*, como proyección de la convivencia plena de las sociedades desenvueltas, como *pólis*, por lo que desde este enfoque carece de sentido la superación de la política; con el fin de la dominación no se da el fin de la política, sino lo que podría denominarse su segundo comienzo.

20 Sería a partir de 1844, según Abensour, cuando la atención a lo económico relega la crítica de lo político a un momento negativo, se deja de investigar la lógica de lo político mismo. Por nuestra parte podríamos decir que Marx, en realidad, habría llegado al comunismo por la vía política o republicana, a través de la crítica feuerbachiana de Hegel, mediante la identificación del comunismo con la democracia verdadera antes de iniciar sus estudios de economía (Avineri, op. cit, p. 38). Sin embargo, las tesis de 1843 no se perderían, quedarían latentes para brotar de forma nueva en otro momento. Y Abensour, y antes Rubel y Colletti, aunque este con una orientación distinta, localiza este en los escritos de Marx sobre la Comuna de París, en que la revolución no significaría la desaparición de lo político sino la destrucción del Estado, de eso que las anteriores revoluciones no harían sino perfeccionar, desarrollar al tomarlo en sus manos; la Constitución comunal sería el medio en que la político persiste.

REFERÊNCIAS

ABENSOUR, M., *La democracia contra el Estado*, trad. Horacio González, Buenos Aires, Colihue, 1998 (orig. 1997).

ÁLVAREZ YÁGÜEZ, J., *Política y república. Aristóteles y Maquiavelo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

AVINERI, S., *The social and political Thought of Karl Marx*, Cambridge U, Press, 1968.
BALIBAR, E., *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.

COLLETTI, L., "Introducción a los primeros escritos de Marx", en L. Colletti, *La cuestión de Stalin*, Barcelona, Anagrama, 1977.

FEUERBACH, L., *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Trad. E. Subirats, Barcelona, Labor, 1976.

GAUTHIER, F., "La importancia de saber por qué la Revolución francesa no fue una "revolución burguesa", *Sin permiso*, 2014, <http://www.sinpermiso.info/sites/default/files/textos/fgauth1.pdf>

HEGEL, G. W., *Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999.

HOLLAND, E., "Spinoza and Marx", *Cultural Logic*, 2, 1998,

KOUVELAKIS, E., "L'Etat. Dans la quietude de Kreuznach: Marx lecteur du Principes de Philosophie du Droit de Hegel" *Dioti*, VI, 1999.

LÖWY, M., "Marx et la Révolution française, «la poesie du passé»", 2017, <https://www.contretemps.eu/marx-revolution-francaise/>.

MARX, K.H., (Ed. N. González Varela), *Cuaderno Spinoza*, Barcelona, Montesinos, 2012.

MARX, K., *Anales franco-alemanes*, trad. de J.M. Bravo, Barcelona, Martínez Roca, 1973.

MARX, K. ENGELS, F., *Gesamtausgabe*, t. 2, MEGA, Dietz Verlag Berlin, 1982.

MARX, K., "Glosas críticas al artículo «El rey de Prusia y la reforma social por Un prusiano»", en K. Marx, *Escritos de juventud*, trad. W. Rocas, México, FCE, 1982.

MARX, K., *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, trad. A. Encinares, Grijalbo, México, 1968.

MATHERON, A., "Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx", *Cahiers Spinoza*, 1, 1977.

RUBEL, M., *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, trad. S. Karsz, Buenos Aires, Paidós, 1970 (orig. 1957).

RUBEL, M., “Le concept de démocratie chez Marx” (1962), en M. Rubel, *Marx critique du Marxisme*, Paris, Payot, 2000.

RUBEL, M., “Marx à la rencontre de Spinoza”, *Cahiers Spinoza*, 1, 1977.

SPINOZA, B., *Tratado teológico político*, trad. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.

CRÍTICA E EMANCIPAÇÃO

Marta Nunes da Costa

Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS)

RESUMO: A teoria crítica é antes de mais uma crítica à modernidade, nomeadamente, aos seus ideais universais de razão, progresso e história concebida de forma universal e teleológica. Marx é o interlocutor sempre presente da teoria crítica, pois a crítica à modernidade começa com a crítica ao capitalismo que é temporalmente localizado, e hoje está na sua forma mais avançada. Por isso a teoria crítica se afirma como teoria histórica, por um lado, na medida em que apreende a evolução e contornos históricos das categorias centrais do capitalismo; e teoria social, que reflete sobre a organização social atual. Mas o que define, de fato, a teoria crítica? O que faz com que a teoria crítica seja, de fato, crítica, e como pensar a tarefa crítica hoje? Neste artigo queremos tentar responder a esta questão, a partir de um diálogo com Adorno e Horkheimer por um lado e Celikates e Jaeggi por outro.

Palavras-chave – crítica; emancipação; ideologia; razão instrumental;

ABSTRACT: Critical theory is first and foremost a critique of modernity, namely, a critique to its universal ideals of reason, progress and history, teleologically understood. Marx is the always present author who dialogues with dialogues with different generations of critical theorists, given that a critique of modernity starts with a critique to capitalism which is temporal and spatially located and which is today in its most advanced form. Therefore, critical theory is a historical theory, on the one hand, since it captures the evolution and historical dynamics of capitalism's central concepts; and it is also social theory, reflecting upon the actual social state of affairs. What makes of critical theory *critical*? And how should we understand the critical task today? This paper tries to answer this question, putting into dialogue Horkheimer and Adorno, on the one hand, and Celikates and Jaeggi, on the other.

Keywords – critique; emancipation; ideology; instrumental reason;

RÉSUMÉ: La théorie critique est, avant tout, une critique à la modernité, c'est-à-dire, une critique à ses idéaux de raison, progrès et histoire universelle. Marx est l'interlocuteur permanent de la théorie critique, dans le sens où la critique de la modernité est nécessairement la critique au capitalisme. La théorie critique est une théorie historique, puisqu'elle capture l'évolution historique des concepts principaux du capitalisme, mais elle est aussi une théorie sociale, dans la mesure où elle reflète sur les conditions existantes. Mais, pourquoi une théorie sociale devient *critique*? Comment doit-on concevoir la critique de la théorie critique? Nous essayons de répondre à ces questions, partant d'un dialogue avec Horkheimer, Adorno, Celikates et Jaeggi, entre autres.

Mots-clefs – critique, émancipation, idéologie, raison instrumentale.

1. CRÍTICA E RAZÃO – O PROJETO DE EMANCIPAÇÃO EM QUESTÃO

A crítica – definida provisoriamente como atitude, método e ideal – é uma componente essencial da filosofia. Tal como avançada por Kant, a crítica é o que nos permite reconhecer os limites da razão e conquistar – inventando – a autonomia individual. Ou seja, a crítica é a atividade da razão que se volta sobre si mesma e identifica os seus domínios intransponíveis e constrói os seus potenciais emancipatórios. A crítica, por isso, tem a qualidade única de conciliar teoria e prática. É um método de inquérito que a razão aplica a si mesma e é a atitude prática de aplicação que anuncia o ‘novo’ imprevisível como seu resultado. Embora Kant seja conhecido pelo seu dualismo entre mundo fenomênico e mundo numérico, creio que a crítica tem dentro de si a dialética, mais tarde reconhecida por Hegel e consolidada com a teoria crítica (da “escola de Frankfurt”) que permanece até hoje.

O discurso da crítica surge no âmbito de um discurso da e sobre a Razão; a Razão moderna que traz consigo a invenção revolucionária do indivíduo, coração e alvo dos direitos e liberdades constitucionalmente garantidos por governos democráticos. A crítica da razão – pura e prática – constrói o conceito que até hoje molda o nosso *a priori* histórico: o conceito de autonomia, de individualidade. A invenção da autonomia – que embora tenha sido proposta por Rousseau só se afirmou plenamente a partir de Kant – suporta-se na distinção irreduzível entre ‘verdade’ e ‘falsidade’ e ‘realidade’ e ‘aparência’. A autonomia torna-se o critério a partir do qual se julga algo como verdadeiro, falso, mais próximo da realidade, ou preso na ilusão. A autonomia, afirmação ideal da centralidade do sujeito, só se pode construir à luz do seu oposto – da heteronomia, da falsidade, da não-autenticidade. A autonomia por isso é simultaneamente fato e promessa – fato do sujeito que se dá a si mesmo a lei, e promessa de emancipação quando o sujeito ‘falha’ e ‘cai’ na não-verdade. Assim, a autonomia é a luz, a emancipação a promessa de luz na escuridão. Autonomia é objetivo, emancipação é processo que conduz até lá.

Marx pretendia com a filosofia não só descrever ou interpretar mas *transformar* o mundo, usando a dialética como único método capaz de expor, trazer para a visibilidade, as contradições intrínsecas à modernidade, exacerbadas pela progressiva consolidação do modo de produção capitalista. Marx é um autor incontornável porque denuncia, de forma clara e vívida, como as ideologias tão caras a qualquer democrata até hoje, a saber, da igualdade e da liberdade, são instrumentos que usam um discurso aparentemente racional para a consolidação de um fim irracional (se entendermos que a razão deveria ter como

fim a própria emancipação). A liberdade é transformada de promessa de autonomia e auto-determinação em fato de igualdade na relação contratual de trabalho. O trabalho, de esfera de ação e criação, é assimilado pela necessidade reprodutiva do sistema, em que o sujeito se torna objeto da grande máquina.¹ Daí a sua reflexão acerca das várias dimensões da alienação – alienação que o sujeito sente em relação ao objeto que produz, em relação a si mesmo e em relação à própria humanidade. O conceito de alienação, como ‘outro’ da liberdade, supõe, tal como o conceito de emancipação, a possibilidade de distinguir o verdadeiro do falso; o real do aparente. Superar a condição de alienação, da vida falsa, supõe conquistar a vida ‘correta’ ou verdadeira.

A teoria crítica inicialmente formulada por autores como Adorno, Horkheimer e Marcuse, diretamente influenciados e comprometidos com o projeto de emancipação Marxista (mesmo que não protagonizado por uma classe universal como o proletariado) parte da constatação de que afinal a razão, com a sua promessa emancipadora, tem um lado negro, desconhecido e mau. A razão, afinal, pode ser também instrumental, pode ser reduzida a meio para dominar os potenciais indivíduos autônomos. Autonomia, que é promessa de liberdade, quando presa nas tecnologias de dominação reduz o indivíduo a um sujeito – enquanto sujeito – e converte a pessoa livre (i.e., capaz de se auto-determinar) em identidade moldada pelas instituições disciplinares (Foucault). A razão instrumental reduz o homem, em todo o seu esplendor potencial, a uma unidimensionalidade (Marcuse) e depressa a categoria política de cidadão se torna um rótulo para um conteúdo vazio, substituído pelo consumidor, que supõe-se, é, ou melhor, *está* alienado.

Toda a tarefa da primeira geração da Teoria crítica se prendia com o denunciar essa alienação nas mais variadas vertentes. A teoria crítica afirma-se e constitui-se nesse duplo movimento de identificar e expor as formas de dominação presente e fornecer simultaneamente uma teoria de emancipação.

A crítica à razão instrumental, da *Dialética do Esclarecimento*, oferece uma leitura aguda sobre a condição da modernidade da qual ainda hoje estamos reféns, já que por ‘condição de modernidade’ me refiro à inauguração de uma nova época trazida pelo desenvolvimento do capitalismo, que hoje está na sua forma mais ‘avançada’. A crítica à razão instrumental é assim, a crítica à modernidade: a crítica que pretende pôr em evidência os elementos progressivos e regressivos, opressivos e emancipadores, na

¹ Ver Marx, K., “Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844” em Tucker (Org.) *The Marx-Engels Reader*. W.W. Norton & Company, Nova Iorque, 1978.

condição moderna. Neste sentido, Marx é o interlocutor sempre presente da teoria crítica, pois a crítica à modernidade começa com a crítica ao capitalismo que é temporalmente localizado. Por isso a teoria crítica se afirma como teoria histórica, por um lado, na medida em que apreende a evolução e contornos históricos das categorias centrais do capitalismo; e teoria social, que reflete sobre a organização social atual. O que é então, a teoria crítica? O que faz com que a teoria crítica seja, de fato, *crítica*?

2. AS PREMISSAS DA TEORIA CRÍTICA

A Teoria crítica (ou as teorias críticas, se considerarmos que hoje já estamos na quarta geração de filósofos críticos, mas que esta abordagem é utilizada não só pela filosofia mas por outras ciências humanas e sociais – estudos culturais, história, sociologia, entre outras) define-se por oposição às teorias clássicas ou tradicionais, tal como Horkheimer afirmou no seu texto emblemático de 1937 intitulado “Traditional and Critical Theory”. Podemos identificar três tarefas ou características fundamentais da teoria crítica: a primeira tarefa, a de formular uma teoria social normativa, separando-se do carácter essencialmente descritivo das ciências sociais (sociologia ou até ciência política). A segunda, a teoria crítica convida a reformular a relação entre teoria e prática. A terceira, parte essencial da teoria crítica é a crítica da(s) ideologia(s). Vejamos.

No que diz respeito à primeira tarefa, ou característica da teoria crítica, é que ao contrário das teorias tradicionais que buscam edificar sistemas de conhecimento coerentes, e geralmente seguindo os requisitos de objetividade determinados (ou impostos) pelas ciências naturais, a teoria crítica define-se pelo que não é nem pretende fazer: a) a teoria crítica não pretende sistematizar o ‘real’, como se este fosse um ‘objeto’ passível de conhecimento, apreensão e tradução em discurso descritivo; b) a teoria crítica não considera que seja possível dissociar conhecimento ‘objetivo’ das condições de possibilidade para esse mesmo conhecimento. O conhecimento produzido ou ‘reconhecido’ é sempre expressão de uma configuração histórica específica, temporalmente determinada, refletindo as condições sociais e políticas de cada época e os processos que regulam e conduzem a produção da subjetividade (ou, usando uma terminologia alternativa, que conduzem o processo de transformação da ‘natureza humana’); c) A teoria crítica rejeita a possibilidade de uma perspectiva ‘imparcial’ ou ‘neutra’, logo, não pretende fornecer uma visão de mundo que gere consenso baseado na sua ‘verdade’. Positivamente, o que isto significa?

Em primeiro lugar, significa que a teoria crítica é, antes de mais, ruptura com os sistemas de pensamento dominantes e em vigor da época, mas que se perpetuam (mesmo com modificações) até hoje. A teoria crítica é *crítica* porque simultaneamente busca a raiz do problema, sabendo que essa raiz está embaraçada noutras raízes, noutros problemas; ela não reclama autoridade para si, afirmando que, pelo método ou percurso diferente proposto consegue identificar ‘o mal’ ou ‘a verdade’, isto porque supor que é possível identificar a verdade é assumir um ponto de vista imparcial e neutro que é impossível de concretizar. A crítica, por isso, não é algo externo ao processo ou realidade que se estuda ou sobre o qual se reflete. A *crítica* da teoria crítica é intrínseca à reflexão, à descrição e à formulação e materialização do próprio discurso utilizado por ela. Ela é método, processo e fim. O seu objeto de estudo é a totalidade social, daí que a sua atitude tenha de ser interdisciplinar, ou melhor, supradisciplinar, pois é impossível na prática dissociar os elementos políticos, dos sociais, culturais e históricos. A linguagem – e os usos da linguagem – reforçam exatamente isto, da nossa condição situada, da nossa perspectiva singular, que é já uma interpretação de uma multiplicidade de fatores ou fenômenos de várias ordens. O seu objetivo, transformação social. Mas que tipo de transformação? E orientada por que princípios?

2.1 CRÍTICA COMO CRÍTICA À RACIONALIDADE INSTRUMENTAL

Em *Dialética do Esclarecimento*, um texto emblemático de Max Horkheimer e Theodor Adorno, os autores fazem uma crítica à condição da modernidade, defendendo a tese de que o mesmo movimento que busca a autonomia do sujeito e da sociedade (via razão) é o movimento que gera a sua auto-destruição (Adorno e Horkheimer, 2002, p. xvi).²

Associado ao conceito, prática e ideal de razão está o ideal de liberdade. Esclarecimento, é para Adorno e Horkheimer, o outro lado da liberdade. Por isso temos de analisar a forma como as duas práticas, os dois discursos, se constituem e transformam mutuamente no contexto social presente. A promessa de esclarecimento vem acompanhada da realização do barbarismo; a promessa de liberdade vem acompanhada

² O que a crítica à modernidade nos diz? Que quer Adorno quer Horkheimer esperam, pela crítica, resgatar ainda o projeto moderno de emancipação. A crítica sugere porém que o conceito de emancipação deve ser redefinido, pois a razão, por si só, será incapaz de a garantir.

da realização da escravidão. A crítica tem como primeira tarefa *denunciar* a contradição entre o discurso, o ideal e a prática.

Como construímos os conceitos de esclarecimento e liberdade? Como chegamos ou estipulamos o valor que atribuímos a esses conceitos? Como e porque pensamos – tentando justificar racionalmente – esses mesmos conceitos? Adorno e Horkheimer compreendem que o discurso de esclarecimento e o discurso de liberdade, são produtos de um ‘movimento real da sociedade burguesa’, e que este movimento se traduz, historicamente, em instituições sociais e políticas concretas. Essas instituições, por sua vez, criam as condições para a formação de um novo ‘homem’. Já Tocqueville, por exemplo, na sua descrição da *Democracia na América* havia identificado o fio condutor subjacente ao novo projeto democrático: a transformação da natureza humana, a transformação de um homem moldado por um paradigma de divisão de classes e hierarquias naturalizadas num homem ‘democrático’. Essa transformação verificou-se: depois da desconstrução da ‘natureza humana’, em que o sujeito não está mais predeterminado a viver na miséria, vem a substituição por uma nova visão de mundo e do homem, em que este está aberto para o mundo, descobre a mobilidade, a possibilidade de ascendência social (que deixa de existir mas continua a manter um papel simbólico de motivação individual), e descobre a igualdade como indissociável da liberdade. ‘Somos livres porque somos iguais’ e não mais ‘somos iguais porque somos livres’. A inversão da leitura da natureza humana desde Hobbes feita pela ideologia democrática – mesmo que definida por contornos republicanos – cria um espaço vazio no imaginário coletivo que tem de ser construído por ‘todos’. O novo homem manifesta-se não só pela consciência racional que tem, ‘... mas também [pelas] formas que assume na realidade’. (Adorno e Horkheimer, 2002, p. xvi).

Esta abertura ao mundo, em que tudo subitamente se torna possível, é ao mesmo tempo o convite à determinação do mundo, como concreto; o concreto que temporalmente se torna necessário e ‘natural’. É neste movimento de passagem da possibilidade – em que a imaginação reina – à necessidade – em que as categorias do entendimento sistematizam o real, definindo o que está incluído e excluído dessa nova composição social – que surgem os paradoxos e contradições: o que conduz à civilização, ao progresso, contém em si mesmo a ameaça do desvio social, do problema, do problemático. O desafio identificado pelos autores é simples: quanto mais progresso social, mais o barbarismo se afirma como possibilidade real e se atualiza. A promessa de melhoria de condições de vida trazida pelo aumento da produtividade, e a promessa de

que com estes um mundo mais justo será realizado *cria*, em seu lugar, um mundo de dominação onde a desigualdade e assimetria nas relações de poder é exacerbada e o abismo se torna cada vez mais profundo. Já aqui os autores percebiam como ‘o indivíduo é inteiramente nulificado diante dos poderes económicos’. (idem),

Esta crítica – que afinal é a crítica de Marx ao capitalismo – conduz a uma visão desencantada do mundo e à violação do princípio regulador do projeto iluminista de autonomia, substituindo-o pela equalização entre conhecimento e poder.³ A introdução da tecnologia redefine o ‘conhecimento’ iluminista. Aquele que tinha função emancipadora reduz-se agora a uma técnica de produção e reprodução das relações de exploração de trabalho. O útil substitui o justo; a mentalidade factual triunfa sobre a razão autônoma kantiana. A sociedade passa a regular-se pelo princípio da equivalência, que agora é estendido a todos os domínios – da técnica, conhecimento, política, e subjetividade. Não admira que esta tendência tenha culminado no discurso pós-moderno, levada a cabo por Lyotard, Derrida, Baudrillard, Deluze entre outros, discurso em que o sujeito totalmente desencantado se reduz a um objeto no meio de objetos, num mundo de simulacro, e sujeito às relações de eficiência que regulam o mercado global – onde até as universidades, promessas de exercício livre e autônomo da razão, passam a redefinir os seus conteúdos para responder às necessidades do mercado e a redefinir a sua estrutura à luz do modelo de ‘negócio’.⁴ Segundo a nova lógica positivista, tudo é incorporado no todo, e nessa incorporação constrói-se o discurso identitário que exclui a possibilidade do ‘outro’ de si, do pluralismo.

A linguagem cumpre uma função importante: a função de aglutinação de sentidos e significados, perpetuando o movimento de consolidação da dominação. As ideias tornam-se supérfluas ou são simplesmente julgadas como ‘utópicas’, logo inúteis e ineficientes. A razão é reduzida à sua dimensão instrumental, excluindo à partida condições de possibilidade de emancipação. E com a naturalização da nova ordem, reforça-se o esquecimento de ‘si’ sujeito, de ‘si’ corpo social, de ‘si’ humanidade.

A dificuldade com a qual nos deparamos hoje é semelhante à dificuldade encontrada por Adorno e Horkheimer na época em que o texto foi escrito, a saber: o confronto com a limitação trazida pela linguagem (ou usos de linguagem se pensarmos

³ Curiosamente, esta mesma crítica está na base do pós-modernismo avançado por Jean-François Lyotard.. Ver *A Condição do Pós-Moderno*, de 1979.

⁴ Para esta crítica específica, ver entrevista de Chomsky em <https://www.jacobinmag.com/2015/07/chomsky-interview-citizens-united-democracy-higher-education/> (acesso a 1 de Agosto de 2015).

em Wittgenstein) que define os limites de possibilidade do(s) discurso(s): o discurso que se quer crítico e com pretensões reformistas vê-se preso numa constelação simbólica e referencial que acaba reforçando o *status quo*, sem querer. Por isso devemos levar a sério quando Adorno e Horkheimer nos dizem que ‘a falsa claridade é outro nome para o mito. O mito foi sempre obscuro e luminoso, simultaneamente.’ (Adorno e Horkheimer, 2002, p. xvi)

Vemos com uma leitura da *Dialética do Esclarecimento* que a crítica não pretende articular e traduzir a verdade, desvelando-a pelo discurso, pois reconhece a limitação estrutural na qual se insere e da qual parte. A crítica à razão instrumental é também uma crítica ao conceito de progresso histórico, suposto por Kant, Hegel e Marx, que na versão dos autores necessariamente conduziria à liberdade. Adorno e Horkheimer anunciam a tensão com a qual a teoria crítica ter-se-á de confrontar: como manter o ideal regulador de emancipação num quadro onde a história é extirpada da sua necessidade, ao mesmo tempo que se *apresenta* como necessária e natural. A crítica terá assim de redefinir ‘emancipação’ de forma a também ela emancipar-se de uma teoria histórica teleológica.

2.2 CRÍTICA COMO CRÍTICA À IDEOLOGIA

A teoria crítica manifesta-se, numa das suas vertentes mais importantes, como crítica à ideologia. A crítica à ideologia foi desde cedo uma escolha metodológica importante de Marx, no seu ensaio “Crítica ao programa de Gotha” afirma que ‘se a essência e a aparência das coisas coincidissem de forma direta, todas as ciências seriam supérfluas.’ A ciência social tem como função descobrir a real natureza da sociedade, tomando como ponto de partida o ‘visível’, o ‘dado’. Esta distinção entre essência social e aparência – manifestação do que é – é o ponto de partida para a discussão de ideologia em Marx. A aparência não é redutível nem equivalente a uma crença falsa do sujeito, pois essa interpretação supõe que o problema está na forma como o sujeito apreende a realidade; logo, a responsabilidade de não ver as coisas tal como elas são seria atribuída ao sujeito social e epistêmico. Porém, este não é o caso. A forma como Marx trabalha o conceito de ideologia remete-nos para a sua preocupação central de compreender a natureza do modo de produção capitalista. Segundo Marx, o problema reside no fato de que o trabalhador cria valor econômico pelo seu trabalho, mas que esse valor não é equivalente ao valor que ele recebe na forma de ‘salário’. As mais-valias, conceito que suporta e será o fio condutor da produção e reprodução do sistema capitalista é ‘invisível’

no processo de trabalho, mas ganha uma aparência social a partir do momento em que as mercadorias são trocadas. O trabalhador, reduzido a mercadoria (i.e., também ele reconduzido a um ‘trabalho abstrato’ medido em equivalência, logo, substituível por qualquer outro trabalhador que desempenhe a mesma função) é pago pelo seu trabalho medido em horas, ao mesmo tempo que cria lucro. Esta breve descrição permite-nos compreender a diferença entre aparência e essência da realidade – esta diferença torna-se mais explícita na tematização do fetichismo de mercadorias, desenvolvido n’*O Capital* de Marx. Aqui, Marx mostra como a causa deste fetichismo pode ser reconduzido ao processo de troca, que mantém invisível as relações essenciais de trabalho, nas quais o lucro é criado pelo trabalhador, mas alienado deste. A ideologia, segundo Marx, tem o papel fundamental de estabilizador social, tendo que manter esta essência escondida, já que a essência contraria a aparência da igualdade fictícia no momento da troca (i.e., somos ‘iguais’ na relação contratual ou na relação de compra-e-venda, mas essa igualdade é meramente formal). A ideologia, por isso, reforça o *status quo* – a estabilidade forçada das relações entre a classe dominante e o proletariado. Neste sentido, as estruturas ou mecanismos ideológicos aparecem como naturais – os indivíduos naturalizam estas relações, tornando difícil o seu questionamento, já que essas mesmas estruturas *aparecem* como conclusões lógicas de um desenvolvimento histórico (guiado pela ideia de progresso, civilização, humanidade ou racionalidade). Tendo sido naturalizadas, estas estruturas e mecanismos manifestam-se, ou são apreendidas, como necessárias, logo, como eternas.

Tendo definido o panorama de fundo de explicação da natureza da ideologia e da sua função social, percebemos que a consciência de classe do proletariado se constrói por oposição à ideologia dominante; mas isto significa também que as várias ideologias são interdependentes, se constroem e se redefinem sempre por oposição ao ‘outro’, mas que esse ‘outro’ faz parte de si (lembrando a redefinição lógica da identidade hegeliana, que conserva o seu momento de alteridade). Isto revela um problema fundamental, a saber: como delinear um projeto emancipador que não seja ele mesmo refém da(s) ideologia(s) dominante(s)? Por outras palavras, como garantir as condições de possibilidade suficientes para uma crítica com potencial transformador do que ‘é’?

Autores contemporâneos, que se posicionam dentro da tradição crítica, tentam responder a esta questão. Falarei de duas abordagens que considero pertinentes para uma possível solução, nomeadamente, a tese avançada por Robin Celikates em 2006 no artigo

“From critical social theory to a social theory of critique”; e a tese avançada por Rahel Jaeggi em 2008, no artigo “Repensando a Ideologia”.

Celikates enquadra-se na guinada pós-pragmática, ou seja, ele toma como ponto de partida para a crítica o reconhecimento de que ‘a perspectiva dos agentes são a única perspectiva de crítica disponível.’ (Celikates, 2006, p. 22, minha tradução), ou seja, é impossível sustentar a posição epistemológica que separa o domínio objetivo do domínio subjetivo. O que isto significa é que uma crítica da ideologia é inseparável da prática social dos agentes. A ideologia é pensada por Celikates na esteira de Bordieu, i.e., como ‘ilusão necessária’ para a estabilidade social. Todos os ‘dados’ sociais são necessariamente produtos, manifestações de ideologias – não há dados puros (o que nos remete à viragem central ocorrida na filosofia da ciência no século XX, mas que pode ser retrçada até Nietzsche, em que é impossível transcender a posição do sujeito e alcançar uma perspectiva ‘imparcial’). Isto torna uma crítica da ideologia mais simples, por um lado, e mais desafiadora por outro. Mais simples porque sugere que ‘qualquer um’ a possa fazer – afinal, estamos todos mergulhados no mesmo mundo, e ninguém tem autoridade suprema sobre a interpretação dos dados. Mais complexa porque nos obriga a buscar um critério (em última análise normativo) que nos permita avaliar os contornos, métodos e estratégias da ideologia. Se não há uma verdade, uma essência a ser descoberta, não estaremos condenados a um relativismo, e por conseguinte, não tornaria esse relativismo a tarefa de crítica impossível, ou pelo menos inútil? Se a distinção marxista entre aparência e essência deixa de fazer sentido, o que há por detrás das ‘aparências’? As aparências são exaustivas da realidade? Marx foi efetivamente vítima da sua ingenuidade pensando que poderia fazer uma crítica à ideologia sem ser acusado ele próprio de ser ideológico. Assim, como lidar com o fato de que ‘os objetos das ciências sociais e humanas já são interpretações’? (Celikates, 2006, p. 27) Não teríamos de abandonar as categorias marxistas que têm orientado a crítica à ideologia, como por exemplo as categorias de luta de classes, interesses reais e emancipação?

Celikates sugere que, dada a irredutibilidade do nosso ponto de vista, em vez de buscarmos as condições de uma crítica nas capacidades do sujeito (ainda ‘autônomo’ e ‘livre’ no sentido Kantiano) devemos voltar-nos para a *prática da crítica*. Na linha de Boltanski, Celikates defende que se só temos, ou tudo o que temos, é o mundo interpretado por nós. Devemos olhar para a forma como as ideologias competem entre si, se justificam e como buscam legitimação dos seus discursos e práticas. Neste ponto entramos no que há de problemático no argumento de Celikates, pois também ele, apesar

de se esforçar para se libertar de um tipo de essencialismo atribuído ao sujeito (i.e., pensar o sujeito como fonte de justificação de discursos e práticas devido às suas capacidades intrínsecas – capacidades racionais com potencial crítico) cai nessa mesma tentação e afirma que o agente consegue identificar quando os discursos e as práticas são ideológicas se ‘pudermos mostrar que eles bloqueiam o exercício das capacidades críticas dos agentes’. (Celikates, 2006, p. 35) Dito por outras palavras, a crítica – ou seja, a capacidade para a qual queremos determinar as condições de possibilidade – é tomada como ponto de partida e critério de avaliação do que constitui, ou não, ideologia. Assim, a crítica aparece como fundamento e expressão da autonomia do agente, que é o fim que se quer atingir, e ao mesmo tempo como condição para realizar essa autonomia – como meio. Permanecemos com a questão: quais as possibilidades da crítica? Obviamente, apelar à imanência da crítica e à perspectiva do sujeito não ajuda a responder à questão, pelo contrário, parece reforçar a impossibilidade de solução.

É aqui que Jaeggi pode dar-nos uma contribuição para desvencilhar este nó. A proposta de Jaeggi (2008) é que a crítica da ideologia deve ser reconstruída de forma a clarificar as suas dimensões descritiva e normativa. Para dar este passo Jaeggi redefine as fronteiras de crítica da ideologia, e pensa-a estritamente como crítica da dominação, isto é, a crítica tem a tarefa de expor as contradições às quais a naturalização do ‘dado’ (que é construído historicamente, mas não necessariamente) conduz, contradições essas que também são naturalizadas. Não se trata mais de, através da crítica, definir o que é verdadeiro por oposição ao falso, mas antes de romper com a naturalização da dominação. Na medida em que a crítica à ideologia permite reconstituir o processo de constituição social e progressivas reinterpretações simbólicas no tempo, cria o espaço para transformação da situação que está a ser analisada e criticada, isto é, descrita e avaliada como ‘má’, ‘insuficiente’ ou ‘injusta’. A crítica afirma-se com Jaeggi, mais uma vez e na tradição de Marx a Horkheimer, Adorno, Habermas e Honneth como condição que une teoria e prática. A crítica abre para o novo e não pensado, e convida à revisão ou transformação do sistema. Mas que tipo de transformação é esperada? Transformação pela transformação *apenas*? A dificuldade de resposta a esta questão mostra quão difícil é escapar à necessidade de objetivização de um ‘fim’, que é exatamente o que uma crítica imanente não deve fazer. Assim, que crítica é possível afinal?

3. CRÍTICA À CRÍTICA

Penso que o problema principal – o problema de pensar as condições de possibilidade para a crítica como crucial para um projeto emancipador – persiste. Talvez isso se deva ao fato de que seria mais fácil aceitar a *crítica pela crítica* e abdicar do ideal de emancipação. Afinal, este ideal surge dentro das ideologias familiares da liberdade e da igualdade, da consolidação da sociedade burguesa, da racionalização da sociedade que tende à radicalização do conhecimento técnico, tecnocrático e burocrático, em vez de um conhecimento que cultive aquilo que originalmente, no projeto iluminista, era o seu fim: a autonomia do sujeito. Será que o problema está no ideal de emancipação e nas ideologias que o suportam? O que nos permitiria criticar este ideal? O que a crítica deveria alcançar com o seu próprio movimento?

A única forma de sair deste duplo problema, a saber, a) o problema da crítica como condição de autonomia individual e b) o problema da crítica como meio para emancipação (individual e coletiva), é aceitar que o conceito ou ideal de emancipação não pode, por enquanto, ser descrito de forma positiva – por exemplo, não podemos mais pensar, como Marx, que a emancipação corresponderia a uma sociedade de iguais, emancipadas do modo de produção capitalista. Emancipação só pode ser definida negativamente, por oposição aquilo que é, aquilo que existe. O que ‘é’ mostra-se nas suas contradições, sobretudo na contradição entre discurso – de igualdade formal – e prática – de crescente desigualdade no mundo. O que ‘é’ revela-se nas contradições entre o discurso de ‘liberdade’ dos sujeitos como trabalhadores, e o aumento da precarização das condições de trabalho. Nem a ditadura do proletariado de Marx é mais possível, porque o ‘proletariado’ como classe homogênea já não existe. A uniformidade relativa do proletariado do século XIX não pode ser substituída mecanicamente pela multiplicidade intrínseca à nova classe perigosa do precariado, que na realidade *ainda não é uma classe*.⁵ Por isso, a emancipação tem de ser definida por oposição ao que é, mas isso não implica necessariamente um ‘dever ser’; ou seja, é-nos prática e teoricamente impossível dizer o que seria uma sociedade emancipada.⁶ Por onde começar?

⁵ Ver Standing, Guy, *The precariat – the new dangerous class*. Bloomsbury Academic, Nova Iorque, 2011.

⁶ Ao mesmo tempo que a teoria crítica visa uma transformação radical, ela é incapaz, natural e necessariamente, de criar uma representação conceptual que permitiria julgar a aproximação a um ideal emancipatório. Isto simplesmente porque não há nem pode haver ‘uma percepção correspondente concreta até que esta se realize de fato.’ (Horkheimer, 1972, p. 220)

A teoria crítica, tal como inicialmente formulada por Horkheimer e aprofundada por Adorno segue um fio condutor, que pode ser entendido como ‘universal’, a saber, o fio condutor da injustiça e do sofrimento. Como Horkheimer diz nos últimos parágrafos do seu ensaio,

There are no general criteria for judging the critical theory as a whole, for it is always based on the recurrence of events and thus on a self-reproducing totality. [...] For all its insight into the individual steps in social change and for all the agreement of its elements with the most advanced traditional theories, the critical theory has no specific influence on its side, except concern for the abolition of social injustice. This negative formulation, if we wish to express it abstractly, is the materialistic content of the idealist concept of reason (Horkheimer, 1937, p. 242).

Horkheimer é claro nas suas palavras e no seu compromisso: abandonando a visão idealista de uma razão emancipadora, já que esta, como a *Dialética do Esclarecimento* bem sugere, se reduz a um instrumento de reprodução do sistema social e econômico, só temos um indicador que nos permite guiar, orientar a nossa teoria e ação: o sofrimento. A teoria crítica, que visa a transformação, deve ser compreendida no sentido de encontrar e imaginar meios para erradicar ou diminuir a injustiça social e o sofrimento.⁷

Adorno é conhecido pela resistência que sempre apresentou em definir positivamente a autonomia, individualidade ou emancipação. Porém, Adorno partilha da intuição de Horkheimer: a crítica deve incidir sobre o sofrimento, não só como categoria de análise, mas como realidade humana palpável que permite estabelecer ou usar um critério de avaliação acerca da vida e existência humanas. Renault, na linha de Adorno e Horkheimer, considera que a ideologia neoliberal tem criado mecanismos mais complexos de exclusão social e que esses mecanismos evidenciam uma realidade que não pode continuar a ser ignorada: a realidade do sofrimento social. Este sofrimento é, objetivamente, um obstáculo à crítica social e à transformação social (Renault, 2010, pp. 224-5).

A descrição e consciencialização do sofrimento é já crítica e denúncia do que está errado, do que é *falso* no mundo (Renault, 2010, p. 239). O confronto com o sofrimento obriga, mesmo que não se queira ou saiba como, a imaginar uma alternativa, um mundo possível. Por isso hoje e mais do que nunca, a teoria crítica deve partir da sua condição

⁷ “Just as prohibition has always ensured the admission of the poisonous product, the blocking of the theoretical imagination has paved the way for political delusion. Even when people have not already succumbed to such delusion, they are deprived by the mechanisms of censorship, both the external ones and those implanted within them, of the means of resisting it.” (Adorno e Horkheimer, 2002, p. xvi)

irremediavelmente *presente* sem qualquer pretensão de superar, ultrapassar ou projetar-se nas gerações futuras e perceber que a sua tarefa, mesmo que espacial e temporalmente localizada, tem um carácter universal e tem um objetivo que pode ser partilhado por todos: a erradicação (ou pelo menos a mitigação) do sofrimento humano. A reflexão sobre este sofrimento passa pela desconstrução da(s) ideologia(s) que o perpetuam. Porém, esta desconstrução – que é a desconstrução dos hieróglifos sociais e políticos - não pode ser feita usando as mesmas categorias que nos condicionam e moldam o pensamento – a desconstrução só é desconstrução se dela surgirem novos sentidos da linguagem – e da vida – antecipando o novo que antes não se vislumbrava porque as categorias tradicionais não o permitiam. Se a linguagem se torna o único meio que temos para pensar e imaginar o que ainda não existe, mas se ela também estabelece a fronteira entre o que pode e não pode ser dito, e portanto, pensado, devemos começar por subverter a própria linguagem e explorar, inventando, novos usos para ela. A crítica – como a filosofia – implica coragem: primeiro, de reconhecer que o que existe, efetivamente, incomoda, está mal, é errado, é falso e precisa ser mudado; segundo, a crítica tem um carácter intrinsecamente subversivo e requer a capacidade daquele que a exerce de se jogar num espaço (físico e conceptual, de pessoas e de ideias) sem rede de segurança e sem medo do que a ação humana possa criar. Só assim se pode começar a transformar as relações sociais e humanas que estão naturalizadas e se apresentam como definitivas. Como Adorno e Horkheimer disseram, o pensamento crítico define-se pela tarefa de resgatar os resquícios de liberdade, e ter coragem de ir contra a tendência histórica presente, que embora dominante e predominante, não é necessária.⁸

⁸ Adorno e Horkheimer, 2002 , xi.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. e e Horkheimer, M., *Dialectic of Enlightenment- Philosophical Fragments*, Standford University Press, California, 2002.

CELIKATES, Robin, “From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: on the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn” in *Constellations*, v.13, n.1, Malden /MA., pp. 21 – 40, 2006.

HORKHEIMER, M., “Traditional and Critical Theory” in *Critical Theory – Selected Essays*, Continuum Press, Nova Iorque, 1972.

JAEGGI, Rahel, “Repensando a Ideologia” in *Civitas*, v.8, n.1, Porto Alegre, pp.137-165, 2008.

LYOTARD, J.-F., *The PostModern Condition: a Reporto n Knowledge*, tradução de Geoff Bennigton, University of Minnesota Press, 1984.

RENAULT, Emmanuel, “A Critical Theory of Social Suffering” in *Critical Horizons*, vol.11, n.2, pp.221-241, 2010.

A DEATH BLOW TO PURE PROCEDURALISM IN DELIBERATIVE SYSTEMS: THE PROBLEM OF PREREQUISITES

André Santos Campos
Universidade Nova de Lisboa

RESUMO: A democracia deliberativa contém uma teoria da legitimidade. Uma das suas versões é o procedimentalismo puro, segundo o qual os princípios que estabelecem os termos da cooperação política em sistemas deliberativos devem conter sobretudo o processo de deliberação e nenhuns outros elementos substantivos, salvo se estes forem necessários para assegurar que o processo seja equitativo. Este artigo mostra que o procedimentalismo puro sujeita-se ao “problema dos pré-requisitos”: mesmo que o procedimentalismo puro seja um critério de legitimidade, a legitimidade do procedimentalismo puro enquanto fonte de legitimidade subsequente não pode basear-se em procedimentos deliberativos. O problema contém dois argumentos: o argumento do pré-requisito da pertença procedimental (o estabelecimento de direitos de pertença aos procedimentos deve estar imune à deliberação); e o argumento do pré-requisito do governo procedimental (a regra estabelecendo o limiar quantitativo a partir do qual uma decisão é atingida deve estar imune à deliberação).

Palavras-chave: Democracia Deliberativa; Legitimidade; Pertença; Pré-Requisitos; Procedimentalismo Puro;

ABSTRACT: Deliberative democracy contains a theory of legitimacy. One of its versions is pure proceduralism, according to which the principles establishing terms of political cooperation in deliberative systems should inform mainly the process of deliberation and no additional substantive elements, except to the extent that they are necessary for a fair process. This paper shows that pure proceduralism faces the ‘problem of prerequisites’. It consists in the fact that, even if pure proceduralism may be a criterion of legitimacy, the legitimacy of pure proceduralism as a source of subsequent legitimacy is not grounded in deliberative procedures. The problem comprises two arguments: the argument from the prerequisite of procedural membership (the establishment of membership rights to procedures must be immune to deliberation); and the argument from the prerequisite of procedural ruling (the rule establishing the quantitative threshold from which a decision is reached must be immune to deliberation).

Keywords: Deliberative Democracy; Legitimacy; Membership; Prerequisites; Pure Proceduralism;

Deliberative democracy contains a theory of legitimacy, especially when it comes to accounting for the justification of authority in a democracy. One of its most notorious versions is pure proceduralism, which claims that the principles establishing terms of political cooperation in deliberative systems should inform chiefly the process of actual deliberation and no additional substantive elements, except only to

the extent that they are necessary for an effective and fair process to occur. The following arguments will try to show that pure proceduralist theories of political legitimacy face the challenge that is to be called ‘the problem of prerequisites’. It consists in the fact that, even if pure proceduralism may be a criterion of legitimacy, the legitimacy of pure proceduralism as a source of subsequent legitimacy is not grounded in deliberative procedures.

The paper comprises four sections. The first will present a standard characterization of proceduralism with regard to democratic legitimacy, with a special emphasis on the nature of pure proceduralism. The second will establish three criteria without which there can be no viable proceduralist theory of legitimacy: action; individual membership; and quantitative decision ruling.

The remaining sections will present two arguments that constitute the problem of prerequisites. The first is the argument from the prerequisite of procedural membership, according to which participation in a decision-making procedure cannot be established by the procedure since it will always have to trace the source of its legitimacy to a prior rule (immune to deliberation) conferring membership rights; otherwise, the procedural deliberation establishing membership criteria would have the same problem of identifying the rule conferring membership rights to such a deliberative procedure, which in turn would also have the same problem, and so on. The second is the argument from the prerequisite of procedural ruling, according to which the definitive threshold creating a decision cannot be established by a deliberative procedure since it does not permit the possibility of theoretical disagreement about its nature and contents; otherwise, the inexistence of unanimous consensus about decision rules would require the application of a prior decision rule in order to explain the decision rules in force, which in turn would have the same problem, and so on.

The point of the arguments is to underline the fact that the problem of prerequisites undermines the potential of pure proceduralist theories to become self-sufficient theories of political legitimacy, insofar as procedures are not the source of legitimacy per se but rather the instruments for assessing and actualizing prior sources of legitimacy.

THE STANDARD CHARACTERIZATION OF PROCEDURALISM

Deliberative democracy emphasizes rational dialogue and consensus formation among individuals. By definition, it is very demanding. Many of those demands are

institutional, involving rules, procedures, and resources that support, condition and require nearly-universal discussion and greatly constrain whether and how group-formation occurs and collective decisions emerge. Their purpose is to establish effective means of decision making through a set of legitimacy principles that make up the core of deliberative democracy. Ultimately, deliberative democracy is not simply a form of democracy in which deliberation is central to decision making; it is also a frame of reference to political legitimacy in democratic experiences.

The demanding requirements of deliberation can be substantive morally-charged determinants, such as sameness and equality, or mere procedural conditions of equal participation.

Proceduralist versions of deliberative democracy claim that the principles establishing terms of political cooperation in deliberative systems should inform mainly the process of actual deliberation. The standard account of proceduralism has its origins in John Rawls' distinction between perfect, imperfect and pure proceduralism (Rawls 1971, pp. 85-86). Perfect and imperfect versions of proceduralism state that the property qualifying outcomes as legitimate is established before the construction and application of the procedures – if procedures are capable of leading to the desired outcome with certainty, they are 'perfect'; if there is no guarantee that certain procedures will reach a legitimate outcome, they are 'imperfect'. In pure proceduralism, however, the qualities of the outcome cannot be known before a legitimate procedure is actually carried out; procedures have a central role in the articulation of a concept of legitimacy as they are capable, if correctly carried out, of transferring their properties to their outcomes – the legitimacy of outcomes depends entirely on the legitimacy of procedures leading to them.

In the case of *imperfect proceduralism* – which Peter (2008) calls 'rational proceduralism' – mere procedures cannot justify outcomes that are unjust according to substantive principles. These versions of proceduralism assume that there is often a combination of conditions that refer to the quality of outcomes of decision making with conditions that apply to procedural features (Gutmann and Thompson 1996; 2004, pp. 96-138). According to this version, the justification of decisions is paramount to democratic legitimacy; public deliberation must somehow lead to a decision that all those affected can endorse, or at least that no one can reject with good reasons. Political legitimacy, thus, focuses not only on the conditions under which a decision is reached, but also on the rational quality of the outcomes chosen. The structure of this kind of deliberative democracy includes an independently defined desirable outcome – a decision

everyone has reasons to endorse – that is brought about by a particular procedure. An ideally fair deliberative process is necessary and sufficient to generate a rationally justified political decision. This conception can be found, for instance, in Cohen (1989, pp. 17-34), Benhabib (1994), and in Postema (1995). It also constitutes the grounds for epistemic defences of democracy, often known as ‘epistemic proceduralism’ (Estlund 2008, p. 98).

According to *pure proceduralism*, however, legitimacy is ensured as long as the requirements of procedural fairness are satisfied; outcomes as such do not matter; what is important is that collective decision making proceeds through public deliberation between all those affected under some conditions of political fairness or equality. Decisions are legitimate as long as they are the result of an appropriately constrained process of democratic decision making. By assuming that the deliberative process tends to produce disagreements which can hardly be reconciled, pure proceduralism considers that there is no other justification for a particular decision other than it being the result of a fair process – the legitimacy of the outcomes only depends on the fairness of the decision-making process and not necessarily on the quality of the outcomes it produces. This view can be found in authors such as Christiano (1996, p. 36), Gaus (1997, pp. 205-242), Young (1993, p. 130), and Sunstein (1999, pp. 147–148).¹

Limiting our focus to deliberative democracy (whether epistemic or not), the following argument will try to show that pure proceduralist theories of legitimacy face a potential death blow in the ‘the problem of prerequisites’. There are at least two methodological prerequisites to any deliberative procedure without which there can be no (fair or unfair) procedure at all; both prerequisites legitimize procedures without being subject to a deliberative procedure. Even though pure proceduralism intends to be a criterion of legitimacy, the legitimacy of proceduralism as a source of subsequent legitimacy is grounded on prerequisites that are immune to proceduralism. In order to illustrate this point, the argument will have to present firstly the three criteria of participation in deliberative processes: action; individual membership; and quantitative decision ruling. The relations between these elements will comprise the problem of prerequisites.

¹ Even though they are scarce, there are also epistemic accounts of deliberative democracy that can be qualified as pure proceduralist. Pure epistemic proceduralism rejects the idea that a procedure-independent standard for the correctness of political decisions can provide a normative yardstick for legitimacy; rather, it incorporates epistemic values in procedural fashion by making the epistemic value of deliberative decision making depend on its procedural features (on how inclusive it is, for instance) (Peter 2013).

THE THREE CRITERIA OF PARTICIPATION IN DELIBERATIVE PROCESSES

Participation in deliberative processes includes at least three criteria without which it cannot be conceived.

(1) *Action*. Democratic participation occurs inside a dynamic procedure in which a certain activity takes place that aims at bringing about something new. This requires an action, an agent and a final result to be produced. The action is the individual instance in the series of a reason-giving process; the agent is each and every individual participant; and the final result to be produced is a specific (definitive or provisional) political decision (the reason-giving process leads to a decision that is to be enforced for some period of time; participants do not deliberate just for the sake of deliberation or for individual enlightenment).²

(2) *Individual membership*. The term *participation* entails literally that the action is performed by the *parts* rather than the whole. In fact, what sets the whole in motion seems to be the prior motions of those entities that are not only covered by the conceptual framework of the whole, but that actually compose the whole. And in deliberative democracy, the whole is composed of individuals rather than groups.

(3) *Quantitative decision rule*. Even though the production of a result is expressed through unity (the decision-making process aims at producing *one* decision that can be imputed to *one* political whole), the actions of individual members are plural. Hence, there must be a methodological way of connecting the category of plurality with the category of unity, that is, of transforming a mere coexistence of individual and isolated actions by different agents into an actual collective decision. This operation consists mainly in the mathematical procedure of adding a plurality of units into an overall larger unit. In deliberative democracy, deliberation aims at achieving consensus, that is, at finding reasons acceptable to

² Simple passive acquiescence with established decisions can be called participation in democracy, but it fails to produce a deliberative democracy. The existence of the latter depends upon individual actions by participants in decision-making processes. A participant in a deliberative democracy must necessarily be what Thomas Jefferson called a 'participator in the government of affairs' (Jefferson 1944, p. 661).

all who are committed to such a system of decision making. However, since actions are not always the same between individuals, majoritarian decision making applies when consensus is not possible. If the addition that produces the end result does not achieve unanimity, that is, the absolute coincidence between the total sum of the parts' actions and the whole's political decision, what emerges is a majoritarian outcome. Participation involves thus *a quantitative decision rule* (that is, a rule establishing the level of agreement necessary to finalize a decision) expressing unanimous consensus or majoritarian settings as a procedural way of achieving the desired outcome.

These criteria³ are not instantaneous. The fact that two of the criteria are met does not necessarily imply that the third must be met also, whatever the order in which they appear. For instance, from the fact that there is an active decision-making process in play producing a given result by means of a quantitative decision rule does not necessarily imply full membership to the political community in which those decisions are taking place.⁴ Also, the fact that individual members of a political community are acting in a decision-making process does not necessarily imply that the outcomes of such processes are inferred by means of a democratically-supported decision rule.⁵

Consequently, these criteria cannot be determined inside the democratic process itself; rather, each one of them must be presupposed before the actual deliberative process begins. The connection between them denotes that there are at least two prerequisites in deliberative democracy that cannot be ascertained by means of democratic participation at all. In other words, procedures determining specific political decisions can be sources of legitimacy only if they fulfil two methodological prerequisites whose legitimacy is

³ Some scholars claim that non-resident non-citizens – that is, non-members – should be entitled to political participation (Fine, 2011), whereas others say that decisions in democracy do not involve citizens who either disagreed or did not attend and must then be distinguished from majority rule (Rogers, 2008, p. 118). Such views, however, are to be regarded mostly as exceptions to the most common perception of participation in deliberative systems.

⁴ For instance, in ancient Greek politics, laws were generally made and issued by non-natives (Gagarin, 2008, pp. 44-6). The legislating activity was regarded as the construction of the space in which public affairs were to be discussed. Laws functioned as a sort of wall built around a city, inside which political participation would take place. The legislative activity was like the foundation of the political space; it was not the political space by itself. That is why it could be performed and issued by non-natives, who gained no right to participation afterwards. Hence, the legislative activity involved the rule of the majority without ever requiring individual membership.

⁵ One can easily think of a decision-making process in which a single individual member manifests a power – based on charisma or on violence, for instance – to determine the final decisions through whatever quantitative means he desires, including the rule of the majority or the rule of any given minority.

somehow non-procedural. Both will constitute what can be termed the problem of prerequisites.

THE ARGUMENT FROM THE PREREQUISITE OF PROCEDURAL MEMBERSHIP

The first prerequisite emerges from the connection between the first and the second criteria (*action* and *individual membership*). Throughout the history of democratic theory, there has always been the implicit assumption that there is a disparity between the *demos*-ruler and the *demos*-ruled, inasmuch as democracy expresses a vision of politics presenting decision-making as a relationship between rulers and ruled. The quantification of individual members when what is at stake is the efficacy of political decisions always differs from the quantification of those individual *members* who are deemed capable enough to *act* when what is at stake is the political decision-making process. Simply put: the class of individual members who are the addressees of political rules is always different from the class of individual members who, besides being addressees of political rules, are also active in the sense that they are actual participants in some stage of the making of rules.

The history of constitutional experiences can be termed evolutionary from the viewpoint of quantifiable participation in government insofar as it unveils an increasing effort to narrow down the disparity between the two classes. When elections occur, for instance, there are at least three different classes of *demos* in play. The *demos*-addressee-of-decisions, which includes all individual members of the community recognized by the decisional entity as being bound by its decisions; the *demos*-rightful-participant (also called ‘the electorate’), which includes all individual members of the community recognized as having the possibility to engage actively in the decision-making process of the decisional entity; and the *demos*-active-participant, which includes all individual members of the community who are recognized with the right to participate in the voting process and who actually exercise it. Typically, an evolutionary participatory democracy will tend to equate the first two classes; and the most effective participatory democracy will be the one in which all three classes coincide. Hence, the claim for voting rights to women and the struggles for civil rights to certain minorities have represented increasing attempts to equate the first two classes.

In deliberative democracy, consensus-based procedures of decision making require that the members of the deliberative community are able to communicate effectively and offer reasons for their positions, are open to the reasoning of others and capable of investing time in the procedures. Quite often, however, these procedures require the need to produce decisions whose range of application extends beyond the deliberative community, in order to include members that, for one reason or another, provisionally fail to meet the necessary requirements for participating in discursive proceedings. In such cases, there is an ontological difference between the deliberative community and the entire political community that mirrors the difference between the *demos*-participant-in-decisions and the *demos*-addressee-of-decisions, much like what occurs in liberal and aggregative democracies.

The problem is that there is no possibility of ever fully equating the *demos*-addressee-of-decisions with the *demos*-participant-in-decisions in any political decision-making process, since the characteristics of membership to both classes are always determined differently. It is one thing to determine what it means to be an addressee of political decisions, something that can be done inside the actual deliberative procedure. The decision-making process will eventually include the determination of who is to be bound by the decisions in the making. But it is something else entirely to determine what it means to be a participant in decision making, since that cannot be determined by the actual process. Otherwise, only those who actually exercised the possibility of participating could be recognized as rightful participants, which would open room for active tyranny if only one individual member decided to show up.

Moreover, participation includes *active membership* – the criterion of action and the criterion of individual membership combined – and action (or rather the possibility of political action) is not a necessary characteristic of those who are members of the *demos*-addressee-of-decisions. In order to know who can become a political participant, there must be a determination of those who are equal from some particular point of view, namely, the possession of one same characteristic. This characteristic is *essential* in order to make a potential addressee of decisions into an active participant in decisions. If the possession of any characteristic whatever always makes it possible to group people in a category defined by the fact that its members possess the characteristic in question, then those having an essential characteristic in common will form part of one and the same essential category.

However, it is never easy to find a single criterion determining which and how many of the potential addressees of government are sufficiently competent to decide who and how many addressees shall have the competence to participate in decision making.⁶ The characteristic that includes someone in the essential category of the *demos*-participant-in-decisions always seems to be determined arbitrarily. Some tend to think that only the smartest men should meet such qualities; others will give preference to rich men and proprietors; others only to men; others only to women; others only to members of a specific race; others only to men and women with at least one masculine child; others only to people over 16 years of age; others only to people over 18 years of age; others only to people over 21 years of age; and others, still, to everybody who qualifies as human; etc.

How does this affect pure proceduralism as a viable account of legitimacy? In order to know who can participate in the discursive deliberative procedure that will eventually determine those who are the decisions' addressees, there must be a prior rule determining the substantive characteristics of those who are to be admitted into the participative process. This is especially important in epistemic accounts of deliberative democracy, since the epistemic requirements for being an addressee of decisions are not generally as strong as the epistemic requirements for being a participant in deliberation. The idea that there can be a total coincidence between both classes is always refuted by the very presentation of membership as individual action and communication. Ultimately, there will always be some boundaries to the ability of communicative intervention included in the determination of the essential category of the *demos*-participant-in-government. Age is probably the most notorious of such boundaries. The determination of which age is more proper to turn a potential addressee of government into an actual participant in government cannot be made in a case-by-case basis, since that would imply actual participative decisions already in play (decisions that would necessarily be reached

⁶ This problem is usually known in the philosophical literature as 'the problem of scope' or 'the democratic boundary problem', which concerns the legitimate demarcation of the political units within which democracy will be practiced: How to decide who legitimately make up the group of individuals who are bound together as a people for the purpose of collective self-government (Song 2012)? One of the most celebrated ways of overcoming the problem is, for instance, the 'All Affected Interests Principle' (AAIP), which is non-procedural by definition, and according to which the justification of political authority is owed to all persons whose interests are affected by its exercise (Shapiro 1999; Young 2000; Goodin 2007). Another is the principle of coercion, according to which those subject to an institutional coercive power should have an equal say in how that power is exercised (López-Guerra 2005; Abizadeh 2008). One of the greatest challenges faced by deliberative democratic theory is the need to offer an account – in the line of the AAIP or of the principle of coercion – of why outsiders should confer legitimacy on the decisions reached inside the participative forum (Parkinson, 2005, p. 5).

by excluding from their making process the one who is chosen as participant, thus turning that particular decision into a non-fully-participative one), and it cannot have a scientific precision. The choice between this age and that seems rather arbitrary, but it must be presupposed in order for participation to take place at all.

The problem of prerequisites in this connection between the first two criteria lies in the fact that the essential category of active individual membership, which constitutes the very heart of deliberative participation, cannot be achieved by means of actual deliberative procedures. Rather, it depends upon a prior rule specifying certain characteristics that must be met in order to accept someone as a potential participant. Such a rule cannot emerge from the actual participative process, since then it would remain problematic who could participate in such a procedure, which would require another prior rule determining the participation requirements for the very first participative process, which in turn would require another rule of the same sort, and so on, to infinity. An infinite series of remissions never really determines unequivocally who can have access to participation; also, the circularity of the argument (procedural outcomes determine who can participate in the procedures in the first place) makes deliberative procedures utterly incapable of self-justification.

The only way to overcome the perpetuity of remissive determinations and the circular argument is by setting a basic prior rule establishing the characteristics that must be met in order for someone to be admitted into the decision-making process. Such a rule can only emerge from outside the actual participative moment and be set beforehand, that is, immune to pure proceduralism's legitimacy tests. But the existence of such a rule constitutes a form of im/perfect proceduralism, in Rawls' terminology.

That is why it must be imputed to some absolute that, even though it exists prior to the decision-making process, claims to express the *demos*-addressee-of-decisions to be found at the end of the decision-making process. The history of democratic theory has determined this absolute in many different ways – God, justice, the people, the constituent power, the *Volksgeist*, the founding fathers, the spirit of the constitution, the individual rights of man, the constituent assembly, the proletariat, the party, etc. –, but not one of those ways is democratically procedural as such. The ultimate groundwork of the legitimacy of deliberative procedures is hence non-procedural by nature. The problem of prerequisites reveals itself in the need for a non-democratically-procedural methodological prerequisite for assessing fair procedures that function as legitimacy yardsticks. This is sufficient to imperil the reasoning of pure proceduralism.

THE ARGUMENT FROM THE PREREQUISITE OF PROCEDURAL RULING

There is another non-deliberative prerequisite of deliberation emerging from the connection between the second and the third criteria (*individual membership* and the *quantitative decision rule*). Deliberative decisions are reached by applying the quantitative decision rule in force within the procedure. Deliberation aims at achieving consensus by following and establishing reasons acceptable to all who are committed to the procedures; but when consensus (or something resembling it) is not possible, decisions can be reached by applying the rule of the majority to individual members.

Several problems arise from the use of majoritarian decisions whenever pressing matters require a swift decision that suspends the deliberative process provisionally. A substantive problem is how to find normative justification in majoritarian procedures, and how to protect minorities and individual differences against being overridden in such cases of majority rule. Or, rather, how to ensure that some rights are guaranteed in such a strong way that they may not be violated even by majorities (Christiano, 1990, p. 167). The most obvious answer ensures that rights of participation are always consensual to democratic proceedings. Consensus-based rights entail that they are protected against majoritarian violations as long as the deliberative community equates democracy to the absolute need for participation rights (with no possibility of contesting them). However, this makes it logically impossible to have violations of rights in democracy (if rights are violated, there is no democracy at all), and also to have individual participation rights in political regimes other than deliberative democracy. In addition, rights to equal participation are trapped inside a circular argument of justification, for they would be presupposed data (in the consensus-making procedure establishing the contents of participation rights) rather than the outcome of a procedure that in turn would have to presuppose them in order to legitimate them (Gould, 1996).

But the problem of consensus building and consensus-based majoritarian decisions does not present only a substantive challenge. It also presents a methodological problem in the development of deliberative procedures. Two methodological problems arise that endanger the viability of pure proceduralism.

Firstly, majoritarian decisions will always have to follow procedural rules that are necessarily consensual. Otherwise, the actual participative process cannot determine whether one measured quantity corresponds to a majority or not whenever consensus

cannot be reached with regard to the specific procedural rules in force. On the one hand, majorities presuppose that there will be, in a plurality of opinions, at least two that will coincide. But what if the process produces absolute dissension between members and each holds an entirely different and incompatible opinion when compared to others? On the other hand, when the decision-making process deals with absolute concerns that can be resolved through a yes-or-no answer and all participants exercise their yes-or-no stand, majorities can be easy to measure. But what happens when there is more than two alternatives to choose from, or even when some participants openly reject to choose from the set of yes-or-no alternatives in discussion? Should the majority be measured in such instances simply in a relative way? Does active participative abstention from a given set of alternatives imply a momentary suspension of individual membership for purposes of accounting for majorities?

These procedural problems cannot be solved by the actual procedure, since such solutions would be affected by the exact same (quantitative) accountability problems. So, typically, decision-making processes presuppose a certain unanimous way of measuring majorities in the moment of accounting for definitive decisions: they presuppose a consensual decision rule establishing the level of agreement necessary to finalize a decision. Some decisions will require unanimous consensus, others absolute majorities, others mere relative majorities, and others still strong majorities of individual members. Possible decision rules vary within the following range:

- Unanimous consensus:
 - Unanimous agreement (all participants agree in accepting a certain decision as their first choice)
 - Unanimous consent (all participants consent to accepting a certain decision, even if it does not express their direct and favourite personal view)
- Near-unanimous consensus:
 - Unanimous agreement minus one (or minus a specific small number, like two or three)
 - Unanimous consent minus one (or minus a specific small number, like two or three)

- Super majority thresholds (90%, 80%, 75%, two-thirds, 60%, etc.)
- Simple Majority (50% plus 1)
- A specific committee decides
- A specific person decides
- Lottery decisions (all participants cast votes for their preferred options but, instead of these being counted, one is randomly selected and that vote determines the outcome) (Saunders, 2010)

The determination of a definitive threshold beyond which deliberation ends and a decision is reached requires a prior unanimous and consensual understanding about what specific quantity constitutes the deciding threshold for that specific decision-making process – a unanimous and consensual understanding that must be determined before the actual deliberative stage. Moreover, accounting for majorities presupposes the ability of knowing what to count, which means the process must already include beforehand the general recognition of active participative abstention with regard to measurements of decisive thresholds.

Secondly, decisions can be reached by measuring reason-giving attitudes in the class of individual members. But what constitutes individual membership for each and every given decision-making process? Democratic decisions arise from some form of quantitative measurement, such as majorities, for instance. But the majority of what? Deliberative democrats tend to accept the absolute equality between people who show up for deliberation with the required skills for communication. However, that presupposes a prior substantive (rather than merely procedural) decision about what constitutes a ‘person who shows up for deliberation’ and about what specific skills and characteristics such a person must have in order to be recognized both as a person and as a participant. There always seems to be the need for a sort of prior *theoretical consensus* concerning the determination of the conceptual framework around which the processes of identifying and counting opinions can occur. Even if the system is as simple as ‘counting heads’, there is always the need to ascertain what counts as a head in that particular situation. Since the *demos*-participant can always be divided into several uneven parts, usually in order to facilitate the counting process, the rule of the majority can be applied to universal individual membership of the *demos*-participant in such a way that the majority of a given

set of different partial majorities might not correspond to the actual absolute majority of the *demos*-participant as a whole.⁷ Since partition can be presupposed by the process itself, there is always the need for a prior methodological determination of how the counting procedures can actually take place. And since such a determination will have the same problems of (quantitative) accountability, it will have to occur by means that are not intrinsically deliberative.

These problems represent a new argument in the problem of prerequisites. According to the methodological prerequisite of procedural ruling, the structure of deliberative proceedings depends on a convention (or a set of conventions) or on any other way of recognizing the methodological preferences for deliberation (including decision rules and categorical membership requirements) that members (whoever they might be) of the deliberative community share unanimously. But if members of the deliberative community share a way of recognizing their proceedings, how can they engage in the disputes about the very nature of those proceedings? How can people disagree about what procedures should be followed, if they share a unanimous conventional way of recognizing the proceedings? Pure proceduralism cannot explain the possibility of disagreement with regard to the very formal requirements of deliberative proceedings, since it bases its legitimacy claims on the supposition that deliberative members share uncontroversial criteria provided by the conventional meaning of procedural ruling for the legitimacy of deliberative decisions.⁸

Pure proceduralism sustains that deliberative proceedings can be meaningful and legitimate only if members share such criteria unanimously. This is troublesome to a theory of political legitimacy because it leads the theorist to think that people cannot have any deep disagreement about deliberative proceedings (Ceva 2012). They can only disagree about substantive questions that conform to the proceedings; or, with regard to the very structure of the proceedings, they can only disagree about empirical questions (such as what words were used to establish the quantitative decision rule), or about how penumbral cases involving the application of procedural rules should be resolved, or about whether the methodological prerequisites in force should be changed. Disagreeing

⁷ This is what happens, for instance, with the U.S. election for presidential office, for instance, in which the majority of the ‘popular vote’ does not necessarily coincide with the majority of votes in the U.S. Electoral College.

⁸ In this sense, pure proceduralism is subject to the same problems that Ronald Dworkin identifies in certain legal positivist conceptions of law under the general heading of the ‘semantic sting’ (Dworkin, 1986).

about the criteria for application of the deliberative proceedings would entail self-contradiction.

If methodological prerequisites must be set necessarily in accordance with a unanimous consensus, then disagreement about the formal requirements of certain deliberative proceedings are inescapably self-contradictory. According to pure proceduralism, theoretical disagreement about the grounds of procedures must be a pretence because the very meaning of the word ‘procedure’ makes any deliberative procedure depend on certain specific criteria, and any member who rejected or challenged those criteria would be speaking self-contradictory nonsense. Any attempt to differ from those prerequisites entails a transgression of procedural rules – a violation of normative requirements (about quantitative decision rules or about membership) for deliberative procedures is self-contradictory since it implies the general acceptance of exceptions to unanimously pre-established rules.

The only way to justify disagreement without endangering the legitimacy of deliberative procedures would be to unanimously pre-establish the possibility of dissent within the ongoing procedures. But even such a possibility would fail to become a viable decision rule. Conscientious objection is a good example of this: it is a procedural institution allowing dissent and disobedience (a sort of licit transgression) not only about what decisions or policies are to be made in a fair procedure, but also about what constitutes a fair procedure for certain morally-charged political matters. However, even though the possibility of its existence can be unanimously agreed upon before deliberative proceedings, it can never function as a procedural rule but only as an exception to procedural rules, since methodological prerequisites cannot allow the possibility of each and every member to engage in conscientious objection simultaneously without endangering the viability of the deliberative proceedings. Thus, conscientious objection is never really procedural objection, not even when it purports to dissent about the structure and limits of certain deliberative proceedings. It is rather the actualization of procedural agreement concerning substantive disagreement.

The problem of prerequisites does seem to be a gruesome fate for a pure proceduralist, because those who suffer from it have to say that no one really disagrees with anyone about the nature of methodological prerequisites for deliberative procedures. Whenever people think they disagree about how to identify procedures on any point, that fact in itself demonstrates that there is nothing to disagree about: there *is* no procedure on the point at issue, if the agreed ways of identifying procedures do not decide the point.

So, when an apparent disagreement arises about the nature of procedural prerequisites, pure proceduralists will tend to believe that there is no deliberative procedure on the point – they will think that at least one party to any dispute over the content of the methodological prerequisites is both legally inept and philosophically misguided, or is just a liar.

The problem of prerequisites poses the challenge to pure proceduralism of explaining disagreement about the nature and content of methodological prerequisites for deliberative procedures. Pure proceduralists might claim that such prerequisites need not be very complete; like other rules, they can be vague. But this is no answer: if the task of a methodological prerequisite for a fair deliberative procedure is to provide a way of identifying legitimate proceedings for the production of valid political decisions, the tests provided need to be complete and uncontroversial, or there is no shared way of identifying the procedures in the first place.

In the end, the impossibility of theoretical disagreement is precisely the opposite of what methodological rules for fair proceedings aim to achieve. The purpose of a fair deliberative system is to provide the possibility that every member may participate actively, freely and equally in political decision-making processes, even if it entails communicating an individual reason that conflicts with the reasons subscribed by every remaining member of the deliberative community. Once again, methodological prerequisites for deliberative procedures seem to be somewhat immune to the legitimacy claims of deliberative procedures.

CONCLUDING REMARKS

One of the main features of pure proceduralism in deliberative democracy implies that citizens consider *procedures as the source of legitimacy*, and prefer the causal history of legitimation for each law to be transparent and easily traceable to the deliberative process. The problem of procedural prerequisites lies in the fact that, inasmuch as discursive proceduralism is the main criterion of legitimacy, the legitimacy of discursive proceduralism *as a source of subsequent legitimacy* is grounded neither in discourse nor in deliberative procedures. On the one hand, the methodological prerequisite of procedural membership cannot be established by a procedure, since it will always have to trace the source of its legitimacy to a prior rule (immune to deliberation) conferring membership rights. Otherwise, the procedural deliberation establishing membership

criteria would have the same problem of identifying the rule conferring membership rights to such a deliberative procedure, which in turn would also have the same problem, and so on. On the other hand, the methodological prerequisite of procedural ruling cannot be established by a deliberative procedure, since it does not permit the possibility of theoretical disagreement about its nature and contents. Otherwise, the inexistence of unanimous consensus about decision rules, for instance, would require the application of a prior decision rule in order to explain the decision rules in force, which in turn would have the same problem, and so on.

Notwithstanding, the problem of prerequisites is not by itself sufficient to undermine the viability of deliberative processes of decision making. What the problem does undermine in deliberative democracy is the viability of pure proceduralism as a theory of legitimacy, insofar as procedures are not the source of legitimacy per se, but rather the instruments for assessing and actualizing prior sources of legitimacy. If deliberative procedures were the source of legitimacy, they would have to be either self-referential or immune to further legitimacy criteria. Since they are not, they seem more like channels of legitimacy rather than sources. Within such a frame of reference, pure proceduralist theories can be effective assessments of legitimacy claims in political decisions and laws; but they are insufficient to render the legitimacy of the very procedures. Hence the need to look again beyond the procedures to what lies behind them: that is the main philosophical challenge posed to consensus-oriented theses such as the ones sustaining deliberative systems of political participation.

REFERÊNCIAS

- ABIZADEH, A. (2008) 'Democratic Theory and Border Coercion: No Right to Unilaterally Control your own Borders', *Political Theory*, 36(1), 37-65.
- BENHABIB, S. (1994) 'Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy', *Constellations*, 1, 25-53.
- CEVA, E. (2012) 'Beyond Legitimacy. Can Proceduralism Say Anything Relevant About Justice?', *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 15(2), 183-200.
- CHRISTIANO, T. (1990) 'Freedom, Consensus, and Equality in Collective Decision Making', *Ethics*, 101, 151-81.
- CHRISTIANO, T. (1996) *The Rule of the Many. Fundamental Issues in Democratic Theory*. Boulder: Westview Press.
- COHEN, J. (1989) 'Deliberation and Democratic Legitimacy', *The Good Polity*, edited by Alan Hamlin and Philip Pettit, 17-34. Oxford: Blackwell, 1989.
- DWORKIN, R. (1986) *Law's Empire*. Oxford: Hart Publishing.
- ESTLUND, D. (2008) *Democratic Authority*. Princeton: Princeton University Press.
- FINE, S. (2011) 'Democracy, citizenship and the bits in between', *CRISP* 14, 623-640.
- GAGARIN, M. (2008) *Writing Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GAUS, G. (1997) 'Reason, Justification, and Consensus: Why Democracy Can't Have It All', *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, edited by James Bohman and William Rehg, 205-242. Cambridge: MIT Press.
- GOODIN, R. (2007) 'Enfranchising All Affected Interests, and its Alternatives', *Philosophy and Public Affairs* 35, 40-68.
- GOULD, C. C. (1996) 'Diversity and Democracy: Representing Differences', *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, edited by Seyla Benhabib, 171-186. Princeton: Princeton University Press.
- GUTMANN, A. and Thompson, D. (1996) *Democracy and Disagreement*. Cambridge: Harvard University Press.
- GUTMANN, A. and Thompson, D. (2004) *Why Deliberative Democracy?* Princeton: Princeton University Press.
- JEFFERSON, T. (1944) *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, ed. Adrienne Koch and William Peden. New York: Modern Library.

LÓPEZ-GUERRA, C. (2005) 'Should Expatriates Vote?', *The Journal of Political Philosophy* 13(2), 216-234.

PARKINSON, J. (2005) *Deliberating in the Real World*. Oxford University Press.

PETER, F. (2008) *Democratic Legitimacy*. New York: Routledge.

PETER, F. (2013) 'The Procedural Epistemic Value of Deliberation', *Synthese* 190(7), 1253-1266.

POSTEMA, G. (1995) 'Public Practical Reason: An Archeology', *Social Philosophy and Policy*, 12, 43-86.

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

ROGERS, K. (2008) *Participatory Democracy, Science and Technology*. Basingstoke: Palgrave.

SAUNDERS, B. (2010) 'Democracy, Political Equality, and Majority Rule', *Ethics*, 121, 148-177.

SHAPIRO, I. (1999) *Democratic Justice*. New Haven: Yale University Press.

SONG, S. (2012) 'The boundary problem in democratic theory: why the demos should be bounded by the state', *International Theory* 4, 39-68.

SUNSTEIN, C. (1999) 'Agreement Without Theory', *Deliberative Politics*, edited by Stephen Macedo, 123-150. New York: Oxford University Press.

YOUNG, I. M. (1993) 'Justice and Communicative Democracy', *Radical Philosophy: Tradition, Counter-Tradition, Politics*, ed. Roger S. Gottlieb. Philadelphia: Temple University Press.

YOUNG, I. M. (2000) *Democracy and Inclusion*. Oxford: Oxford University Press.

ABITARE IL METAVERSO TRA FANTASCIENZA E POLITICA

Antonio Tursi
Universidade de Macerata

RESUMO: Compreender o espaço utilizado pelas tecnologias de comunicação requer um pensamento político que confronte os novos desafios colocados pelo horizonte de media digital. Usar essas tecnologias sem entender a sua característica política, i.e., sem decifrar os novos conflitos que elas apresentam, significa, por um lado, permanecer submisso ao poder narcótico da tecnologia, e por outro lado, recusar-se a ver a dimensão da política contemporânea. Entre várias histórias, quadrinhos, filmes que se prestam a esse papel, um dos textos fundadores foi o romance *Snow Crash* de Neal Stephenson: ainda hoje se apresenta como um guia útil para compreender a relação entre espaço de partilhas [space of flows] e espaço de lugares, os conflitos necessários à emergência de novas subjetividades (hackers) e o desabrochar de uma cena que se abre à pluralidade das distribuições do sensível.

Palavras chave: Espaço Cibernético; Hacker; Conflito; Comunidade;

RIASSUNTO: Comprendere lo spazio dispiegato dalle tecnologie di comunicazione richiede un pensiero politico all'altezza delle nuove sfide poste dal mediascape digitale. Utilizzare queste tecnologie senza coglierne la cifra politica e cioè senza decifrare i nuovi conflitti che esse mettono in scena significa, da un lato, rimanere asserviti al potere narcotico della tecnica e, dall'altro, mancare la dimensione della politica contemporanea. Possono essere utili a sviluppare una tale riflessione pre-testi espressivi legati al genere fantascienza. Tra i tanti racconti, fumetti, film che si prestano allo scopo, uno dei testi fondativi è stato il romanzo *Snow Crash* di Neal Stephenson: vale ancora come utile guida per affrontare il rapporto tra spazio dei flussi e spazio dei luoghi, i conflitti necessari all'emergere di nuove soggettività (gli hacker), il dispiegarsi di una scena aperta a una pluralità di partizioni del sensibile.

ABSTRACT: Understanding the space deployed by communication technologies requires a political thinking that faces the new challenges posed by digital mediascape. Use these technologies without grasping the political feature, without deciphering the new conflicts that they stage, it means, on the one hand, remain subservient to the narcotic power of technology and, on the other, lack the dimension of contemporary politics. Many pre-texts related to the science fiction genre can be useful to develop such a reflection. Among the many stories, comics, films that lend themselves to the purpose, one of the founding texts was the novel *Snow Crash* by Neal Stephenson: it is still useful as a guide to understand the relationship between space of flows and space of places, the conflicts necessary to emergence of new subjectivities (hackers), the unfolding of a scene open to a plurality of distributions of the sensible.

Keywords: Ciberspazio; Hacker; Conflitto; Comunità; Comune;

Con la diffusione capillare delle tecnologie di comunicazione digitali, si è diffusa la sensazione di aver dispiegato un nuovo spazio abitativo. Uno spazio in cui trascorrere del tempo, sviluppare i propri progetti, giocare le proprie identità, costruire nuovi legami sociali. Lo si è immaginato in modi diversi e lo si è connotato in maniere opposte. In ogni caso, difficilmente sono state negate la sua pervasività e la sua importanza per ridefinire il nostro modo di comunicare, agire, vivere. Di questo nuovo spazio, vorremmo qui sottolineare la sua profonda caratterizzazione politica, cioè in definitiva conflittuale. Tra ciberspazio, cibermondo, Rete, infosfera, spazio dei flussi, mondo virtuale – termini che evidenziano un qualche aspetto o una qualche derivazione particolare – prendiamo in considerazione la definizione di Metaverso offerta da Neal Stephenson in uno dei romanzi che più hanno influenzato le visioni e interpretazioni successive. *Snow Crash* pubblicato nel 1992 ha potuto condensare altre immaginazioni (si pensi ai testi di William Gibson) e decisivi sviluppi tecnologici. Nello stesso tempo, ha saputo squadernare molti dei temi che sarebbero emersi come centrali nel dibattito mediologico legato alla diffusione globale di internet. Naturalmente, altri pre-testi potrebbero essere utilizzati con pari pertinenza per cogliere le caratteristiche salienti del nuovo mondo. Come ogni indagine, anche questa da qualcosa parte ed a qualcosa si limita.

Snow Crash è un romanzo denso che intreccia, spesso con corrosiva ironia, diversi fili e squaderna molti temi. Tra questi, alcuni sono di indubbio interesse: il cortocircuito tra arcaico e postmoderno con la ripresa della mitologia sumerica, la questione linguistica di Babele, lo sfondo religioso su cui stagliano le vicende narrate, la presenza di figure cyborg (antropomorfe e teriomorfe), la cultura pop di cui si nutrono i protagonisti, i flussi migratori e i problemi di inquinamento ambientale che rimandano all'attualità più stretta. Ai nostri fini, ci pare decisivo evidenziare il rapporto tra realtà (o meglio ciò che siamo abituati a considerare tale) e Metaverso, tra territorio e nuovo mondo virtuale per cogliere il tracciamento politico di entrambe queste dimensioni. Più precisamente: per cogliere la cifra politica che emerge dal loro inestricabile intreccio. Infatti, diversamente dalle utopie e distopie del moderno, il Metaverso (o ciberspazio) richiede una pratica politico-polemica proprio perché non è scisso dagli spazi della nostra vita quotidiana. Rispetto alle de-cisioni spazio-temporali dell'isola di Utopia di Tommaso Moro e del *brave new world* di Aldous Huxley, dobbiamo farci carico dell'indecisione che caratterizza il rapporto tra il territorio e la simulazione del ciberspazio.

VIRUS

Innanzitutto è utile richiamare il valore narrativo e paradigmatico di ciò che è designato dal titolo stesso del romanzo: Snow Crash è un virus. Trattandosi di un romanzo di fantascienza su un nuovo mondo virtuale, ci si aspetta di trovarsi di fronte a un virus informatico che infetta i computer collegati in rete. Ed effettivamente Snow Crash è anche un virus informatico che si propaga nel e attraverso la nuova dimensione configurata dai computer in rete provocando l'inevamento (l'effetto neve) dello schermo dei computer infettati. Ma non è solo questo: Snow Crash è anche un virus mentale, presentato come una droga, che incide sulla carne viva degli esseri umani, in particolare aggredisce, si sedimenta e controlla il tronco cerebrale facendo sì che le vittime si esprimano con un barbuglio insensato e seguano pedissequamente le istruzioni loro impartite attraverso questo linguaggio monosillabico, una sorta di codice. In quanto virus biologico, Snow Crash si propaga attraverso lo scambio di liquidi corporei, la trasmissione venerea, i vaccini, l'inquinamento delle falde acquifere e dell'aria. Si tratta, però, dello stesso virus: un virus neurolinguistico che può, indifferentemente, attaccare nel Metaverso e nella realtà provocando nel contempo effetti sia sugli avatar che sui corpi.

“Ti fotte il cervello?” dice Hiro. “O magari il computer?” “Entrambi. Nessuno dei due. Che differenza fa?” [risponde lo spacciatore].

[Snow Crash] ha fatto balenare grandi quantità di informazioni digitali, in forma binaria. Quelle informazioni digitali sono finite dritte dritte nel nervo ottico di Da5id. Si dà il caso che il nervo ottico sia una parte del cervello: se scruti dentro le pupille di una persona puoi vedere il terminale del cervello¹.

Sin nel titolo, dunque, è racchiuso il rapporto stretto e inscindibile tra quella che siamo soliti considerare realtà e il nuovo spazio dei flussi informativi, tra mondo materiale e mondo del codice digitale. Unico è lo strumento di cui avvalersi per dominare in entrambe queste dimensioni: il virus Snow Crash. Unico perché queste dimensioni sono sempre più interconnesse. Stephenson, dunque, dispiega un nuovo orizzonte di senso, il Metaverso appunto, ma lo fa mostrandone l'inseparabilità dagli spazi abitativi quotidiani dei protagonisti. “Dove sei?” domanda Hiro. ‘Nella Realtà oppure nel Metaverso?’ ‘Tutt’e due’”.

TERRITORIO

¹ N. Stephenson, *Snow Crash*, Bantam, New York 1992, tr. it. *Snow Crash*, Bur, Milano 2007, pp. 57, 234.

Siamo in un prossimo futuro postatomico e postnazionale del territorio che corrisponde agli attuali Stati Uniti (e più precisamente alla *West Coast*), ma che nel romanzo è smembrato tra enclave recintate e protette, vere e proprie città-stato (residenclave), periferie-ghetto (zone di sacrificio), non-luoghi di sosta e di consumo (franchise) e non-luoghi di passaggio (autostrade e gallerie ricoperte di loghi). Questa divisione dello spazio urbano segue una “logica dell’incapsulamento, cioè una tendenza alla frammentazione e all’isolamento”². Al governo federale degli Stati Uniti d’America appartengono solo alcuni di questi luoghi (Fedlandia, a cui si accede da uscite autostradali indicate con il contrassegno ‘Stati Uniti’). Gli altri sono proprietà delle più varie entità, in particolare di multinazionali simili a nazioni-franchise: dalla Nova Sicilia che fa capo alla Mafia di Zio Enzo a Super Hong Kong di Mr Lee, da NeoSudafrica a Narcolombia, da White Columns alle pentecostali Porte del Paradiso del Reverendo Wayne. Insomma, il territorio non è più lo spazio in cui si manifesta il potere assoluto del governo statale bensì un *patchwork* di micropoteri privati, extraterritoriali, conflittuali e instabili. Dall’altronde, “il governo era stato inventato perché facesse cose di cui l’impresa privata non si cura, e ciò probabilmente significa che [ormai, *ndr*] non ha alcuna ragione di esistere”³. Persino l’esercito e la polizia non sono più appannaggio esclusivo dello Stato: il primo è stato suddiviso in una serie di organizzazioni in concorrenza tra loro, come il Sistema di Difesa del generale Jim e la Sicurezza Nazionale dell’ammiraglio Bob; mentre la sicurezza è garantita da forze private come la MetaCorps, la Rondalpol, gli Enforcers che applicano le norme di circolazione sulle autostrade, le leggi di sicurezza nazionale nonché le norme di armonia sociale negli spazi dove i loro servizi sono richiesti. Questi sistemi di sicurezza determinano, in definitiva, la struttura sociale dei diversi stati-nazione. Quello che resta, dunque, non è più uno Stato e forse neppure, più genericamente, una unità politica di qualsiasi tipo. Eppure in questo *patchwork* frastagliato, che tende a isolare spazi chiusi, si tessono legami, alleanze, comunanze.

² M. Peregrina Castaños, Megapolis y cibercpolis en Snow Crash, de Neal Stephenson, *Ángulo Recto. Revista de estudios sobre la ciudad como espacio plural*, vol. 4, n. 1, 2012, pp. 187-202 (passo riportato a p. 192, *tr. nostra*), <<http://www.ucm.es/info/angulo/volumen/Volumen04-1/varia06.htm>>.

³ N. Stephenson, *op. cit.*, p. 506.

METAVERSO

Il Metaverso è un mondo di simulazione, una rappresentazione grafica tridimensionale e dinamica alla quale gli utenti accedono indossando occhiali e auricolari e connettendosi, attraverso i loro computer oppure terminali pubblici, alla rete a fibre ottiche globale. Per farci comprendere di che tipo di rappresentazione si tratta, significativamente l'autore usa dei riferimenti metropolitani assai noti, come Las Vegas e New York⁴. Si tratta di una grande sfera nera che, come succede alla città dei casinò, si sviluppa lungo la Strada, “il viale pieno di luci brillanti che si vede riflesso, in miniatura, da dietro le lenti dei suoi occhiali. Non esiste in realtà. Ma in questo preciso istante, milioni di persone lo stanno percorrendo avanti e indietro”⁵.

La zona più edificata si trova al centro ed è chiamata Downtown simile a “dodici Manhattan, ricamate di neon e impilate l'una sull'altra”. A seguire ci sono quartieri meno trafficati e poi distese vuote disponibili per espansioni future. Il romanzo descrive l'aspetto e la funzionalità di questi spazi e delle relative costruzioni: si inizia dal Sole Nero, locale di intrattenimento e conversazioni, si prosegue con case, palazzi e mezzi di spostamento, si finisce nell'anfiteatro in cui si risolvono le vicende narrate. Queste descrizioni *tangibili* degli spazi virtuali inducono una percezione di continuità tra spazio dei luoghi e spazio dei flussi.

Nel Metaverso le persone si presentano e agiscono attraverso dei software detti avatar, corpi audiovisivi. “Il tuo avatar può avere l'aspetto che preferisci, nei limiti dati dagli strumenti di cui disponi. Se sei brutto, puoi avere un avatar bellissimo”⁶. Oltre a poter indossare qualsiasi tipo di abbigliamento, l'avatar può avere qualsiasi aspetto antropomorfo o teriomorfo (dal gorilla al drago) desiderato. Al Metaverso accedono potenzialmente tutti. Naturalmente, la gente più ricca, più alla moda e meglio inserita del mondo è avvantaggiata dalla sua disponibilità economica e tecnologica. Il divario offline rischia così di comportare un divario online. Si tratta di un rischio e non di causalità

⁴ Viceversa, “la struttura urbanistica presenta molte similitudini con il mondo informatico, potendosi comprendere come la metafora di un computer, divisa in differenti componenti di hardware – i residenclave – uniti attraverso cavi e connessioni – le autostrade – e capace di funzionare grazie a un sistema operativo – l'economia – che si rende compatibile con questi pezzi grazie a piccoli programmi di software – i franculati” (M. Peregrina Castaños, *op. cit.*, p. 195, *tr. nostra*). Questo rapporto di scambi metaforici tra realtà urbana e spazio informatico, tra megapolis e ciberpoleis rende ancora più stringente l'inscindibilità tra di essi.

⁵ N. Stephenson, *op. cit.*, p. 34.

⁶ Ivi, p. 48.

deterministica. Già nel romanzo, infatti, è segnalata una vistosa eccezione: gli hacker, che ricoprono una posizione di privilegio in questo nuovo mondo.

HACKER

Gli hacker, i cowboy della consolle, sono esperti programmatori la cui attività non solo si svolge nel Metaverso ma è funzionale all'emergere stesso e allo strutturarsi di questo mondo digitale. Hero, protagonista del romanzo, ne è una sorta di modello, di eponimo. Se nella realtà vive in uno spazio di sette-metri-per-dieci in un ex deposito merci adibito ad unità abitative in una periferia-ghetto e lavora come fattorino di pizze a domicilio, nel Metaverso ha una casa bella e spaziosa e gode di uno status elevato essendo stato tra i creatori di questo nuovo mondo. “Un hacker molto abile è in grado di comprendere ciò che avviene all'interno della macchina, vede attraverso il linguaggio con cui lavora e scorge il segreto funzionamento del codice binario, diventa una sorta di Ba' al Shem [maestro del nome divino]”⁷. Sia nel saggio *In the Beginning Was The Command Line*, in cui si sofferma sulla differenza tra i sistemi operativi Unix e Macintosh, che nel romanzo successivo *Cryptonomicon*, incentrato sulla crittologia, Stephenson sottolinea come scrivere una riga di comando significa avere il comando e dunque come gli hacker rappresentino soggettività di assoluto rilievo nel mondo contemporaneo, un'élite tecnologica, un gruppo ristretto di veri e propri eletti che possono essere considerati una sorta di “confraternita del codice”⁸.

Del linguaggio-macchina che controlla i computer e dunque il Metaverso, gli hacker come Hiro sono a tal punto esperti da averlo interiorizzato nelle strutture profonde del proprio cervello, nei propri percorsi neurolinguistici, nel proprio bioware. Questo li rende adatti a gestire il linguaggio di programmazione ma anche particolarmente vulnerabili al virus neurolinguistico Snow Crash. Ma dov'è il pericolo anche ciò che salva cresce. Gli hacker combattono approntando da sé i mezzi di produzione-lotta: nella nuova dimensione dell'informazione “quando hai bisogno di uno strumento, non devi far altro che sederti e scriverlo”. Così Hiro, nel pieno degli spostamenti e dei combattimenti nella realtà, programma SnowScan, l'antivirus capace di bloccare l'infezione di Snow Crash e di proteggere sia l'hardware informatico che il bioware degli hacker.

⁷ Ivi, p. 322.

⁸ K.N. Hayles, *My Mother was a Computer*, Chicago UP, Chicago 2005, tr. it. *My mother was a computer*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 192.

Questa élite tecnologica non si caratterizza solo per una abilità tecnica ma anche per un nuovo paradigma di legame sociale. Ciò che contraddistingue gli hacker, infatti, è lo spirito altruistico di condivisione: “la condivisione delle informazioni è un bene positivo di formidabile efficacia, è un dovere etico condividere le competenze scrivendo *free software* e facilitare l’accesso alle informazioni e alle risorse di calcolo ogniqualvolta sia possibile”, dichiara il *Jargon File*. Ciò non tanto per puro volontarismo quanto per affrontare al meglio la stimolante sfida di migliorare il software, per esprimere pienamente la propria passione attraverso la collaborazione e la condivisione dei risultati raggiunti da ciascuno. Ciò che gli hacker mostrano è prima di tutto una nuova etica⁹.

CONFLITTO

L’etica hacker non può risolversi in sé, la condivisione non trova nella dimensione etica il suo compimento. Se gli hacker sono protagonisti del nuovo mondo, lo sono perché ne mostrano le increspature, le dispiegano scontrandosi con i limiti posti alla loro abilità tecnica. In definitiva, rivelano che il nuovo mondo non è affatto un mondo senza faglie.

Un significativo elemento accumuna le due vite di Hiro: tanto nella realtà quanto nel Metaverso egli è un supremo manipolatore di spade da samurai. Le sue due spade, katana e wakizashi, sono sempre con lui. E da buon hacker ha introdotto i combattimenti di spade anche nel Metaverso, dove lui è il campione assoluto. Le spade di Hiro, materiali e digitali, forniscono un indizio del carattere polemico di tutta la vicenda in cui è coinvolto.

Infatti, tanto nel territorio frammentato che abbiamo in precedenza rilevato quanto nel Metaverso, il romanzo mostra uno scontro tra un’inclinazione alla condivisione e un’inclinazione alla appropriazione. Hero e Y.T., co-protagonista del romanzo, sono due corrieri che attraversano gli spazi chiusi del territorio postmetropolitano: attraversamenti che favoriscono contatti e comunicazioni. Tra loro, inoltre, instaurano un rapporto di collaborazione e condivisione delle informazioni. Hero stesso è impegnato come freelance a contribuire alla Biblioteca virtuale dell’Agenzia centrale di intelligence. Condivide cioè informazioni. Soprattutto ha costruito lo spazio della condivisione, il Metaverso. Altri, invece, tentano di appropriarsene. L. Bob Rife, potente magnate dei media, è un monopolista della fibra ottica, cioè afferma un possesso sui vettori attraverso

⁹ P. Himanen, *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*, Random House, New York 2001, tr. it. *L’etica hacker e lo spirito dell’età dell’informazione*, Feltrinelli, Milano 2001.

i quali l'informazione viaggia. Il conflitto tra condivisione e appropriazione, tra hacker e *corporations*, tra la possibilità di utilizzare liberamente il codice (*open source*) e il controllo sul codice e attraverso il codice manifesta la cifra polemologica del nuovo mondo digitale.

Di fatto gli scontri nel Metaverso non sono altro che scontri tra software e capacità di gestirli. Alla fine proprio uno scontro di questo tipo e la vittoria in esso tramite SnowScan, l'antivirus, indirizza verso l'epilogo del romanzo. "Il Metaverso è una struttura fittizia costruita con un linguaggio di programmazione. E il linguaggio di programmazione non è che una forma del discorso – quella comprensibile ai computer"¹⁰. Dunque, lo scontro è innanzitutto uno scontro discorsivo, uno scontro tra capacità di farsi ascoltare (attraverso la mediazione del linguaggio di programmazione) e volontà di non ascoltare e di non far ascoltare (simbolicamente resa dal barbuglio insensato delle vittime di Snow Crash).

COMUNITÀ

Il conflitto tra hacker e vettorialisti squaderna quali sono le vere poste in gioco nel nuovo mondo, a iniziare dalla possibilità che il conflitto offre agli hacker di riconoscersi come comunità. Una comunità *sui generis*, che non ricalca i profili di soggettività tradizionali. Nulla a che vedere con le comunità nazionali visto che gli hacker si muovono in una costellazione postnazionale resa tangibile dallo spazio virtuale. Inoltre, la comunità degli hacker non è propriamente una classe sociale: nulla garantisce una comunanza di caratteristiche socio-economiche. Forse si potrebbe rintracciare qualcosa come uno stile di vita, utile a rendere conto della comunità hacker. In realtà, ci troviamo di fronte una comunità che non ha nome proprio e dunque potrebbe averne molti.

Nel racconto di Stephenson, significativamente e nello stesso tempo paradossalmente, gli hacker assurgono a nome proprio di quella "comunità immaginata" che riconosciamo come gli *States*. Un riconoscimento che per i protagonisti del romanzo è "nostalgia" di una comunità ormai polverizzata negli spazi frammentati del territorio-*patchwork*. In questo modo, la memoria di una comunità ormai disgregata resiste sorprendentemente nella nuova comunità dispersa degli hacker. L'antieroe Raven, micidiale assassino al soldo di L. Bob Rife, scagliando il virus informatico Snow Crash

¹⁰ N. Stephenson, *op. cit.*, p. 246.

nell'anfiteatro del Metaverso dove sono riuniti trecentomila hacker, riconosce proprio una tale soggettività politica nel suo tentativo di annientarla: egli tenta di annientare gli hacker ma nello stesso tempo afferma “ho nuclearizzato l’America”. In realtà, gli hacker riuniti nell'anfiteatro attraverso i loro avatar non è detto che siano *yankee*. Potrebbero trovarsi in qualsiasi luogo del mondo. Hero stesso è un americano assai poco americano, un meticcio postcoloniale tra un padre afro-americano e una madre coreana. Non esistono come comunità tradizionale. Eppure Raven li riconosce come il nome proprio di quella che era per lui la comunità da annientare. Riconosce cioè loro un ruolo antagonistico, un ruolo politico.

In generale, quello degli hacker è “un nome improprio” attraverso il quale un processo di soggettivazione politica può aver luogo nel nuovo spazio dei flussi informativi. Come scrive Wark McKenzie nel suo *Un manifesto hacker*: “la classe hacker non è quella che è; la classe hacker è quella che non è, ma può diventare”¹¹. Al di là del termine utilizzato, sia esso “classe” o “comunità”, quello degli hacker è “un nome improprio” attraverso cui si può riconoscere una soggettività in lotta.

COMUNE

La comunità hacker che rischia di essere annientata e che si riconosce nel conflitto, è una comunità aperta, in divenire. Il conflitto non è tra singoli, tra un eroe (quale può essere Hiro) e un cattivo (Raven). Neppure si tratta di un conflitto tra soli hacker e resto del mondo. Al contrario assistiamo a un conflitto tra, da un lato, un’“allegra squadretta” in cui giocano Hiro, Y.T. e un piccolo esercito di corrieri, Juanita, la Mafia di Zio Enzo, Super Hong Kong di Mr. Lee, Lagos ed altri; dall’altro, “una banda” di cui fanno parte L. Bob Rife, Raven, i Fed, i pentecostali del Reverendo Wayne, gli immigrati disperati e contagiati dal virus che sono in viaggio per invadere la California. Una squadretta e una banda: insomma parti senza nome che danno vita a una guerra delle informazioni che è un vero e proprio conflitto politico.

Gli hacker si mostrano come quella comunità che non ha nome, che non è veramente una comunità determinata ed esclusiva di individui. Gli hacker non sono una comunità che combatte solo per sé, per una rivendicazione particolaristica. Come i poveri nell’antichità greca e il proletariato nell’Europa moderna, gli hacker combattono per un

¹¹ W. McKenzie, *A Hacker Manifesto*, Harvard College, Cambridge 2004, tr. it. *Un manifesto hacker. Lavoratori immateriali di tutto il mondo unitevi!*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 27.

proprio (per sopravvivere al virus neurolinguistico, per affermare la loro etica di condivisione) ma anche e soprattutto per un comune, per preservare un comune, uno spazio del comune: e cioè l'anarchia sostanziale rispetto al tentativo del potente magnate dei media di imporre il suo dominio pervasivo sul territorio così come sul Metaverso. Di fatto, ciò che essi cercano di fare è preservare "l'evidenza nuda dell'anarchia ultima [...] l'assenza di un fondamento, la pura contingenza di ogni ordine sociale"¹².

Il conflitto nel Metaverso serve a preservare un luogo comune, nel quale riconoscere una comunità degli eguali, una comunità che *dà voce* tanto all'élite tecnologica quanto agli immigrati disperati e ridotti ad essere parlati da un barbuglio insensato. Questo conflitto è politico perché "la politica esiste nel momento in cui l'ordine naturale del dominio viene interrotto dall'istituzione di una parte dei senza-parte"¹³. Una parte la cui funzione è politica perché è precipuamente quella di dispiegare una scena comune, cosa che gli hacker fanno letteralmente con il loro lavoro di programmazione. Affermare, cioè, un mondo comune del senso e della visibilità rispetto al precedente e "naturale" mondo sotterraneo dei rumori confusi. In altri termini, rompere una certa configurazione del sensibile, ridefinendo il campo dell'esperienza e facendo balenare una pluralità del sensibile prima invisibile. Un passaggio analogo a quanto afferma lo stesso Hiro a proposito di quel mondo di dati che lui abita: "le informazioni sembrano rumore fino a quando non ne decifri il codice"¹⁴. Questa operazione di de-codifica, questo processo politico di sottrazione al barbuglio senza senso, questa capacità di dis-identificazione (di scarto), serve a rimettere in discussione quelle tendenze alla chiusura e all'incapsulamento che rischiano di definire gli spazi abitativi (reali e virtuali) della postmodernità, favorendo invece quei movimenti di rottura e di flusso che connettono gli spazi e permettono alle soggettività di circolare in essi e di avere parola, di emergere come soggettività¹⁵.

In definitiva, l'attività politica si rivela essere quell'attività che permette a un corpo di dislocarsi, di uscire fuori dal luogo che gli era stato assegnato, ovvero quell'attività che cambia la destinazione prefissata di un luogo. In questo modo, però, nessun luogo può ritenersi un luogo irenico, bensì sempre un luogo di con-divisione. E il messaggio che l'antivirus SnowScan offre agli hacker rappresenta proprio la nuova

¹² J. Rancière, *op. cit.*, p. 37.

¹³ J. Rancière, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴ N. Stephenson, *op. cit.*, p. 91.

¹⁵ Cfr. L. Swanson, Capsules and Nodes and Ruptures and Flows. Circulating Subjectivity in Neal Stephenson's *Snow Crash*, *Science Fiction Studies*, vol. 37, parte 1, n. 110, 2010, pp. 54-80.

consapevolezza della cifra politica di questo spazio: per quanto sviluppato attraverso un codice che non dovrebbe lasciare margini di incertezza, “IL METAVERSO È UN POSTO PERICOLOSO”.

REFERÊNCIAS

Hayles K.N., *My Mother was a Computer*, Chicago UP, Chicago 2005, tr. it. *My mother was a computer*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

Himanen P., *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*, Random House, New York 2001, tr. it. *L'etica hacker e lo spirito dell'età dell'informazione*, Feltrinelli, Milano 2001.

McKenzie W., *A Hacker Manifesto*, Harvard College, Cambridge 2004, tr. it. *Un manifesto hacker. Lavoratori immateriali di tutto il mondo unitevi!*, Feltrinelli, Milano 2005.

Peregrina Castaños M., Megapolis y cibercpolis en Snow Crash, de Neal Stephenson, *Ángulo Recto. Revista de estudios sobre la ciudad como espacio plural*, vol. 4, n. 1, 2012, pp. 187-202, <<http://www.ucm.es/info/angulo/volumen/Volumen04-1/varia06.htm>>.

Rancière J., *La méésentente. Politique et philosophie*. Galilée, Paris 1995, tr. it., *Il disaccordo. Politica e filosofia*. Meltemi, Roma 2007.

Stephenson N., *Snow Crash*, Bantam, New York 1992, tr. it. *Snow Crash*, Bur, Milano 2007.

Swanstrom L., Capsules and Nodes and Ruptures and Flows. Circulating Subjectivity in Neal Stephenson's Snow Crash, *Science Fiction Studies*, vol. 37, parte 1, n. 110, 2010, pp. 54-80.

NUANCES DO CORPO FEMININO: HETEROTOPIAS DA ARTE

Fernanda Reis

Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD)

Resumo: O presente artigo compõe uma análise mais ampla que está sendo discutida na Tese de Doutorado intitulada: *Lídia Baís: imagens da transgressão feminina na História*. A Tese pretende analisar as fronteiras entre a loucura e a transgressão na produção artística feminina a partir da vida e obra da artista sul-mato-grossense Lídia Baís. Para tanto, algumas discussões foram necessárias para compreendermos de que modo às mulheres criam mecanismos de fuga e resistência também por meio da arte. Nesse sentido, trazemos o conceito de heterotopia do filósofo francês Michel Foucault para entendermos de que modo a inserção do corpo feminino na arte se faz um lugar outro para as mulheres quando estas utilizam-se da criação artística como um movimento de transgressão e resistência. Apresentamos um breve percurso pela história de algumas mulheres artistas que viram na criação artística um lugar outro para se (re)construir e se (re)conhecer nesse mundo recriado.

Palavras-Chave: Arte, Feminino; Corpo; Resistência; Transgressão;

Abstract: The present article composes a broader analysis that is being discussed in the Doctoral Thesis entitled: *Lidia Baís: images of female transgression in History*. The Thesis intends to analyze the frontiers between madness and transgression in the feminine artistic production from the life and work of the artist sul-mato-grossense Lidia Baís. To this end, some discussions were necessary to understand how women create mechanisms of escape and resistance also through art. In this sense, we bring the concept of heterotopia of the French philosopher Michel Foucault to understand how the insertion of the female body in art becomes another place for women when they use artistic creation as a movement of transgression and resistance. We present a brief passage through the history of some women artists who saw in the artistic creation another place to (re) construct and to (re) know in this recreated world.

Keywords: Art; Female; Body; Resistance; Transgression;

A história das mulheres merece atenção especial quando temos diante de nós o desafio de fazer falar muitos séculos de silenciamento. Se considerarmos que os papéis sociais de homens e mulheres foram historicamente escritos pelo viés masculino entenderemos que o processo de dominação masculina ocorre especialmente no campo da cultura, da política, da religião, da ciência, da arte e também do corpo.

A História, por muito tempo escreveu uma historiografia predominantemente branca, heteronormativa e burguesa, deixando a margem muitos sujeitos que se viram silenciados e suprimidos dos ditos “fatos históricos”. Em relação às mulheres a

historiografia escrita até o século XX foi a do silêncio, da clausura, do anonimato. Até esse período a História como campo de pesquisa ocupou-se dos grandes eventos, das grandes guerras, da política e economia e dos renomados heróis, não havia lugar para as mulheres nesse campo científico. A elas era destinado o silêncio, a clausura do lar, os afazeres domésticos (COLLING, 2010). A história das mulheres dependeu das representações dadas pelos homens e o que se tem até o século XX é uma história escrita por homens que falam sobre mulheres numa ótica falocêntrica e excludente que impõe o silêncio e o obscurantismo às mulheres (PERROT, 2008).

Dizer que as mulheres foram silenciadas e ocultadas da história não significa dizer que não fizeram parte dela. O que ocorre é que por muito tempo a História foi escrita e registrada pelos homens, negando a existência e a importância das mulheres tanto de forma individual como coletiva na construção da sociedade.

Não só na História as mulheres foram silenciadas, em diferentes áreas sociais percebemos a ausência, o silenciamento e o ocultamento da mulher enquanto protagonista de fatos importantes na sociedade. Na ciência, na literatura, no cinema, na política, nas áreas executivas, entre tantas outras modalidades profissionais, a presença e participação das mulheres nesses espaços constituíram-se por meio da lógica de dominação masculina (BOURDIEU, 2009). A história das mulheres na Arte também é marcada por esse processo de dominação e pelo patriarcado enquanto sistema culturalmente dominante. Essa predominância do masculino nas artes é percebida quando observamos os nomes dos cânones artísticos, pela presença maciça de homens nos museus ocupando funções como artistas, curadores, coordenadores e também por meio da divulgação midiática. O espaço de produção da arte também segue a lógica patriarcal e dominante que silencia e nega uma quantidade infinita de mulheres artistas, que diferentemente dos homens não conseguem muitas vezes ter visibilidade em seus trabalhos. Quando conquistam certo destaque prevalece um discurso que de algum modo insere a presença masculina por trás do sucesso da mulher artista:

A ausência de várias artistas mulheres dos cânones da história da arte e as particularidades enfrentadas pelas artistas contemporâneas que desenvolvem práticas questionadoras são outros termos fundamentais de discussão para a construção desse enfoque. As narrativas da história, sendo uma dela a arte, são modos de construção da memória social e de legitimação de discursos “verdadeiros” sobre os indivíduos que podem ser continuamente transformados (TVARDOVSKAS, 2015, p. 32).

Entendemos essa ocorrência como parte de uma construção dos papéis sociais atribuídos de modo distinto para homens e mulheres, são identidades socialmente construídas que delimitam os espaços destinados a um e outro. Esse é um processo naturalizado na sociedade patriarcal, existe nesse sistema um mecanismo que nos faz crer que a maternidade, por exemplo, é um fenômeno naturalmente feminino e desse modo nada mais “natural” os afazeres domésticos estarem a cargo das funções femininas (SAFFIOTI, 1987).

Ao pensarmos o processo criativo também como um espaço de poder, portanto, masculino, entendemos que isso ocorre pelo fato do espaço e do trabalho doméstico não ser considerado de grande complexidade nessa lógica patriarcal. As mulheres confinadas no espaço privado muitas vezes se veem longe dos acontecimentos sociais. Ocupadas diariamente com as questões domésticas, não podem por vezes estudar, ter uma profissão, participar da vida social, política, econômica e artística, de modo que, os discursos que tentam justificar supostas inferioridades entre homens e mulheres se dão no campo da inteligência e também do processo criativo. Segundo Saffioti:

Na tentativa de inculcar nos seres humanos a ideologia da "inferioridade" feminina, recorre-se, frequentemente, ao argumento de que as mulheres são menos inteligentes que os homens. Ora, a Ciência já mostrou suficientemente que a inteligência constitui um potencial capaz de se desenvolver com maior ou menor intensidade, dependendo do grau de estimulação que recebe. Dado o pequeno número de estímulos que recebem, crianças que vivem em instituições destinadas a recolher menores abandonados desenvolvem muito pouco esta potencialidade, a qual se convencionou chamar inteligência. Isto posto, não é difícil concluir sobre as maiores probabilidades de se desenvolver a inteligência de uma pessoa que frequenta muitos ambientes, o que caracteriza a vida de homem, em relação as pessoas encerradas em casa durante grande parte do tempo, especificidade da vida de mulher (SAFFIOTI, 1987, p.14).

Ao se valer da arte como um espaço de resistência e sendo a obra de arte um espaço capaz de fazer a artista tornar-se outra, a arte em si, acrescenta diferentes perspectivas ao sentido de existência no mundo. Ao inserir-se na obra de arte, a artista passa a (re)existir de um modo outro, sendo ela e ao mesmo tempo outra, (re)significando sua existência a partir de suas próprias experiências e vivências.

Além disso, formar por formar não significa formar o nada- conteúdo de toda formação especificamente tal é a própria pessoa do artista. Com isso não se deve entender que a pessoa do artista entra na obra como objeto de narração, a pessoa que forma é declarada pela obra formante como estilo, modo de formar, a obra nos conta, exprime a personalidade

de seu criador na própria trama de seu consistir, o artista vive a obra como traço concreto e personalíssimo de ação. (ECO, 2016, p. 15).

Essa ação na qual a artista vive compõem-se de características que exprimem, sobretudo, uma memória não apenas individual, mas coletiva e social. A Arte, sendo subjetiva é problematizada pela criadora de modo que sua produção é ao mesmo tempo transformada e transformadora da própria realidade:

Conteúdo da obra é a própria pessoa do criador que, ao mesmo tempo, se faz forma, pois constitui o organismo como estilo (que pode ser reencontrado a cada leitura interpretante), modo com o qual a obra consiste. Assim sendo, o próprio sujeito de uma obra não é outra coisa senão um dos elementos nos quais a pessoa expressou-se fazendo-se forma (ECO, 2016, p. 15).

Sendo a arte um lugar de resistência é através dela que a criadora existe em um constante processo de autotransformação. E ao autotransformar-se, a artista modifica o mundo a sua volta criando diferentes formas de interpretação não só da obra, mas de todo um sistema social instituído anteriormente:

É possível que, diante de uma obra de arte, eu compreenda os valores que ela comunica e que, ainda assim, não os aceite. Nesse caso, posso discutir uma obra de arte no plano político e moral e posso rejeitá-la, contestá-la justamente porque é uma obra de arte. Isso significa que a Arte não é o absoluto, mas uma forma de atividade que estabelece uma relação dialética com outras atividades, outros interesses, outros valores. Diante dela, na medida em que reconheço a obra como válida, posso operar minhas escolhas, eleger meus mestres (ECO, 2016, p.20).

Dentro dessa lógica falocêntrica, patriarcal e machista o corpo feminino é representado de formas distintas quando produzido por homens e mulheres. As mulheres, via de regra, utilizam o corpo, e às vezes o próprio corpo como meio de romper padrões e normas sociais estabelecidas por esse sistema. O corpo feminino é muitas vezes representado nas Artes como um corpo político, um corpo que realiza um movimento contrário ao que está historicamente instituído. Sobre isso Silvana Vilodre Goelner em seu verbete no *Dicionário Crítico de gênero* destaca que:

O corpo é produto de uma construção cultural, social e histórica sobre o qual são conferidas diferentes marcas em diferentes tempos, espaços, conjunturas econômicas, grupos sociais, étnicos, etc. Ou seja, não é algo dado a priori, nem mesmo é universal: é provisório, mutável e mutante, suscetível a inúmeras intervenções consoante o desenvolvimento científico e tecnológico de cada cultura, bem como suas leis, seus códigos morais e sua linguagem, visto que ele é construído também a partir daquilo que dele se diz. Em outras palavras: a linguagem cria o

existente e, com relação ao corpo, tem o poder de nomeá-lo, classificá-lo, definir-lhe normalidades e anormalidades, instituindo, por exemplo, o que é considerado adequado em determinado contexto histórico e social (GOELNER, 2015, p. 135).

Sendo o corpo uma construção social que se constitui de diferentes formas em determinados contextos históricos, concordamos que esses corpos e o uso deles são comumente padronizados, seguem, portanto, uma determinação social e qualquer movimento que o coloque em confronto com o que está dado passam a exercer uma ação contestadora e política. David Le Breton, na obra: *A sociologia do Corpo* (2007) discute a compreensão da corporeidade através do olhar da sociologia, nessa discussão destaca o corpo como um fenômeno social e cultural, algo que se apresenta no campo simbólico, é, portanto, objeto de representações que está presente no imaginário social (LE BRETON, 2007, p. 10). No decorrer de seu discurso destaca que as ações da vida cotidiana ocorrem no âmbito do público, e desse modo o corpo vai se moldando por meio do contexto social e cultural em que os indivíduos estão inseridos. Para o autor, há nessa relação uma interação íntima do corpo com o mundo, “antes de qualquer coisa a existência é corporal” (LE BRETON, 2007, p. 20).

Nesse sentido, entendemos que o corpo, que se relaciona com o mundo, tem múltiplas configurações que dão sentido a existência humana, por meio do corpo os indivíduos apropriam-se da vida e relacionam-se com outros corpos. Entendemos que a obra de arte é um meio de conectar-se com o mundo, de modo que ao representar por meio de símbolos e signos as subjetividades humanas, a arte realiza um movimento de (re)criação do mundo.

Ao trazermos para nossa análise o corpo como parte de um sistema instituído, podemos reconhecê-lo de diferentes formas. Michel Foucault em *O corpo utópico* (2013) destaca que inicialmente o corpo é o contrário de uma utopia, mas, no entanto é simultaneamente o objeto principal de toda ela, para de falar apenas em frente ao espelho, ao cadáver e o amor. Seria uma “topia”, um lugar outro onde os indivíduos, sem exceção, encontram-se. Utopia é um lugar fora de todos os lugares, um lugar onde tem um corpo sem corpo (2013, p. 8). Portanto, possui lugares sem lugar, lugares distantes para além do que se pode sentir, de modo que não é apenas um corpo, é também um espaço outro, um não lugar.

Corporeidade para Foucault aparece nessa obra como algo indissociado do espaço, nesse sentido, a experiência do corpo se faz por meio de questões históricas, de modo que se reduz a lugar inevitável, que existe antes e depois da morte.

Meu corpo, topia implacável. E se, por sorte, eu vivesse com ele em uma espécie de familiaridade gasta, como se com uma sombra, ou com as coisas de todos os dias que no fim das contas não enxergo mais e que a vida embaçou; como as chaminés, os tetos que todas as tardes, se ondulam diante de minha janela? No entanto, todas as manhãs, a mesma presença, a mesma ferida; desenha-se aos meus olhos a inevitável imagem imposta pelo espelho: rosto magro, ombros arcados, olhar míope, sem cabelos, realmente nada belo. E é nesta desprezível concha da minha cabeça, nesta gaiola de que não gosto, que será preciso mostrar-me e caminhar; é através desta grade que será preciso falar, olhar, ser olhado; sob esta pele, a pele deteriorar (FOUCAULT, 2013, p. 07).

É no corpo e através dele que novos mundos são produzidos e (re)criados. É também por meio da visibilidade e das invisibilidades produzidas dentro do espaço historicamente construído que o corpo torna-se um constante meio de produção utópica, ao mesmo tempo em que ele é a própria utopia.

A utopia é um lugar fora de todos os lugares, mas um lugar onde eu teria um corpo sem corpo, um corpo que seria belo, límpido, transparente, luminoso, veloz, colossal na sua potência, infinito na sua duração, solto, invisível, protegido, sempre transfigurado; pode bem ser que a utopia primeira, a mais inextirpável no coração dos homens, consista precisamente na utopia de um corpo incorporeal (FOUCAULT, 2013, p. 08).

Nesse sentido, reafirmamos que o modo de expor o corpo nas Artes é diferente quando se trata de homens e mulheres. Esse corpo utópico que se materializa de diferentes formas, em diferentes lugares e “não lugares” toma formas distintas, quando, por exemplo, o corpo feminino é representado pelo olhar masculino e quando esse mesmo corpo se insere em uma obra de arte pelas mãos femininas. Entendemos então que a obra de arte é esse “não lugar”, esse lugar outro que o corpo ali representado se encontra:

Meu corpo está, de fato, sempre em outro lugar, ligado a todos os outros lugares do mundo e, na verdade, está em outro lugar que não o mundo. Pois é em torno dele que as coisas estão dispostas, é em relação a ele- e em relação a ele como uma relação a um soberano- que há um acima, um abaixo, uma direita, uma esquerda, um diante, um atrás, um próximo, um longínquo. O corpo é o ponto zero do mundo, lá onde os caminhos e os espaços se cruzam, o corpo está em parte alguma: ele está no coração do mundo, este pequeno fulcro utópico, a partir do qual eu sonho, falo, avanço, imagino, percebo as coisas em seu lugar e também as nego pelo poder indefinido das utopias que imagino. Meu corpo é como a Cidade do Sol, não tem lugar, mas é dele que saem e se irradiam os lugares possíveis, reais ou utópicos (FOUCAULT, 2013, p. 14).

Ao dizermos que as obras de Arte produzidas por homens e mulheres são distintas e tem um lugar outro na sociedade, estamos dizendo que essa produção feminina é um espaço do outro que foi esquecido, silenciado e apagado pela cultura patriarcal. Foucault entende o espaço como uma relação de posições e nesse espaço a vida é comandada por regimes de verdade. A heterotopia para o autor se refere a lugares reais, mas que estão fora dos lugares aceitos, de modo que a própria sociedade produz heterotopias:

Vejamos o que quero dizer. Não se vive em um espaço neutro e branco; não se vive, não se morre, não se ama no retângulo de uma folha de papel. Vive-se, morre-se, ama-se em um espaço quadriculado, recortado, matizado, com zonas claras e sombras, diferenças de níveis, degraus de escada, vãos, relevos, regiões duras e outras quebradiças, penetráveis, porosas. Há regiões de passagem, ruas, trens, metrô; há regiões abertas de parada transitória, cafés, cinemas, praias, hotéis, e há regiões fechadas de repouso e moradia. Ora, entre todos esses lugares que se distinguem uns dos outros, há os que são absolutamente diferentes: lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los (FOUCAULT, 2013, p. 19).

Estes outros lugares também são denominados de heterotopias do desvio, apresentam comportamentos que estão fora das condutas aceitas pela sociedade, e é aí que, segundo Foucault, encontram-se os conflitos e as tensões exercidas pelas relações de poder. As heterotopias têm como primeira função, criar um espaço de ilusão que por sua vez, denuncia os espaços onde a vida real existe de fato. Por outro lado, as heterotopias também criam outro espaço real, perfeito e orientado em contraposição a desordem do nosso próprio espaço.

Mas essas heterotopias biológicas, essas heterotopias de crise, desaparecem cada vez mais e são substituídas por heterotopias de desvio: isto significa que os lugares que a sociedade dispõe em suas margens, nas paragens vazias que a rodeiam, são antes reservados aos indivíduos cujo comportamento é desviante relativamente à média ou à norma exigida. Daí as casas de repouso, as clínicas psiquiátricas, daí também, com certeza as prisões (FOUCAULT, 2013, p. 22).

Foucault ao pensar esses lugares heterotópicos traz para seu discurso os asilos, os cemitérios, as prisões, os bordéis as colônias. São lugares que servem, sobretudo, como dispositivos disciplinares, no entanto, a obra de Arte, embora seja um sistema de signos, uma representação do real, um “não- lugar”, ao materializar-se na tela pelas mãos da artista passa a existir e dependendo do modo como essa representação é elaborada pelo artista também exerce uma função disciplinar. As mulheres ao serem representadas pelo olhar e pelas mãos masculinas configuram um modelo, um padrão disciplinar sobre o

sentido do ser mulher e encerra-se ali qualquer outra possibilidade que não a objetificação de seus corpos e sua sexualidade.

É aí, sem dúvida, que encontramos o que de mais essencial existe nas heterotopias. Elas são a contestação de todos os outros espaços, uma contestação que pode ser exercida de duas maneiras: ou como nas casas de tolerância de que Aragon falava, criando uma ilusão que denuncia todo o resto da realidade como ilusão, ou, ao contrário, criando outro espaço real tão perfeito, tão meticuloso, tão bem disposto quanto o nosso é desordenado, mal posto e desarranjado (FOUCAULT, 2013, p. 28).

Por outro lado, as produções femininas comumente libertam seus corpos desse espaço anteriormente instituído. A chamada arte universal tem gênero e cor, diz respeito às coisas específicas relacionadas a homens brancos e heteros e desse modo produz um discurso que afeta as noções de gênero em todo o mundo. As interfaces entre imagem e discurso que pesa sobre o corpo e a sexualidade feminina produz uma ideia universal sobre a mulher. Constitui-se assim uma busca incessante sobre uma possível verdade universalizante do ser mulher, do lugar que ela deve ocupar nessa sociedade patriarcal.

A luta pelo protagonismo feminino nas artes atravessa o corpo feminino, estes muitas vezes utilizados por elas para (re)escrever seu lugar na história, (re)dimensionando os modos como esse corpo foi e está sendo representado a partir de uma perspectiva masculina. O corpo feminino representado e consumido de forma disciplinar pela cultura patriarcal, ele mesmo é utilizado pelas mulheres como mecanismo de resistência, cria linhas de fuga que surgem das experiências do feminino nas práticas do reconhecimento de si. “A arte se compõe, assim, como um dos lugares do social em que são geradas múltiplas resistências e onde se tensionam complexamente os enunciados normativos” (TVARDOVSKAS, 2015, p. 27).

O corpo na arte configura-se como uma luta social que vai tomando forma a partir da imagem, dos símbolos e dos signos. Muitas vezes as mulheres se utilizam dos autorretratos para reivindicar esse lugar social, tornando-se produtoras da arte pelo corpo e pela imagem escrevendo a própria história, (re)conectando-se com o mundo através do reconhecimento de si pela arte. O corpo feminino é o lugar sobre os quais se incidem os dispositivos de poder, é no território do saber/poder que o corpo feminino será regido. O lugar da arte seria, portanto um espaço a ser ocupado pelas mulheres para manifestar as subjetividades não capturadas.

Inúmeras são as mulheres artistas que produzem arte das mais diferentes matizes, são mulheres de todos os lugares e culturas que trazem para a representação artística suas

histórias, suas subjetividades, suas dores e críticas ao mundo onde estão inseridas. Faremos um breve percurso pela história de algumas mulheres que viram na arte um lugar outro para (re)construírem-se e se (re)conhecer nesse mundo recriado.

1. ARTEMISIA GENTILESCHI (1593-1653): O ENFRENTAMENTO DA VIOLÊNCIA ATRAVÉS DA ARTE

Artemisa Gentileschi é natural de Roma, nasceu em 8 de Julho de 1593, é a filha mais velha de seis filhos do casal Orazio Gentileschi e Prudenza Montore. A artista iniciou seu aprendizado em pintura com o pai, sua obra é influenciada por Caravaggio, especialmente a dramaticidade presente em toda a obra e os fortes contrastes cromáticos. Sua história de vida foi marcada por um acontecimento que sem dúvida influenciou não só a vida pessoal, mas principalmente a produção artística (TEDESCO, 2015, p. 01). Em 1612 seu pai, também pintor, abriu um processo contra o pintor Agostino Tassi, o processo dizia respeito à acusação de violência sexual contra Artemisia no ano de 1611 (TEDESCO, 2015, p. 01). Nessa época, Roma vivenciava significativo processo de transformação urbana, ainda influenciado pelas transformações culturais e científicas do período Renascentista na Europa, de modo que, muitos artistas mudavam-se para Roma em busca de trabalho. Foi nessa época que o acusado de abuso sexual contra Artemisia chegou a Roma e logo foi trabalhar com o pai da artista na pintura do *Casino Delle Musee* no *Palazzo Rospigliosi*. Certo dia, quando Artemisia, a época com dezoito anos, ficou sozinha em casa com Tassi, o mesmo aproveitou-se da ausência do pai da artista e a estuprou. Essa situação de violência seguiu por praticamente um ano e este fato em especial pesou no processo contra Artemisia, pois a corte e a opinião pública entendeu que os abusos sexuais eram consentidos e a artista foi acusada de ser amante e não vítima de seu abusador. Ainda que a opinião pública tenha se voltado contra a artista, Tassi foi condenado em 27 de novembro de 1612. Sua sentença foi recebida por Artemisia e seu pai como uma decisão superficial, considerando que o juiz responsável pelo caso deu a chance do abusador escolher entre uma sentença de cinco anos de trabalhos forçados ou o exílio, obviamente o acusado optou pelo exílio. (TEDESCO, 2015, p. 05).

Após cinco meses de interrogatórios e acusações o processo crime foi encerrado e para diminuir a vergonha de ter uma filha “desvirginada”, Artemisia mudou-se da cidade de Roma e foi obrigada a um casamento arranjado por seu pai com Pietro Antonio Stiattesi (TEDESCO, 2015, p. 05). Em razão de toda exposição recorrente do processo

enfrentado por Artemísia, Florença parou de encomendar seus trabalhos artísticos. Ainda que tenha enfrentado essas restrições em relação a seu trabalho, Artemísia conquistou lugar de destaque como pintora na Corte da família Médici, o que segundo Roberto Contini (*Apud*: 2011) era algo inédito para uma mulher na época. O autor também destaca que nesse período não era comum artistas produzirem madonas, santas e heroínas com corpos de grande volume, característica da pintura de Artemísia, essa prática de volume dos corpos das personagens e o tridimensionalismo só vai acontecer na década de 1630 (TEDESCO, 2015, p. 05).

Imagem 1 – Judith decapitando Holofernes de Artemisia Gentileschi



Fonte: <http://levelcult.com.br/artemisia-gentileschi/>

Toda essa situação de violência e hostilidade por parte da sociedade além do desgaste em relação ao processo foi transformada em arte, suas representações pictóricas traduziram o horror e a violência do qual Artemísia foi vítima e produziram um discurso que pode ser entendido como uma sentença dada por ela a seu abusador. É recorrente em suas representações mulheres executando com extrema violência homens que se mostram incapazes de reagir ao domínio e ao desprezo feminino. É o que observamos na obra *Judith decapitando Holofernes* uma imagem onde duas mulheres são representadas decapitando um homem que se encontra imóvel preso pelos braços fortes de uma das mulheres. A outra o agarra pelos cabelos e enfia-lhe uma espada no pescoço, deixando o sangue escorrer pela cama onde esse homem encontra-se deitado.

Imagem 2 – Judith e sua serva de Artemisia Gentileschi



Fonte: <http://levelcult.com.br/artemisia-gentileschi/>

Na pintura *Judith e sua serva* Artemísia também trás o episódio da violência, duas mulheres viram-se para trás uma delas com uma espada e a outra com um cesto nas mãos, dentro do cesto encontra-se a cabeça decapitada de um homem. As mulheres representadas por Artemísia, tem uma expressão de poder e domínio da situação a qual se encontram, são mulheres que se utilizam da força para eliminar aquilo que parecia o martírio da artista, os homens. Artemísia insere em parte de suas pinturas uma segunda mulher, que nos dá a ideia de cumplicidade, de uma vingança planejada onde as duas executam homens sem nenhum arrependimento aparente.

Imagem 3 – Suzana e os Velhos de Artemisia Gentileschi



Fonte: <http://levelcult.com.br/artemisia-gentileschi/>

A forte expressão de horror presente em suas obras e o uso do volume dos corpos reflete uma situação real vivida pela artista. Após o episódio, Artemísia teve dificuldades de negociar valores de suas obras, pois o estigma de imoral ainda pesava sobre ela. Além disso, o fato de ser mulher dificultava ainda mais o acesso a compradores e suas representações que redimensionava os lugares masculinos nas obras de arte certamente pesou sobre seu trabalho.

Suas obras eram basicamente autorretratos, denunciava através da arte e da própria imagem inserida no contexto de violência uma situação vivida por ela. Através da imagem, a artista produziu uma linguagem expressiva de si e de uma situação que transformou sua vida e sua percepção de arte. Ao denunciar, através da imagem, algo, que supomos recorrente na sociedade, a artista cruzou as fronteiras de gênero e trouxe a tona uma realidade distinta dos papéis femininos da época.

2. CAMILE CLAUDEL (1864-1943): LOUCURA E SUPLÍCIO

Camile Claudel nasceu na cidade de Frerè-em-Tardenois, na França em 1864, seu nascimento se deu um ano e três meses após a morte do irmão Charles Henri (LEAL, 2012, p. 02). A morte do irmão definiu o percurso de vida da artista em relação a mãe, que viveu em luto até seus últimos dias. Com a morte de Charles Henri, a mãe de Camile Claudel, Louise, nunca mais conseguiu expressar qualquer sentimento afetivo com os outros três filhos, essa ausência de sentimentos definiu os rumos que a vida de Claudel tomou ao longo de sua trajetória pessoal e artística (LEAL, 2012, p. 05).

Camile Claudel começou a esculpir ainda muito jovem, e desde cedo demonstrou exímia habilidade com o trabalho artístico, fato que fez seu pai mudar-se para Paris junto com toda a família para que a artista pudesse desenvolver seu trabalho de forma mais profissional. Esse episódio desagradou em demasiado a mãe da artista que considerou um “egoísmo” da parte dela deslocar toda a família para atender um “capricho”.

No final do século XIX, a Escola de belas Artes era um lugar totalmente ocupado por homens, às mulheres era permitido frequentar alguns ateliês que eram muitas vezes financiados pelas próprias famílias ou em algumas Academias que autorizavam a presença feminina. Somente em 1900 as mulheres tiveram permissão de frequentar a Escola de Belas Artes. Segundo Leal, Camile Claudel iniciou seus estudos em escultura na Academia Colarossi como aprendiz do Mestre Alfredo Boucher (LEAL, 2012, p. 2). A artista ficou conhecida no mundo das artes pelo seu talento na arte de esculpir, mas sua

fama tomou força quando foi trabalhar como assistente de Auguste Rodin. Da relação de trabalho envolveu-se afetivamente com o artista e logo passou a ser reconhecida como a “amante” do Mestre. A relação com Rodin, não definiu apenas sua trajetória artística, mas em razão de uma relação conturbada e marcada pelo sofrimento, Claudel passou o resto dos dias trancada em uma clínica para loucos (LEAL, 2012, p. 01).

Camille Claudel foi uma mulher pioneira ao esculpir pessoas nuas, especialmente esculturas femininas de forma sensual. Por diversas vezes esculpiu seu próprio corpo e rosto em tais esculturas. No início de sua carreira, pedia para seus irmãos e pai servirem de modelos, bem como empregadas e amigos. Foi aperfeiçoando sua técnica ao longo da vida, e após estudar e aprofundar seus conhecimentos na arte de esculpir destacou-se como escultora no meio artístico nos salões de Paris (GRAMARY, 2008, p. 44).

Imagem 4 – Sakountala de Camile Claudel



Fonte: https://arthive.com/artists/13442~Camille_Claudel

No entanto, ao envolver-se com Rodin, sua trajetória artística tomou outro rumo, toda a pressão social que viveu por ser mulher em uma época em que ser mulher e artista era uma condição incompatível. Tornou-se amante de um artista com carreira já consolidada, foi a “outra” da relação. Embora Rodin não fosse casado judicialmente com Rose, era ela que diante da sociedade ficou conhecida como a esposa, a mulher “oficial”, mãe de seu filho, ao passo que Claudel, por já ocupar um lugar que não lhe pertencia, o meio artístico, ainda fazia às vezes da “outra”, da “amante”. (GRAMARY, 2008, p. 45).

Ao invadir o atelier de Claudel, Rose marcou definitivamente o percurso da artista ao assumir o papel de esposa traída e insultá-la além de quebrar peças de seu atelier, brigou, ameaçou e rompeu de forma abrupta o relacionamento de Claudel e Rodin. Nesse percurso afetivo entre os dois ficou a história de uma paixão, de um amor dramático, um aborto, inúmeras traições de Rodin, e o início de uma fase alucinada da artista que marcou a interrupção da produção artística e o internamento em uma clínica de alucinados em Paris (GRAMARY, 2008, p. 45).

Após o rompimento com Rodin, a situação de Claudel foi se agravando. Isolada socialmente, sem apoio da família, especialmente da mãe, Claudel trancou-se em casa sem dinheiro e sem comida. Em 1913 a família da artista reuniu-se em Paris e organizou um conselho de família para decidirem acerca do internamento da artista no hospital psiquiátrico de *Ville-Évrard*. As correspondências de Claudel já denunciavam antes mesmo da decisão de interná-la as intenções de Rodin e da família. Numa carta escrita pela escultora esta confessa abertamente a uma prima os seus temores: “O senhor Rodin persuadiu os meus pais para me internarem; a minha família está toda em Paris para isso. O gatuno vai apropriar-se, desta forma, do trabalho de toda a minha vida” (GRAMARY, 2008, p. 45).

Imagem 5 – A Suplicante de Camile Claudel



Fonte: https://arthive.com/artists/13442~Camille_Claudel

Camile Claudel foi sem dúvidas uma artista que, considerando as circunstâncias da época, teve seu valor reconhecido na história da arte e nos meios artísticos de Paris, no entanto seu romance conturbado com Rodin e posteriormente seu internamento é que a fez famosa na sociedade francesa do século XX (GRAMARY, 2008, p. 56). Claudel acusava Rodin e seu “bando” de usurpar suas obras, roubar suas ideias além de acusá-lo de agressão e abandono. Suas cartas denunciavam Rodin como responsável por sua

condição de loucura, a artista acreditava que estava sendo envenenada e perseguida, sua internação foi justificada em razão desse seu comportamento (GRAMARY, 2008, p. 47).

Imagem 6 – A Idade Madura de Camile Claudel



Fonte: https://arthive.com/artists/13442~Camille_Claudel

Claudel foi internada com um quadro delirante de evolução crônica, que era caracterizado por delírios nos quais Claudel afirmava ser vítima de perseguição cujo objetivo era o roubo de suas esculturas e impedir seu crescimento profissional. Acreditava que Rodin tentava envenená-la e ao longo do tempo acreditava também que Rodin havia convencido outras pessoas de sua loucura e seus delírios, e o mesmo havia formado um “bando” que também a perseguia, no qual ela denominava de “o bando de Rodin”. A artista passou o resto de seus dias internada nessa clínica, inúmeras tentativas frustradas de voltar a vida “normal” marcaram esse momento, as incansáveis esperas pelo irmão, as cartas a parentes e amigos de nada serviram para tira-la do internamento.

3. FRIDA KHALO (1907-1954): ARTE E DILACERAMENTO

Magdalena Carmen Frida Khalo y Calderón, artista mexicana, nasceu em Couyoacán, no México no dia 6 de julho de 1907, adotou posteriormente o ano de 1910 como data oficial de seu nascimento. Essa inscrição remete ao ano da eclosão da revolução mexicana, período da história do país que marcou um momento de ruptura com antigos padrões políticos no qual Frida decidiu que nasceria na mesma data do surgimento do México moderno (HERRERA, 2011, p. 18).

Seu pai era alemão e ateu e a mãe, Matilde Calderón, espanhola e muito religiosa. Guilherme Khalo era um fotógrafo bem sucedido, que a época do nascimento de Frida

trabalhava para o governo mexicano realizando um trabalho de registro fotográfico da herança arquitetônica do país (HERRERA, 2011, p. 18).

Frida ficou conhecida por pintar autorretratos de inspiração surrealista, sempre teve apoio do pai e muita proximidade com o mesmo, embora nutrisse um sentimento de amor e respeito pela mãe, era o pai que melhor compreendia o comportamento “rebelde” da artista. Desde muito jovem Frida já apresentava problemas de saúde, aos seis anos de idade contraiu uma poliomielite que deixou sequelas em seus pés. Aos dezoito anos, sofreu um acidente que lhe deixou um longo período na cama, bem como passou a vida realizando tratamentos médicos para sua recuperação, fato esse que influenciou diretamente na sua produção artística (HERRERA, 2011, p. 70).

Após o acidente, sua vida foi marcada pelo dilaceramento e a dor física e psicológica que foram a marca de suas pinturas. Declaradamente comunista e revolucionária, o sofrimento pelas limitações físicas não foram o suficiente para silenciá-la e tanto a relação com a dor como com a política a fizeram uma das maiores artistas do século XX.

Seus autorretratos representam um universo particular, onde exalta a dor, as perdas e o corpo dilacerado, mas também, carregam um viés político e patriota que são marcas de sua produção pictórica. Tomava o México como referência exaltando a tradição mexicana ao incluir elementos da cultura popular em suas pinturas, vestia-se com roupas típicas dos antigos povos mexicanos e isso também a fez uma artista única e original.

Após um longo período de recuperação, Frida descobriu-se artista. Foi no período de recuperação, imobilizada em uma cama e com parte do corpo engessado que a mãe da artista pendurou sobre a cama um espelho e a partir dele Frida começa a pintar os autorretratos que constituiu a maior parte de sua produção. Frida dizia que pintava a si mesma porque era o assunto que melhor conhecia (HERRERA, 2011, p. 71).

Imagem 7 – Hospital Henry Ford, 1932 de Frida Kahlo



Fonte: <https://www.sartle.com/artwork>

Conheceu Diego Rivera dois anos após o acidente, levou a ele três de suas pinturas na Escola Preparatória Nacional em 1922 para que ele os avaliasse. Desse encontro começou um romance conturbado e marcado por traições de ambos os lados.

Com uma diferença de vinte e um anos entre os dois, em 21 de agosto de 1929 Frida e Diego se casaram. Em 1930 Frida engravidou e sofreu seu primeiro aborto, o primeiro de três ao longo da vida. Seu estado de saúde era ainda muito frágil e o corpo marcado por limitações a impedia de levar adiante suas gestações.

O corpo em Frida Kahlo é parte principal de sua produção artística, ao autorretratar-se, denunciou a condição que vivia e, sobretudo, expos uma história de resistência e sobrevivência. É do corpo e pelo corpo que Frida ressignificou o lugar dele na produção artística inserindo na arte outro sentido de existência. A arte de Frida Kahlo se constitui uma autobiografia, a pintura é um lugar outro que o corpo habita em meio a elementos que narraram um espaço-tempo no qual a artista estava inserida. Ao narrar a própria história, marcada pela dor, Frida inaugurou uma nova forma de inserção do feminino na arte.

Viajou com Diego Rivera para vários países do mundo, mas seu talento conseguiu romper as fronteiras entre o ser mulher e artista, muito mais que a esposa de um grande muralista, Frida afirmou-se como expoente da arte surrealista. Foi a partir da viagem aos Estados Unidos que Frida começou a ser reconhecida como uma artista de peso no meio artístico.

Imagem 8 – Meu Nascimento, 1932 de Frida Kahlo



Fonte: <https://www.sartle.com/artwork>

Em 1932 Frida sofreu o segundo aborto e ficou hospitalizada nos Estados Unidos, nesse mesmo ano, a mãe da artista morreu de câncer e em 1934 Frida e Diego retornaram ao México e novamente Frida vivenciou a experiência do aborto além dos dedos do pé amputados. Sua relação com Diego ficou cada vez mais marcada pelos envolvimento do muralista com outras mulheres e nessa época Diego envolveu-se sexualmente com sua irmã Cristina (HERRERA, 2011, p. 236).

Um ano após o episódio com sua irmã, Frida separou-se de Diego e experimentou outras relações com homens e mulheres, outras cirurgias no pé, e o corpo e a saúde cada vez mais debilitados. Reconciliou-se com Diego e em 1937 recebeu em sua casa Leon Trotsky e sua esposa Natalia Sedova. Frida e Trotsky não tardaram em se envolver, tiveram um romance público. Embora fosse comum o envolvimento de Frida com homens e mulheres quando ainda era casada com Diego, seu envolvimento com Trotsky teve notoriedade por ser ela já uma artista conhecida para além do México e Trotsky uma figura importante no cenário político mundial.

Dentre muitos episódios que constituíram a história de vida e a produção artística de Frida Kahlo, nada é mais marcante que o corpo em suas obras. Os autorretratos que predominaram no universo pictórico da artista destacaram-se o dilaceramento e ao mesmo tempo a resistência de um corpo real, onírico, sagrado, profano, folclórico, alegórico, surrealista. Frida foi ousada, ultrapassou limites e especialmente fronteiras, reescreveu uma história que teria sido marcada pela tragédia se não fosse a intensidade que sentia pela vida, a dor e a perda que ao longo de sua trajetória transformaram-se em arte. Para

além de seu próprio sofrimento, pintou a história de um lugar e de uma cultura que também atravessou a história de outras mulheres. Ao representar o aborto, as dores da perda, do corpo, do amor, ao se colocar no mundo resgatando uma cultura ancestral, fugindo dos padrões femininos ocidentais, Frida falou de mulheres e para as mulheres de forma tão intensa que hoje vida e obra são referências e símbolos das questões femininas e feministas em ordem global.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao pensarmos a produção artística feminina como um movimento de resistência entendemos que homens e mulheres criam possibilidades artísticas distintas quando se trata da representação do corpo. Compreendemos que as produções artísticas femininas se inserem em um contexto político como parte de um processo de reconstrução de suas histórias. O ato de pintar a si mesma ou trazer para seu processo criativo signos e símbolos que produzem uma reflexão mais complexa do mundo a artista passa a exercer um processo de reconhecimento de si, a arte, portanto, constitui-se como uma narrativa de si, são histórias ditas através da imagem. Ao pintar diferentes contextos vividos as mulheres, de modo geral, narram suas histórias, suas vivências e experiências cotidianas que abrangem não apenas um universo totalmente particular, mas suas narrativas pictóricas comumente falam para outras mulheres, criando desse modo um diálogo estreito entre a artista e o espectador.

Quando observamos as trajetórias de vida e as pinturas das mulheres artistas é exatamente o processo de autoreconstrução de si que está diante de nós, elas reexistem, reinventam, reinscreve-se na história e na vida de um modo outro, portanto, é impossível compreender a obra sem conhecer a autora.

O artigo ora apresentado pretendeu discutir a história das mulheres através da arte, para tanto procuramos compreender de que modo às mulheres foram historicamente silenciadas em diferentes espaços sociais. A partir dessas leituras foi possível perceber como as mulheres foram sistematicamente silenciadas e ocultadas da História, da Arte, da vida social. Portanto, percebemos o quanto é urgente trazermos as mulheres para o centro do debate historiográfico, artístico e filosófico. Considerando que a História, a Arte, a Filosofia e tantas outras áreas do conhecimento foram durante um longo período de tempo escrita por homens e para os homens, escrever uma história das mulheres se faz

necessário para pensarmos o processo histórico e social por outro viés, ou seja, pelo viés do feminino.

O corpo feminino é trabalhado aqui como categoria de análise ao entendermos que as produções artísticas femininas se fazem pelo corpo e através dele. Ao observarmos as diferentes produções femininas compreendemos que esse corpo quando pintado pelos homens coloca-se em um lugar outro em relação ao corpo feminino pintado pelas mulheres.

Reconhecer que assim como na História, nas Artes, as mulheres também foram marcadas pela dominação masculina foi o objetivo primeiro dessa discussão. Ao narrarmos histórias de diferentes artistas em distintos tempos e contextos históricos compreendemos que os mecanismos de fuga e resistência deram-se a partir da produção artística, que nas obras apresentadas nesse artigo, tinham forte relação com o comportamento transgressor por parte delas. De modo que ao analisarmos as trajetórias de vida dessas mulheres artistas reconhecemos nelas a história de outras mulheres, portanto, História e Arte se conectam repetindo um padrão fortemente marcado pelo sistema patriarcal.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. *A dominação Masculina*. Trad. Maria helena Kühner; 6º Ed., RJ:Bertrand Brasil, 2009.

COLLING, Ana Maria. *O currículo de História e as relações de gênero hierarquizadas*. *Salle Revista de Educação, Ciência e Cultura* | v. 15 | n. 2 | jul./dez. 2010.

CONTINI, Roberto; SOLINAS, Francisco (orgs.). *Artemisia Gentileschi. Storia di una passione*. Milano.24ORE Cultura, 2011.

ECO, Umberto. *A definição de arte*. trad. Eliana Aguiar. 1º Ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.

FOUCAULT, Michel. *A escrita de si*. In: *O que é um autor?* Lisboa: Passagens. 1992.

_____. *O corpo utópico/ As heterotopias*. São Paulo: n-1 edições, 2013.

GOELLNER, Silvana Vilodre. *Corpo*. In.: TEDESCHI, Losandro Antônio; COLLING, Ana Maria (orgs.). *Dicionário Crítico de Gênero*. Dourados, MS:Ed. UFGD, 2015.

GRAMARY, Adrian. *Camile Claudel, a suplicante. Reflexões sobre um caso de paranoia*. *Revista Saúde Mental*.vol.X, nº1. Jan/Fev:2008.

HERRERA, Hayden. *Frida: a biografia*. trad. Renato Marques. São Paulo:Globo, 2011.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. 2º ed. Trad. Sônia Fuhrmann. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LEAL, Priscilla Cruz. *Mulheres artistas: há desigualdade de gênero no mercado das artes plásticas no século XXI? VIII ENECULT*. Encontro de Estudos multidisciplinares de cultura. Agosto/2012.

PERROT, Michelle. *Minha história das Mulheres*.1.ed.,São Paulo:Contexto, 2008.

SAFFIOTI, Heleieth . *O poder do macho*. Sao Paulo: Moderna, 1987.

TEDESCHI, Losandro Antônio. *As mulheres e a história: uma introdução teórico metodológica*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2012

TEDESCO, Cristiane. *Entre a vida e a obra: a trajetória da pintora Artemisia Gentileschi na primeira metade do século XVII*. XVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos Historiadores: Velhos e Novos desafios. Julho/2015. Florianópolis- SC.

TVARDOVSKAS, Luana Saturino. *Dramatização dos corpos: arte contemporânea e crítica feminista no Brasil e Argentina*. São Paulo: Intermeios, 2015.

ENSAIOS NO FEMININO

Ester Maria Dreher Heuser

Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

NUNES DA COSTA, Marta. *Ensaaios no feminino*. São Paulo: LiberArs, 2018.

Em seu *Ensaaios no feminino*, Marta Nunes da Costa ensaia sobre uma ausência na Filosofia e busca compreendê-la: a ausência das mulheres. Nessa busca, Nunes da Costa se encontra com categorias específicas, as mesmas que os movimentos feministas encontram em outros espaços culturais e sociais, naquilo que se refere às mulheres. Trata-se das categorias de invisibilidade; patriarcado; violência e desigualdade. Dá a ver que a Filosofia não é um campo assim tão distinto dos demais, como se gostaria de supor, afinal trata-se de um espaço de suposto uso da razão esclarecida. São ensaios que repensam e reconstroem criticamente nossa herança filosófica, social e política e que questionam: por que, apesar de os movimentos feministas que alcançaram reconhecimento pela dignidade das mulheres, as mulheres-filósofas ainda estão nas margens da discussão filosófica dominante? Impulsionada pela teoria crítica, Nunes da Costa (2018, p. 17) traz elementos problemáticos e contraditórios presentes na nossa condição atual, para ela, “não é possível olhar para a história da filosofia e escolher ignorar a ausência das mulheres”, pois não só o que aparece e é dito são importantes, também, ou mais que isso, o invisível e o não dito merecem atenção.

Ausência é um sinal, diz ela (2018, p. 7): sinal de luta e de relações de poder. Não é que nós mulheres não estejamos presentes na Filosofia, sim, estamos ali, mas às margens. Como não estaríamos se a filosofia é a atividade de reflexão e busca de sentido que constitui experiência fundamental da existência humana? Existência esta que é partilhada por homens e mulheres que também questionam pelo sentido de si mesmas (cf. 2018, p. 11), tanto ou mais que os homens – afinal, são elas que mais leem¹, que mais

¹ “Por que as mulheres, brasileiras ou francesas, leem mais que os homens?”. Disponível em: <https://blog-saraiwa-com-br.cdn.ampproject.org/v/s/blog.saraiwa.com.br/por-que-as-mulheres-brasileiras-ou-francesas-leem-mais-que-os-homens/amp/?amp_js_v=0.1&usqp=mq331AQGCAEYASgB#origin=https%3A%2F%2Fwww.google.com.br&prerenderSize=1&visibilityState=prerender&paddingTop=54&p2r=0&horizontalScrolling=0&csi=1&aoh=15259491313941&viewerUrl=https%3A%2F%2Fwww.google.com.br%2Famp%2Fs%2Fblog.saraiwa.com.br%2Fpor-que-as-mulheres-brasileiras-ou-francesas-leem-mais-que-os->

frequentam consultórios médicos², os bancos escolares³ e também as igrejas⁴. Ainda assim, estamos ausentes porque rodeamos, perifericamente, aquilo que é central na Filosofia; são os homens, sobretudo, que conferem visibilidade à atividade filosófica, porque detêm o poder também nessa instituição.

CULTURA PATRIARCAL

Para a autora, ocuparmos apenas as suas bordas indica que a Filosofia repete a ordem vigente da sociedade, a qual é orientada pela (quase) naturalizada lógica patriarcal e capitalista. O que “conduz a uma reprodução do valor masculino que só se faz à custa da violência contra o seu outro, a mulher” (2018, p. 26) e ecoa o “discurso do capital que parece assentar sobre um princípio *sexualmente neutro*” (2018, p. 27) elaborado por uma “visão androcêntrica que se impõe como neutra e não tem necessidade de se enunciar” com vistas à sua legitimidade, uma vez que é hegemônica. Segundo a autora (2018, p. 28), essa visão androcêntrica e hegemônica precisa ser contestada. Contestação que Nunes da Costa (2018, p. 31ss) faz também por meio da apresentação de números e dados acerca da legislação, brasileira em especial, que refletem a cultura patriarcal, “essa lógica de dominação em que o homem teve até muito recentemente *total* domínio sobre a mulher”. Isto do ponto de vista cultural e legal, pois só com a Constituição de 1988 que a mulher passou a ter “igualdade de funções” no âmbito familiar. A autora, no ensaio “Patriarcado, violência, injustiça – sobre as (im)possibilidades da democracia(?)”, informa que até a década de 70, no Brasil, se debatia se “o marido poderia ser sujeito ativo do crime de estupro, já que era *dever* da mulher cumprir com as suas funções e manter relações sexuais”, e que até 2009, “o estupro era tipificado como crime de ação privada *contra os costumes*” e não contra a mulher que sofreu o estupro. Há menos de uma década “o estupro passou a ser um crime contra a dignidade e liberdade sexual” (2018, p. 32 [os grifos são nossos]). Portanto, somente 25 anos depois da “abertura

[homens%2F&history=1&storage=1&cid=1&cap=swipe%2CnavigateTo%2Ccid%2Cfragment%2CreplaceUrl](#)>. Acesso em 16 Maio 2018.

² “Mulheres vão mais ao médico que homens, mostra IBGE”. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2015/06/02/interna_nacional.653986/mulheres-vao-mais-ao-medico-que-homens-mostra-ibge.shtml>. Acesso em 16 Maio 2018.

³ “Mulheres estudam mais que homens, segundo IBGE”. Disponível em: <<http://www.crmariocovas.sp.gov.br/noticia.php?it=14482>>. Acesso em 16 Maio 2018.

⁴ “Mulheres são mais religiosas do que os homens, exceto no judaísmo e no islamismo”. Disponível em: <https://www.semprefamilia.com.br/mulheres-sao-mais-religiosas-do-que-os-homens-exceto-no-judaismo-e-no-islamismo/>. Acesso em 16 Maio 2018.

democrática” é que o direito à igualdade foi reconhecido no Brasil, este valor que “diz respeito ao fundamento da própria democracia: a dignidade da pessoa humana” (2018, p. 33). Se trata, porém, não de uma igualdade completa, pois ainda hoje, em 2018, não temos o direito legal sobre o nosso próprio corpo, uma vez que as leis brasileiras ainda restringem os casos de aborto. Muitas mulheres, por lei, ainda não são “sujeito de sua própria vida e narrativa” (2018, p. 64) – algo que, na Rússia foi garantido durante a revolução de 1917. Mais de um século separa a condição das mulheres russas de nós, brasileiras, em termos de direitos (ao menos das mulheres da Revolução Russa). Apesar deste caso, o mais alarmante ainda, entretanto, é que “a violência continuada contra as mulheres” e as “relações desiguais de poder entre homens e mulheres” não são “privilégios” brasileiros. A autora expõe dados de países nórdicos, como a Dinamarca e a Suécia, que, apesar de se apresentarem em números inferiores, “não estão imunes à lógica da dominação da qual o Brasil se torna exemplar” (2018, p. 35).

O patriarcado, e as decorrentes desigualdade, injustiça e violência que fomentam a cultura do estupro, é real e geral, não se trata de exclusividade nem privilégio brasileiro. Embora mais gritante em algumas sociedades do que noutras, os efeitos do patriarcado, concebido “como sistema social de dominação via categoria de gênero” (2018, p. 26), está presente não só nos escandalosos números dos registros policiais feitos a partir dos boletins de ocorrências, os quais denunciam que a cada 11 minutos uma mulher é estuprada no Brasil, mas também na “linguagem cotidiana, músicas e ditos populares [...] manifestações artísticas e culturais” (2018, p. 31). Para a autora, os países que partilham da “grelha conceitual” do Ocidente têm em comum a violência contra a mulher naturalizada e culturalmente aceita. Caso contrário, não teríamos, por exemplo, listas sem fim de letras de músicas que trabalham “a ideia fundamental de que mulheres querem ser violentadas, que pedem esta violência, que a violência faz parte do ‘jogo’ do relacionamento, do sexo, do prazer ou do amor” (2018, p. 40). Letras e músicas que, inclusive, recebem prêmios! Entretanto, a autora compreende que enquanto a representação da mulher não for positiva, enquanto as produções culturais perpetuarem o *status quo* que parte do olhar do homem sobre a mulher, ao qual a mulher se esforça para corresponder, a luta por emancipação, “no sentido de superação da dominação ou opressão”, não terá êxito. Sim, Marta Nunes da Costa não interpreta simplificarmente que se trata da modificação de apenas um lado; por se tratar de uma cultura, reconhece que muitas mulheres “promovem uma cultura de degradação da sua própria imagem, contestam a sua autonomia e os seus direitos objetivando-se deliberadamente” (2018, p.

40). Para a autora, a cultura patriarcal será desconstruída se o *meio* for “usado para desconstruir e reconstruir efetivamente as identidades de gênero e as ideologias culturais que tentam cooptar esses esforços, integrando-os novamente na lógica globalizante e totalizadora do sistema e da ideologia dominante e patriarcal” (2018, p. 41).

Para que a modificação aconteça, nos homens e nas mulheres, Nunes da Costa afirma a necessidade de uma “revolução realmente revolucionária”, a “revolução no feminino” que implica a “reinvenção de um feminismo radical” (2018, p. 59) capaz de confrontar abertamente a lógica patriarcal e expor a ilegitimidade das práticas culturais, tradicionais, consideradas normais e até naturais, sustentadas pelo neoliberalismo capitalista. Para a autora, de mãos dadas com Arendt, a revolução no feminino “é a mudança radical que cria um novo início” sem “compromisso com a ordem existente” (2018, p. 62; p. 65). Por isso também, essa reinvenção de um feminismo radical é questão e dever das mulheres e dos homens, porque implica a conquista da liberdade também deles, pois “onde existe dominação não há liberdade”, nem para quem se considera livre e que domina, nem para quem é dominado, uma vez que a experiência da liberdade é interdita “para quem não tem um igual” (2018, p. 61). Este feminismo radical compreende que “os iguais que se reconhecem e têm relações de reciprocidade constroem um mundo que é deles, de inclusão, de diálogo, de partilha, um mundo feito por nós e não por ‘eus’, como prega o capitalismo neoliberal” (p. 2018, p. 57).

ATOS POLÍTICOS

Os cinco ensaios que compõem o livro ensaiam, sobretudo, atos políticos. Ao explicitarem também a ausência das mulheres na Filosofia, os ensaios indicam o que a presença delas pode significar em um sistema de pensamento masculino, feito por homens e para os homens: ato de rebeldia e de subversão desse sistema. Esses atos, por serem políticos, se ocupam daquilo que é indispensável para a realização da política por excelência, a democracia. Para Nunes da Costa, a democracia só pode se efetivar em condições de dignidade da pessoa humana – o que supõe a igualdade de condições entre gêneros – e de pluralismo – que implica um espaço de diferenças, de dissenso e de lutas “por objetivação de sentido às práticas desenvolvidas, definição de narrativas dominantes, de lentes conceituais” (2018, p. 42). Ou seja, enquanto, dentro e fora da Filosofia, mulheres e homens não estiverem em condições de igualdade de fato, enquanto as relações de dominação não estiverem banidas, não haverá liberdade, nem democracia,

portanto, pois “a democracia exige sempre uma pluralidade de agentes que se encontram e se reconhecem entre iguais” (2018, p. 9) com vistas a construir uma “sociedade *bem ordenada*, regulada pela igualdade, liberdade e sim, fraternidade, aquela virtude quase esquecida” (2018, p. 30).

Nunes da Costa defende que, para que a pluralidade de agentes que atuam juntos deixe de ser sonho, é necessário que inventemos um NÓS, porque ele ainda não existe; uma vez que quando dizemos nós, em verdade, nos referimos a um conjunto de *eus* que funda o “novo homem democrático” o qual tende ao individualismo, ao isolamento e à solidão “enquanto prática cotidiana” promotora de um despotismo de novo tipo promovido por “ninguéns” (2018, p. 82). A fim de inventar esse NÓS, contudo, distintamente das perspectivas defensoras da dissociação entre moral e política, a autora propõe a refundação de uma ordem política que dá lugar à uma moral, também refundada, que tem em seu horizonte as questões “para onde queremos ir? Que tipo de seres nos queremos tornar? Ninguéns, anônimos e desprovidos de humanidade ou, pelo contrário, *pessoas?*” (2018, p. 87).

A saída para essa refundação da política e da moral, pensa Nunes da Costa, está na reinvenção de um povo que se produz pela experiência humana de associação, mas não de “unificação” (2018, p. 55), com vistas a um propósito comum que acaba, inevitavelmente, por inventar um NÓS. Considera ela que, ao nos associarmos politicamente, salvaguardamos a experiência de liberdade coletiva, o que dará sentido ao mundo comum democrático sustentado por uma “grelha moral” construída por um NÓS que define o certo e o errado num contexto privado e público. Para ela, é só este NÓS, que cria e vive em um mundo comum feito “pelos humanos e que nos *torna* humanos” (2018, p. 60), que poderá interiorizar a vida como valor em si, como fim último da moralidade. Um NÓS que não elimina o confronto, mas afirma um confronto não aniquilador do outro, ao contrário, que reconhece “uma igualdade que transcende as diferenças” e constrói um “espaço comum que permite a liberdade” de agir com o outro que é livre e igual (2018, p. 54). Enquanto não formos um NÓS, enquanto não pensarmos “o desafio da existência humana em conjunto”, seremos nada mais do que “observadores quietos e imperturbáveis” que assistem ao total colapso “de valores que permitem a construção e a sustentação de um projeto humano democrático viável” (2018, p. 81).

Nunes da Costa propõe a invenção deste NÓS pensando no Brasil, este país que ela escolheu para viver, educar seus filhos e filha e ajudar a fazê-lo por meio da docência-pesquisa com estudantes e professores da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul –

UFMT (e agora também na UNIOESTE). Ela considera o Brasil “um excelente laboratório para pensar o desafio da democracia [...] um desafio que é moral (porque ainda precisamos responder à questão ‘o que é certo e errado?’) e político (porque ainda precisamos imaginar soluções que estanquem a sangria e a morte)”. Não é à sangria das investigações da Operação Lava jato⁵ que Nunes da Costa se refere, isto porque, para ela, o colapso de valores “não está retratado, apenas, nos governantes corruptos e mal-intencionados. Este colapso está entre nós, em todo o lado”. O colapso ao qual a autora se refere “aponta para a superficialidade da existência humana” e denuncia “a normalização de um modo de vida [...] alienado” (2018, p. 81). Estamos alienados do mundo porque nele não encontramos lugar, tal como Arendt dizia. E não encontraremos lugar enquanto os ninguéns, aqueles que não se veem como responsáveis, porque não se reconhecem como seres morais, logo como pessoa, existirem e dominarem.

Como já antecipamos, para Nunes da Costa, a despeito de sua instabilidade frequente, a democracia é a única via para a construção desse NÓS e o banimento dos ninguéns. Isto porque, para ela (2018, p. 75), apesar de quererem nos fazer acreditar que a democracia deve ser considerada uma utopia a ser abandonada, porque impossível – e o Brasil é palco de tentativas quase quotidianas de desacreditar a democracia, seja ela como sistema político, social ou até como modo de vida – ela é a escolha humana que inclui homens e mulheres, em condições de liberdade, enquanto responsabilidade, e de igualdade, enquanto dignidade.

Dentre as várias conceptualizações de democracia, Nunes da Costa a concebe no sentido determinado por John Dewey: “como *modo de vida*” (2018, p. 26, 52 e 76 [grifos da autora]), vida que, aliás, “nasce sempre de uma mulher”, não esqueçamos disso (2018, p. 22); mas modo de vida que só pode ser construído pela pluralidade, inclusive de gêneros. Uma vez concebida como modo de vida, a democracia é pensada como uma estrutura básica de sociedade que engloba todas as instituições, costumes, práticas, imaginário coletivo; um projeto de constante transformação que orienta, dá direções sem impor nenhuma; apresenta papéis possíveis a desempenhar; não diz o que deve ser, mas o que pode ser; produz caminhos, ao invés de defini-los. Neste sentido, a democracia não define necessidades, mas produz possibilidades porque ela mesma não é, “na realidade, não existe algo como ‘a democracia’”, o que há somos nós humanos, mortais, que temos “um poder extraordinário de viver ou não democraticamente” (2018, p. 76).

⁵ Sobre isso ver: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/05/1774018-em-dialogos-gravados-juca-fala-em-pacto-para-deter-avanco-da-lava-jato.shtml>. Acesso em 08 Maio 2018.

Assim, o ato fundador da democracia é a “escolha humana”. A escolha pela democracia como modo de vida orientado por “relações democráticas” (2018, p. 53) é “o ato da determinação do possível, da construção do possível sobre o necessário” (2018, p. 79). É apenas com ela que a liberdade e o valor da dignidade humana, posto no centro do projeto democrático pela autora, na acepção kantiana daquilo que “não tem preço” (2018, p. 47), podem se materializar. Não se trata, entretanto, de uma relação causal, no sentido de que a democracia se realiza primeiro para então a liberdade e a dignidade ganharem existência. Do modo que pensa a autora, uma é impossível sem a outra. Nunes da Costa compreende que “a liberdade é a ideia que suporta a construção da moral e que atribui sentido ao mundo físico [... e que] inventa o possível” (2018, p. 47). Portanto, se a democracia é o “ato de determinação do possível”, para que ela ganhe efetividade, a liberdade, que é inalienável e confere dignidade àquilo que não pode ser trocado por nada – a pessoa –, lhe é imprescindível. Não haverá, portanto, democracia sem liberdade, dignidade e igualdade, pois há uma relação essencial entre elas. Para a autora, “a dignidade constrói o horizonte de igualdade entre membros de uma comunidade racional, e nesse horizonte eles são *livres*” (2018, p. 55). Considerando o entrelaçamento desses conceitos, é possível afirmar que enquanto não formos tratados e nem tratarmos os outros como fins em si mesmos, numa relação de igualdade, não será possível agir livremente e resistir àquilo que fere a dignidade e impede de imaginarmos e criarmos alternativas para a afirmação da vida ativa de cada uma e cada um de NÓS em um mundo comum que juntos construímos, assim como a democracia continuará sendo um sonho. Nos parece, contudo, que a autora, ainda que ao longo do livro, na maior parte das vezes, sugira a horizontalidade e a relação necessária entre esses conceitos para a efetivação da democracia, no que se refere à reivindicação primeira da luta feminista, nessa sua proposta de reinvenção de um feminismo radical, se trata de lutar, antes de tudo, por liberdade (2018, p. 70). Mais precisamente, para ela, lutar pela “experiência da liberdade, que é sempre uma experiência que nasce do encontro dos ‘eus’ transformando-os em ‘nós’, tem potencial unificador das vontades individuais” que constroem “um mundo *comum*” (2018, p. 73). Além do mais, nos parece que Nunes da Costa sugere que a bandeira número um desse feminismo radical seja a liberdade também porque, como pensa Arendt, somente quem é livre, para resistir e propor o novo, pode ocupar “o espaço das aparências que é o espaço político por excelência” (2018, p. 72). Em síntese, se somos iguais unicamente quando aparecemos e só podemos aparecer se sairmos do espaço privado que nos foi destinado há séculos, só conquistaremos a igualdade se tivermos a

liberdade de atuarmos na aparência da esfera pública e democrática. Pensado assim, arendtianamente, a primazia da luta pela liberdade sobre a bandeira da igualdade ganha sentido e necessidade. Nas palavras da autora:

Feminismo é a ação política conduzida por mulheres que buscam, pela sua ação, transformar a condição da qual partem. Por isso, feminismo deve passar necessariamente pela crítica social, pois visa a (re)construção do mundo de acordo com um ideal de emancipação, onde liberdade e igualdade se encontram (2018, p. 23).

É o que faz com que o *slogan* impresso em camisetas e pichado em muros urbanos “lugar de mulher é onde ela quiser” deixe de ser “clichê feminista” para ganhar sentido e força de novidade. O que só pode se realizar via escolha democrática.

Mas por que escolher a democracia e não outra alternativa para viver, pergunta Marta Nunes da Costa (2018, p. 79-80). Ela e nós escolhemos a democracia porque “não queremos ser átomos, instrumentos singulares nas mãos de uma vontade que não é e nunca será a nossa”; porque consideramos a nossa existência imprescindível, mas não aceitamos viver apenas para sobreviver. Isto porque, não queremos e nem merecemos viver para morrer; porque não se trata de pensar “a sobrevivência do ser humano só como indivíduo e espécie, mas também como ser *Humano* [...] ser que cria o seu mundo e é inteiramente responsável por ele” (2018, p. 59 [grifos da autora]). Assim, para a autora, escolher a democracia implica, ao mesmo tempo em que se faz escolhas políticas, fazer uma escolha moral pela humanidade, isto que não tem propriedade física nem se encarna nos indivíduos, mas é o “que nos torna *humanos*” (2018, p. 47 [grifos da autora]). Eis a defesa da indissociabilidade entre política e moral e a tese que parece atravessar todo o livro, de modo sutil e quase circular: Feminismo hoje é Humanismo que só se torna viável em Democracia, a qual não pode se realizar se não tiver como fim a escolha pela humanidade constituída por um NÓS composto de mulheres e homens diferentes, que coexistem em condições de igualdade, uma vez que são livres. Nos arriscamos a apresentar uma fórmula circular de igualdade absoluta entre: FEMINISMO = HUMANISMO = DEMOCRACIA, uma vez que a autora afirma que:

a luta feminista é antes de mais *humanista*, e democrática de espírito, pois reclama acima de tudo uma transformação nas práticas orientadas pela busca de equilíbrio entre *diferentes*, i.e., entre *não-iguais de fato*, mas que se projetam como *iguais* pelo compromisso que têm com a construção de um mundo comum (2018, p. 30).

Todas e todos estão convidados para esta luta que é nossa!

A FÁBULA DAS ABELHAS OU VÍCIOS PRIVADOS, BENEFÍCIOS PÚBLICOS

Ricardo Pereira de Melo

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

MANDEVILLE, Bernard de. *A Fábula das Abelhas ou Vícios Privados, Benefícios Públicos*, São Paulo: Editora Unesp, 2017.

APRESENTAÇÃO E CONTEXTO HISTÓRICO

Finalmente, os leitores brasileiros e de língua portuguesa terão acesso à versão integral do livro do pensador Bernard de Mandeville conhecida como *A Fábula das abelhas ou vícios privados, benefícios públicos*. A brilhante e competente tradução foi realizada pelo professor Bruno Costa Simões e publicada pela Editora da Unesp. Sem dúvida que o público foi presenteado com uma belíssima edição pela longa espera da tradução completa em português¹.

Bernard Mandeville nasceu em Roterdã em novembro de 1670. Apesar de nascer na Holanda, estudou e viveu por quase toda sua vida na Inglaterra, trabalhando em Londres como médico. O final do século XVII foi marcado por um período de transição importante na economia e na sociedade mundial, onde ele presenciou a transição da hegemonia holandesa para a inglesa². De certa forma, esse momento histórico, é vivenciado pela mudança de habitat de Mandeville e transcrito nos textos do autor.

Mandeville utiliza-se da sátira e da analogia para mostrar as profundas transformações que se passam na sociedade inglesa na virada do século XVII, principalmente evidenciando o caráter de desenvolvimento e prosperidade da economia. A obra de Mandeville, com certeza, não é um tratado sobre economia, mas podemos dizer que Mandeville, trouxe ao centro do debate, questões que seriam mais tarde abordadas por outros teóricos da economia, principalmente ligados à defesa do *laissez faire laissez*

¹ Já circulava no Brasil a tradução de Laura Teixeira Motta, mas composta apenas do poema inaugural *A Colmeia murmurante ou os velhacos que se tornaram honesto*. A tradução faz parte do Apêndice do livro *A Pré-história da economia: de Maquiavel a Adam Smith* da professora e pesquisadora da USP Ana Maria Bianchi de 1988. Houve uma tradução espanhola muito utilizada no Brasil publicada em 1982 pela editora Fondo de Cultura Económica do México contendo a tradução na íntegra do livro de Mandeville.

² Cf. ARRIGHI, Giovanni. *O Longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Unesp, 1996, pp. 1-58 e, especialmente, pp. 130-148.

passer. Em geral, segundo Louis Dumont, Mandeville seria favorável à um “comércio mais livre”, mas não ao “livre comércio puro e simples”³ e, em suas ideias, ainda cultivava muitos pressupostos da economia mercantilista.

Dumont advertiu em sua análise sobre o trabalho de Mandeville que os poemas e escritos, em sua totalidade, reflete a sociedade concreta e, com ela, as mudanças de ontem (sociedade pequena, isolada e estagnada) para o hoje (a evolução da economia capitalista). Para o autor da *Fábula*, assim como para Hume e Smith, é um momento de transição “que se trata de um eixo maior na transição da ideologia tradicional para a ideologia moderna”⁴.

O destaque dado por Mandeville sobre o papel do egoísmo na ação humana não passou despercebido por Adam Smith ao tratar dos problemas econômicos. A *Riqueza das nações* de Adam Smith, conforme Dumont afirma, é uma resposta às indagações levantadas por Mandeville e que Smith teria tomado contato com a obra nos cursos do professor Hutcheson em Glasgow ainda na graduação⁵.

Para alguns autores, tais como Rogério Arthmar e Friedrich von Hayek, Mandeville foi o primeiro a colocar o problema das crises de superprodução e de insuficiência de demanda no centro do debate político no capitalismo inglês, cuja a visão econômica estava voltada, exclusivamente, para o consumo, e não na produção. Para Arthmar:

Porém, recuando no tempo, verifica-se que a polêmica sobre a possibilidade de uma escassez geral de demanda possuía antecedentes longínquos nos escritos econômicos do Reino Unido. Em 1705, Bernard Mandeville publicava seu poema *The grumbling hive: or knaves turn'd honest*, onde enaltecia os vícios e a luxúria como fontes da prosperidade de uma colméia, alegoria pitoresca da sociedade em que vivia. O material, apesar de sua criatividade, passaria totalmente despercebido nos meios literários⁶.

Na ética da *Fábula* existe um divórcio radical entre moralidade e religião. O tema central que versa o poema das abelhas na colméia é que a prosperidade econômica e a obtenção de riqueza não possuem relação direta com a moralidade cristã. Existe em sua obra uma preocupação de fundo, presente também nos grandes pensadores da história ocidental: um constante receio do retrocesso, ou melhor, à regressão aos anos de escuridão

³ DUMONT, Louis. **Homo Aequalis**: gênese e plenitude da ideologia econômica. Trad. José Leonardo Nascimento. Bauru, SP: EDUSC, 2000, p. 103.

⁴ DUMONT, **Homo Aequalis**, p. 112.

⁵ DUMONT, **Homo Aequalis**, p. 97.

⁶ ARTHMAN, Rogério. Mandeville e a lei dos mercados. **Economia e Sociedade**. Campinas, SP: UNICAMP, v. 12, n.1, 2003, p. 88.

da civilização, baseado numa economia meramente agrícola e pouco desenvolvida. Nesse sentido, toda *A Fábula* pode ser lida como uma defesa da circulação de riquezas, da moeda e da atividade do comércio. Segundo Ari Ricardo:

Não se tratava de alguns ricos comerciantes, que traficavam bens de luxo para uns poucos habitantes, mas sim de uma gigantesca máquina de fazer e distribuir mercadorias acessíveis a muitas pessoas. Para Mandeville, essas mudanças representavam uma melhoria de vida, apesar das reclamações, que surgiam em grande número, de que o aumento do luxo enfraqueceria a fibra moral da nação. Foi justamente como resposta a elas que Mandeville escreveu. A favor das mudanças, com certeza. Mostrando que as tais fibras morais, pretensamente responsáveis pela grandeza e continuidade da nação, eram mal compreendidas, que as fontes da prosperidade eram outras, que o que se via como ameaça, o luxo, era positivo para a sociedade, muito embora fosse de fato um vício, como queriam alguns⁷.

Mandeville tinha como característica provocar as paixões mais inesperadas entre seus leitores. Dessa forma, expressava-se de maneira pouco amistosa ou agradável. Aos acostumados pela polidez, ou pela urbanidade ou, mesmo, pela sensatez acharão no pensamento de Mandeville uma profunda marca de provocação que dificilmente deixariam qualquer um apaziguado ou entorpecido.

A escrita irreverente aguçava o intelecto das pessoas e, dificilmente, alguém não se manifesta com amor ou repulsa aos seus textos. Ao espírito adormecido e ignorante oferecia doses sob medida aos preconceituosos e arrogantes. Para o início do século XVIII, defender a prostituição e atacar a educação popular, pode-se dizer, que Mandeville irritou muitos na sociedade em seu tempo.

ESTRUTURA DE A FÁBULA

A tradução aqui apresentada deve-se ao trabalho extraordinário de compilação das obras completas organizadas F.B. Kaye que trabalhou na preservação do legado mandevilleano. Como bem avalia Jacob Viner que “a partir da publicação, em 1924, da magnífica edição da *Fable of the bees* de F.B. Kaye, ninguém pode tratar seriamente do pensamento de Mandeville, sem apoiar-se firmemente nele”⁸. No mesmo sentido, Dumont afirma:

⁷ BRITO, Ari Ricardo Tank. **As Abelhas egoístas: vício e virtude na obra de Bernard Mandeville**. São Paulo: USP, 2006, p. 27. (Tese de Doutorado em Filosofia).

⁸ VINER, Jacob. **Ensaio selecionados de Jacob Viner**. Trad. José Maria Gouvêa Vieira. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1972, p. 318.

Devemos muito a F.B. Kaye pela sua edição crítica monumental da *Fábula*, e especialmente por sua laboriosa coleção das fontes certas ou possíveis de Mandeville, pelas passagens paralelas dos escritos anteriores de uma parte, e, de outra, por seu catálogo de referências a Mandeville na literatura subsequente: ele contribuiu com profusão para que pudéssemos captar com um golpe de vista o lugar de Mandeville na história das idéias⁹.

Aos 35 anos, no ano de 1705, Bernard de Mandeville iniciou o seu itinerário intelectual ao publicar um poema na forma de sátira contendo seis vinténs em versos intitulado *A colmeia ranzinza ou De canalhas a honestos (The Grumbling Hive or Knaves turn'd honest)*, cuja a publicação passou em silêncio diante à crítica e “o impacto inicial do poema foi quase nulo”¹⁰. Em 1714, ele republica o poema, agora contendo um novo capítulo de comentário chamado *Uma investigação sobre a origem da virtude moral (An Inquiry into the Origin of Moral Virtues)* e também acrescenta outro texto de Observações com extensas glosas explicativas sobre o significado de seus versos. Agora, o poema em versos torna-se um livro sob o título de *A Fábula das abelhas ou Vícios privados, benefícios públicos (The fable of the bees, or private vices, publick benefits)* que, mais uma vez, não lograria a atenção do público. Para alguns comentadores, como Ricardo Ari Brito, Mandeville acrescentava esses textos ao poema inicial, como se fosse necessário, para o bom esclarecimento “que o leitor tivesse uma visão mais ampla do terreno que está pisando, uma espécie de introdução às explicações”¹¹.

A segunda edição do livro publicada em 1723, Mandeville adiciona mais um texto intitulado *Ensaio sobre a caridade e as escolas de caridade (An Essay on Charity and Charity-Schools)* e diferente da edição anterior, tanto o poema como os comentários causaram um grande tormento na sociedade inglesa da época. O *Ensaio* despertou muita indignação entre os críticos que, ironicamente, provocaria com isso outras cinco edições da obra em menos de uma década, um recorde para a época¹². Com o *Ensaio*, Mandeville tornar-se muito famoso e, em pouco tempo, seus escritos começaram a abalar a tradição religiosa. No mesmo ano de 1723, ele recebe a denúncia das entidades religiosas,

⁹ DUMONT, *Homo Aequalis*, p. 107.

¹⁰ FONSECA, Eduardo Giannetti da. **Vícios privados, benefícios públicos?** a ética na Riqueza das Nações. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 134.

¹¹ BRITO, *As Abelhas egoístas*, p. 21.

¹² “No século XVIII, as edições seguintes de *The fable of the bees* apareceriam em 1724, 1725, 1728 e 1729. Nesse último ano, Mandeville lançava também a segunda parte do livro, contendo um prefácio e seis diálogos, a qual receberia duas edições isoladas em 1730 e 1733. Os dois volumes seriam publicados em conjunto nos anos de 1733, 1755, 1772 e 1795, além das traduções para o francês em 1740 e para o alemão em 1761” (KAYE citado por ARTHMAR, *Mandeville e a lei dos mercados*, p. 88).

acusando-o como um anticristão e contra os costumes sociais e, com isso, sendo obrigado a comparecer diante do tribunal de justiça.

Ao final do livro, a tradução brasileira ainda vem acrescentada do texto *Defesa do livro a partir das difamações contidas numa acusação do grande júri de Middlesex e numa carta insultante endereçada a lord C.* que foi apresentada ao Tribunal do Rei (King's Bench) no condado de Middlesex como defesa à acusação imposta como um anticristão. Infelizmente, apesar da importante tradução feita por Bruno Costa Simões, ainda faltam os diálogos de resposta de Mandeville às críticas do filósofo George Berkeley intituladas *Letter to Dion*. Em todo caso, já temos uma tradução completa e acadêmica para futuros estudos da obra do pensador holandês.

AUTORIDADE LEGÍTIMA: DEMASIADOS ABISMOS A SUPERAR POR UM ÚNICO CONCEITO?

Alessandro Ferrara

Universidade de Roma Tor Vergata

Tradução: *Marta Nunes da Costa*

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Resumo: O que é legitimidade política, por oposição a um poder arbitrário? Neste artigo quero revisitar este tópico clássico da filosofia política, a partir da colocação de três questões: o conceito de ‘autoridade legítima’ pode (ou consegue) dar conta simultaneamente de contextos *democráticos* e *não-democráticos*? O que significa para uma autoridade *não-democrática* ser legítima, se tomarmos a legitimidade num sentido *normativo*, e não no sentido realista ou Weberiano de autoridade que se reduz apenas a um rótulo? Por fim, a mesma noção consegue abranger a autoridade legítima *dentro* e *fora* do estado?

Palavras-chave: Autoridade Política; Democracia; Legitimidade; Liberalismo Político; Rawls;

Abstract: What is legitimate authority as opposed to arbitrary power? I want to revisit this classical topic on political philosophy with a multiple agenda in mind: Can the same concept of “legitimate authority” account for *democratic* and *non-democratic* contexts? What does it mean for *non-democratic* authority to be legitimate, if we take legitimacy in a *normative* sense, other than the Weberian and realist sense of authority merely being reputed legitimate? Finally, can the same notion encompass legitimate authority *within* and *beyond* the state?

Keywords: (Political) Authority; Democracy; Legitimacy; Political Liberalism; Rawls;

O que é legitimidade política, por oposição a um poder arbitrário? Neste artigo quero revisitar este tópico clássico da filosofia política, tendo uma agenda múltipla em mente. Se tomarmos o relatório de 2018 da *Freedom House*, entre 195 países independentes e territórios analisados, 88 ou 45% (correspondendo a 39% da população humana de entre 90 países e 46% das figuras de 2013) podem ser designados por democracias. O resto é rotulado de diferentes formas: regimes parcialmente livres (58 ou 30%), regimes não-livres (49 ou 25%) e, de entre os piores, encontramos Síria, Sudão do Sul, Eritreia e Coreia do Norte. As questões que se colocam são as seguintes: o conceito de ‘autoridade legítima’ pode (ou consegue) dar conta simultaneamente de contextos *democráticos* e *não-democráticos*? O que significa para uma autoridade *não-democrática* ser legítima, se tomarmos a legitimidade num sentido *normativo*, e não no

sentido realista ou Weberiano de autoridade que se reduz apenas a um rótulo? Por fim, a mesma noção consegue abranger a autoridade legítima *dentro e fora* do estado?

Começo por oferecer aquilo que considero ser a abordagem normativa mais promissora nos dias de hoje sobre a legitimidade da autoridade: o princípio liberal de legitimidade de Rawls.¹ A abordagem de Rawls pode ser defendida mais do que outras abordagens normativas, contra a acusação de ‘moralismo’ levantada por realistas políticos sofisticados (Williams) e agonistas (Mouffe, Connolly); está mais em sintonia com as nossas intuições filosóficas do que os seus competidores mais próximos (Dworkin, Habermas); é impermeável ao mantra Schmittiano de ‘o político’ porque nunca sucumbe à fascinação Kelsiana-Habermasiana com o procedimentalismo; e além disso pode ser reformulada como um *caso especial* de uma noção normativa de legitimidade mais ampla, capaz de superar a divisão entre autoridade democrática e não-democrática, autoridade nacional e supra-nacional.

1. UMA ABORDAGEM NORMATIVA SOFISTICADA SOBRE LEGITIMIDADE

As abordagens normativas que hoje encontramos evoluíram muito desde as suas versões mais clássicas. Um avanço significativo ocorre quando, no seu paradigma do ‘liberalismo político’, Rawls rompe com o feitiço de dois mitos poderosos. O primeiro mito é o mito da caverna de Platão que, por mais de dois mil anos, colocou a legitimidade sob o manto da verdade localizada fora da política, isto é, fora da caverna. Em *Liberalismo Político* a autonomia da política face à moralidade, muito antes afirmada por Maquiavel, é complementada com uma autonomia não-céptica da política face a essa noção epistocrática de legitimidade. O segundo é o mito Hobbesiano, por assim dizer, que faz a política revolver em torno de uma questão de sobrevivência, de proteção da vida e do medo da violência. Em *Liberalismo Político* encontramos uma reformulação do que Williams chama de ‘primeira questão política’ (‘a garantia da ordem, proteção, segurança, confiança e as condições de cooperação’)² que combina a questão crucial de Hobbes dirigida à autoridade (‘protegeste a minha vida? Asseguraste a ordem?’) com a questão crucial de Locke (‘Salvaguardaste-me da opressão?’). De facto, a questão política

¹ J.Rawls, *Political Liberalism. Expanded Edition* (New York: Columbia University Press, 2005).

² B.Williams, *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*, com introdução de G.Hawthorn (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005), 3.

fundamental de Rawls, que abre *Liberalismo Político*, é: ‘como é possível existir ao longo do tempo uma sociedade *justa e estável* de cidadãos livres e iguais, que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?’.³

Esta reformulação dissolve a prioridade que Hobbes concede à estabilidade sobre a justiça, assim como a prioridade que Locke concede à justiça sobre a estabilidade, ao mesmo tempo que evita a armadilha, denunciada por Williams em *In the Beginning Was the Deed*, de perder a autonomia da política em detrimento da epistocracia ou do moralismo. Além disso, a reformulação de Rawls da primeira questão política responde ao nosso contexto moderno avançado de duas formas. Em primeiro lugar, as credenciais normativas de ‘justiça como equidade’ não dependem mais de um esquema fundacional, de um ‘ser verdadeiro a uma ordem antecedente e dada a nós’, seja este um princípio discursivo ou um princípio transcendental mais tradicional, mas sim repousa no fato de ser uma concepção política de justiça ‘mais razoável para nós’ dada a sua ‘coerência com a nossa compreensão profunda de nós mesmos.’⁴ Em segundo lugar, a autoridade legítima é definida pelo princípio da legitimidade *liberal*: ‘o nosso exercício do poder político é inteiramente apropriado somente quando está de acordo com uma constituição, cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos, enquanto livres e iguais, adotem à luz de princípios e ideais aceitáveis para a razão humana comum’.⁵

Esta definição de autoridade legítima instiga um comentário doutrinal, por assim dizer, e outro contextual. Como comentário doutrinal, a formulação de Rawls fala por aquilo que *não* diz. A frase ‘de acordo com uma constituição’ surge contra formulações alternativas usadas no passado e que ainda podem ser encontradas hoje em diferentes lugares; por exemplo, contra a ideia de que a autoridade política age legitimamente quando age ‘de acordo com a vontade da maioria expressa nas últimas eleições’ ou ‘de acordo com os desejos do público, como verificadas pelas últimas pesquisas’, ou ‘de acordo com a nossa tradição política’, ou ‘de acordo com a Bíblia, o Corão, ou outro texto sagrado’. Além disso, a fórmula de Rawls requer que a constituição seja endossada, pelo menos nos seus elementos essenciais, por *todos* os cidadãos *como livres e iguais*. Por fim, o endossamento dos cidadãos a esses elementos constitucionais essenciais deve derivar

³ J.Rawls, *Political Liberalism*, 4.

⁴ J.Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *The Journal of Philosophy*, 1980, n. 88, 519; *Political Liberalism*, 28.

⁵ Rawls, *Political Liberalism*, 137.

de princípios e ideais aceites pela sua razão humana comum. O consentimento deve ser baseado em considerações de justiça, por oposição a considerações de *prudência*, tais como o medo das consequências de recusar o consentimento. Uma constituição aceite apenas devido à preocupação das consequências políticas de conflito pode, no melhor dos casos, legitimar um *modus vivendi*, talvez uma sociedade estável Hobbesiana, mas não pode legitimar a estrutura de autoridade de uma sociedade ‘estável e justa’.

No que diz respeito ao comentário contextual, a fórmula de Rawls responde a condições históricas adversas da democracia, típicas do século 20: a extensão imensa dos eleitorados, que encoraja a ‘ignorância racional’; a complexidade institucional de sociedades contemporâneas, que afetam de forma negativa a responsabilização da autoridade; o pluralismo crescente dos públicos contemporâneos, a qualidade anónima dos processos de comunicação pelos quais a opinião pública é formada. Baseando-se no ‘dualismo democrático’ de Ackerman, nunca completamente metabolizado pelo paradigma Habermasiano competidor, articulado em *Between Facts and Norms*,⁶ Rawls revisita o critério recebido do ‘consentimento dos governados’. O critério não deve mais ser interpretado como exigindo que os cidadãos esposem *todos* os detalhes da atividade legislativa, executiva e judiciária das instituições democráticas. Devemos contentar-nos hoje com um critério menos exigente que nos exima de resultados singulares de tal atividade a partir de justificação *direta*: haverá sempre grupos de cidadãos para os quais algum veredicto, estatuto ou decreto é considerado injusto e coercitivo. Apesar disso, o consentimento dos governados permanece a pedra de toque para avaliar o exercício legítimo da autoridade democrática quando reformulada corretamente como um juízo que passou no requisito dos ‘elementos constitucionais essenciais’ com os quais todos os atos ordinários do legislativo, judiciário e executivo devem *ser consistentes*. Para recapitular, o princípio de legitimidade de Rawls representa o melhor entendimento da natureza e dos limites da autoridade legítima numa comunidade política liberal-democrática.

Williams, Mouffe e os realistas políticos ou críticos agonistas do ‘moralismo’ falham completamente o seu alvo no que diz respeito a Rawls, porque estes autores dirigem-se a *Uma Teoria da Justiça* e não ao *Liberalismo Político*, e deixam as suas objeções para que estas sejam respondidas por aqueles que acreditam em princípios transcendentais ou em pressupostos idealizados do discurso. No entanto, Williams levanta

⁶ Ver J. Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (1992), tradução de William Rehg, (Cambridge: Polity Press, 1996).

dois desafios relevantes que qualquer concepção normativa de legitimidade deve levar em conta.

Em primeiro lugar, as teorias normativas devem dar conta de como elas também podem convencer os públicos não liberais presentes em sociedades complexas. Em segundo lugar, as teorias normativas devem incorporar abordagens de legitimidade diferenciadas para estruturas de autoridade modernas e não-modernas, democráticas e não-democráticas. Apenas repousando numa filosofia da história dúbia poderíamos imaginar que as populações humanas viveram à mercê do poder arbitrário durante milênios até que o liberalismo aparecesse em cena. As teorias normativas devem por isso dar conta do que torna a autoridade normativamente legítima em comunidades políticas não-liberais.

2. JUSTIFICAÇÃO POLÍTICA PARA *TODOS* OS CIDADÃOS

Como resposta ao primeiro desafio, sugiro expandir o paradigma de Rawls em quatro junções específicas. O meu primeiro ponto é que restringir a justificação política apenas a cidadãos razoáveis prepara um caminho para uma ‘opressão liberal’.⁷ É preciso abraçar o desafio de tornar os cidadãos parcialmente razoáveis em completamente razoáveis, e para este fim talvez queiramos complementar a razão pública com *argumentos conjecturais* (confinados por Rawls a um papel periférico) que oferecem a cidadãos que esposam concepções parcialmente razoáveis *razões internas* para aceitar os limites do juízo e os elementos constitucionais essenciais.⁸

Em segundo lugar, na medida em que não temos garantia que os argumentos conjecturais, devido à sua natureza hermenêutica, consigam alcançar os resultados desejados, precisamos de um plano B para aqueles casos em que nem *todos* os cidadãos esposam os elementos constitucionais essenciais ‘à luz de princípios e ideias’. Aplicando ao nível doméstico uma percepção de *A Lei dos Povos* – o mundo como entidade política multivariada baseada numa mistura de considerações de princípio e de prudência – quando os argumentos conjecturais falham, podemos ainda apoiar-nos na ideia de uma *comunidade política multivariada*, onde alguns cidadãos abraçam *todos* os elementos

⁷ Para uma posição que corre este risco ver o exemplo de J.Quong, *Liberalism Without Perfection* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 5.

⁸ Para uma versão estendida deste argumento ver A.Ferrara, *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism* (New York: Cambridge University Press, 2014), 67-87.

constitucionais essenciais à luz de princípios enraizados nas suas concepções morais compreensivas (como na versão *standard*), enquanto que outros abraçam *alguns* aspectos constitucionais essenciais à luz dos seus princípios e *outros*, à luz da prudência; e um terceiro grupo de cidadãos que abraçam *todos* os aspectos constitucionais essenciais à luz da prudência. A legitimização da autoridade segue então um padrão diferenciado, mas ainda permanece fiel ao mandato de proteger *todos* os cidadãos da opressão, definido como tendo que obedecer normas que repousam em princípios que não se pode ou consegue adoptar.⁹

Em terceiro lugar, o liberalismo político pode beneficiar-se ao desenvolver uma noção do *ethos* democrático. O competidor mais insidioso da democracia no mundo de hoje não é a ditadura secular ou a regra teocrática autoritária, mas a ‘oligarquia eletiva’, um tipo de regime que pode camuflar-se sob o disfarce das eleições assim como sob um pluralismo superficial e sob a liberdade de imprensa. A melhor forma para identificar estas duas formas de regra política é referindo-se não ao procedimento e regras, mas sim ao *ethos* público que subjaz à operação das instituições. Desde o tempo de Montesquieu e Rousseau que o *ethos* democrático tem sido objeto de investigação e esses dois séculos de discussão deixaram sedimentos: uma lista de virtudes democráticas que integram o *ethos* democrático, incluindo a) uma orientação face ao bem comum, b) uma paixão pela igualdade, c) uma paixão pela individualidade; e d) as virtudes da tolerância, da razoabilidade e da civilizada tal como enfatizadas por Rawls. Esta lista deve ser atualizada com urgência diante das novas condições não auspiciosas que a democracia confronta num mundo global onde os mercados financeiros desencarnados exercem um tipo de ‘poder absoluto’ renovado e onde o hiperpluralismo doméstico trouxe partes significativas da cidadania a relacionar-se prudencialmente com alguns elementos constitucionais essenciais (por exemplo, igualdade de género, liberdade de consciência, a banicção consequente da apostasia, etc). A virtude da ‘abertura’ – entendida como qualidade de uma cultura pública orientada para aceitar soluções não convencionais e motivada por uma atitude de receptividade à novidade, de exploração de novas possibilidades para a forma de vida ou configuração social¹⁰ – parece ser uma candidata

⁹ Para mais detalhes ver Ferrara, *The Democratic Horizon*, 88-108. Para uma discussão sobre este ponto ver S.Benhabib, “The multivariate polity or democratic fragmentation: On Alessandro Ferrara’s *The Democratic Horizon: Hyperpluralism and the renewal of political liberalism*”, in *Philosophy and Social Criticism*, 2016, Vol. 42 (7), pp. 649–656. Para uma resposta ver A.Ferrara, “Political liberalism revisited: A paradigm for liberal democracy in the 21st century”, *ibidem*, 688-693.

¹⁰ Para uma discussão mais detalhada sobre a abertura e o *ethos* democrático ver *ibidem*, 44-66

ideal para enriquecer a nossa noção de *ethos* democrático. A abertura consegue dirigir-se a preocupações para as quais outros autores em anos recentes sugeriram outras virtudes democráticas, tais como *ágape*, *hospitalidade* e *generosidade presuntiva*.¹¹

Por fim, um dos problemas em compreender a legitimidade democrática como estando relacionada não só aos procedimentos mas também ao *ethos* dos cidadãos é que o *ethos* democrático tem sido reconstruído em torno de linhas Ocidentais. Assim, uma quarta sugestão para expandir o horizonte do liberalismo político, inspirado pelos estudos sobre a Idade Axial e sobre ‘múltiplas modernidades’, leva-nos a investigar se as culturas democráticas ancoradas em contextos civilizacionais diferentes podem gerar *múltiplas versões* da ‘sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais’ que está no centro do liberalismo político. De facto, uma versão expandida do liberalismo político pode querer manter a ‘democratização’ e ‘ocidentalização’ de sociedades decentes como separadas, já que o programa de pesquisa das ‘múltiplas modernidades’ nos ensinou a separar a ‘modernização’ e ‘ocidentalização’ das sociedades tradicionais (confundidas pelas teorias ideológicas da modernização dos anos 1960).

Este caminho expande o programa Rawlsiano, em que este deixa de ser a narrativa da transição para a democracia-liberal de algumas comunidades políticas protestantes onde o eco das guerras religiosas do século 17 na Europa ainda ecoa, e passa a constituir o horizonte a partir do qual a transição de *qualquer* sociedade para a democracia se torna inteligível.

Em *The Democratic Horizon* eu distingi quatro tipos-ideal de *ethos* democrático, colocando entre parêntesis os pontos de convergência entre as religiões históricas principais – prioridade do bem comum, aceitação do pluralismo, desejo de deliberação colegial, igualdade entre cidadãos, o valor da individualidade¹² – e foquei-me, em vez disso, em dois pontos de dissonância: a) a prioridade de direitos sobre deveres e b) o papel do conflito político numa comunidade política democrática.

¹¹ Taylor sugeriu *agape* como *ethos* que jira em torno da intuição teista de uma ‘afirmação divina do humano, mais total do que os humanos conseguem atingir.’ Ver Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), 521. Tal como no caso do *agape* de Taylor, também o ‘absoluto’ de Derrida ou ‘*hospitalidade* incondicional’ é predicada contra a ideia de uma ética filosófica baseada num princípio ou lei e na capacidade do sujeito aplicá-la. Ver J. Derrida, *Of Hospitality. Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to Respond*, (Stanford: Stanford University Press, 2000), 83. *Generosidade presuntiva*, enraizada numa figura ontological-fraca do conhecimento da mortalidade é entendida por S.K. White como uma virtude de âmbito limitado e tempo reduzido. Ver S.K. White, *The Ethos of a Late-Modern Citizen* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), 107.

¹² Ver Ferrara, *The Democratic Horizon*, 127-133.

A ideia da prioridade de *direitos subjetivos*, *qua* prerrogativas do indivíduo singular contra a autoridade e potencialmente contra toda a comunidade política, sobre os deveres, vai contra as abordagens religiosas acerca da vida em comunidade. Isto é verdade sobre a percepção muçulmana do ‘discurso dos direitos’ do Ocidente, mas aplica-se também a muitas outras culturas religiosas.¹³ Os direitos são invocados como conceitos restaurativos após um dano ter sido infligido ou um mal perpetrado. O que permanece difícil para metabolizar é a ideia de direitos como prerrogativa incondicional de indivíduos antes de estes se tornarem vítimas que merecem compensação. O ponto é que tais perspectivas também estão bem representadas na cultura ocidental. No desabrochar da Revolução Francesa, Burke e De Maistre reagiram com repulsa contra a ‘abstração’ dos direitos do homem e contra a prioridade dos direitos sobre o dever. Hegel também defendeu que a vida ética moderna é atravessada por uma tensão trágica entre a moralidade ‘abstrata’ do sujeito Kantiano e os valores robustos encarnados no ‘Sittlichkeit’, isto é, nas práticas que contribuem para a coesão da fábrica social e que representam uma normatividade concreta, situada, racional, muito específica. Este ênfase nos deveres sobre os direitos pode ser encontrado na filosofia ocidental contemporânea: alguns exemplos são a) a articulação feita por Taylor da noção de ‘dever para a sociedade’,¹⁴ noção esta completamente esquecida pelo ‘discurso dos direitos’ liberal, b) a preocupação de Böckenförde com a relação aparentemente parasítica entre as instituições liberais e as culturas éticas pré-liberais, e c) a oposição feminista de uma ética do *cuidado* versus uma ética centrada nos direitos.¹⁵ No entanto, a evidência mais decisiva contra a compreensão da prioridade dos direitos sobre os deveres enquanto indicativa de uma linha divisória entre o Ocidente e o resto do mundo vem da filosofia moral anglo-americana – do utilitarismo. As formulações de Bentham e de Mill¹⁶ não deixam espaço de dúvida acerca dos direitos não possuírem qualquer normatividade, independentemente da sua ‘utilidade social’. Inclusive a distinção do século 20 entre utilitarismo do ‘ato’ vs utilitarismo da ‘regra’, e utilitarismo de ‘preferência’ não modificou este cenário. Apesar de todo o esforço filosófico colocado para demonstrar que o utilitarismo pode acomodar

¹³ Ver A.Seligman, *Modernity's Wager*, (Princeton: Princeton University Press, 2000), 130.

¹⁴ Ver Ch.Taylor “Atomism”, in *Philosophy and the Human Sciences*, Vol I of *Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 197-98.

¹⁵ Ver E.-W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1991), 112. Ver Carol Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).

¹⁶ Ver J.Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), in J.Bentham and J.S. Mill, *The Utilitarians* (Garden City, NY: Doubleday & Co., 1961), 396-398. Ver também J. Stuart Mill, *Utilitarianism*, in *ibid.*, 399-472.

direitos, a suposição crucial é que os direitos são planetas que só podem refletir a luz vinda da estrela da utilidade social.

O outro ponto de fricção diz respeito ao papel da contestação no âmbito da vida democrática. As democracias centradas em direitos expandem e institucionalizam uma visão que podemos retrair às reflexões de Maquiavel acerca do papel positivo do conflito entre a nobreza e o povo na república Romana.¹⁷ Um confronto de interesses e valores na arena pública é sinal de uma vida democrática saudável e conduz a uma melhor articulação entre diferentes pontos de vista, melhor escolhas públicas e a uma seleção de uma liderança mais eficaz.¹⁸ Quando funcionando no âmbito de uma cultura política centrada nos deveres, a democracia deve confrontar o desafio de um *ethos* muito mais desconfiado da ‘desarmonia’ implícita no conflito, muito mais desconfiado do potencial divisório desencadeado por uma pluralidade de organizações, partidos, associações, jornais, media. As culturas políticas fomentadas dentro de contextos Católicos, Muçulmanos, Confucianos, Budistas, Hindus, assim como seus sucessores seculares, mesmo quando eles valorizam o pluralismo, a regra da maioria, a separação dos poderes, apesar disso elas fazem-no com uma aversão ao conflito e à contestação, à votação e à formação de coalizões. O medo das divisões e do conflito muitas vezes paralisa as instituições democráticas implementadas nestas culturas. Assim, podemos ter culturas democráticas consociativistas e culturas democráticas que se inclinam para o agonismo.¹⁹

Podemos assim visionar quatro tipos de *ethos* democráticos. Primeiro, tomadas como canônicas pelas teorias redutivas de democratização, combina um entendimento do processo democrático como agonista e centrado em direitos e é ressonante com a versão Protestante, especialmente a versão Puritana do Cristianismo. Porém, o agonismo e a valorização da contestação poderiam ser combinados com uma cultura política centrada nos deveres, que enfatizaria a mediação social e política do conflito sobre a litigação legitimada suposta no ‘discurso dos direitos’. Esta combinação pode ser observada em todas as formas de republicanismo forte, esposada por Maquiavel e Arendt, tais como Atenas, a República Romana, a Veneza de Harrington e a Florença de Maquiavel antes

¹⁷ Machiavelli, *Discourses on Livy*, Book 1, Ch. 2.

¹⁸ A ideia de uma confrontação agonística implícita nas visões democráticas contemporâneas incorporam a visão de Simmel do conflito não como oposto da coesão social mas como *uma das formas de coesão social*. Ver G.Simmel, “Conflict” (1908), in *Conflict and the Web of Group Affiliations*, transl. by R.Bendix (Glencoe: Free Press, 1964), 13-20.

¹⁹ Consociativismo é usualmente identificado pela simultaneidade de características tais como a presença de uma ‘Grande coalizão’ governando o país, da prática de reconhecer o poder de veto entre os maiores partidos, forte proporcionalidade em nomear pessoas que pertencem a partidos e facções para cargos e posições de destaque, presença de instituições de governo localmente autônomas.

de 1512, a República Puritana de Cromwell, e em tempos modernos pode ser encontrada nos contextos históricos transientes tais como a Comuna de Paris, o levante de Kronstadt, a República Espanhola no tempo da guerra civil de 1936-39.

Do lado do espectro consociativista, culturas democráticas ‘consensualistas puras’ combinam a aversão ao conflito e a propensão para a centralidade dos deveres sobre os direitos (como o caso do entendimento dos direitos retributivos e restaurativos Islâmicos) com a ênfase Confuciana na harmonia e com o Budismo: podemos ter como exemplos a forma de democracia da Malásia, e a cultura Budista-Taoista de Taiwan. Esta pode também ser uma avenida possível para uma futura democracia chinesa Confuciana. Por outro lado, existem regimes democráticos, especialmente na Europa continental, que formalmente adoptam e valorizam a prioridade dos direitos, mas fazem-no com uma vertente consociativista e com uma forte aversão à contestação democrática: temos como exemplos a comunidade política Cristã-Democrática anteriormente dominante em Itália; as comunidades políticas com confissões de fé plurais tais como Bélgica e a Suíça e a prática da ‘concertação’ na Alemanha, que também pertence a esta área.²⁰

3. COMO É POSSÍVEL UMA AUTORIDADE LEGÍTIMA NÃO-DEMOCRÁTICA?

O segundo desafio de Williams consiste na autoridade *legítima mas não-democrática*. Será que os cidadãos dos estados que não constam entre as 88 democracias credenciadas pela *Freedom House* estão sujeitos a poder arbitrário? Como distinguir aqueles que estão de facto sujeitos a tal poder daqueles que são governados por autoridades *legítimas, porém não-democráticas*? Podemos estabelecer uma distinção sem sucumbir à conversão realista de legitimidade e crença em legitimidade?

Uma forma de abordar este problema reside na noção Rawlsiana de ‘sociedades decentes’.²¹ Seria inconsistente presumir que as autoridades que governam sociedades decentes têm o direito de fazer dos seus países co-signatários dos 8 princípios da Sociedade dos Povos e, ao mesmo tempo, estar além dos limites da legitimidade. Esta estratégia, porém, deixa indeterminado o critério *interno* pelo qual uma sociedade não-

²⁰ Outros exemplos interessantes são os casos semi-consociativistas tal como Canadá e Israel. Ver A. Lijphart, *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration* (New Haven: Yale University Press, 1977), 119-33.

²¹ Ver J. Rawls, “The Law of Peoples”, in *The Law of Peoples, with “The Idea of Public Reason Revisited”*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 60-62.

democrática pode avaliar a legitimidade da autoridade. De forma a especificar este critério precisamos repensar o conceito de legitimidade de Rawls como um *princípio especial* de legitimidade, aplicável apenas a sociedades liberais contemporâneas. Para todas as outras sociedades, sugiro corrigi-la em três junções.

Primeiro, a noção central de uma constituição pode ser entendida como referindo-se a um complexo institucional central (a ‘politeia’ de Platão e Aristóteles) e aos seus princípios subjacentes, de costume e codificados.

Segundo, o requisito de que é ‘razoavelmente esperado’ que ‘todos’ os cidadãos enquanto ‘livres e iguais’ adotem os aspectos essenciais da *politeia* deve ser modificado quando considerando comunidades políticas não liberais. A legitimidade da autoridade não precisa ser um único conceito, mas pode admitir graus. Cidadãos de uma comunidade política não-democrática podem aceitar vários tipos de desigualdade conectados com fé religiosa, gênero, raça, etnia, orientação sexual, de razões de princípio enraizadas nas suas concepções compreensivas. Este predicamento torna as autoridades que operam no âmbito desta constituição *não-democráticas*, porém, não as torna *ilegítimas*. Sobre que base? Na base do seu poder em exercício de acordo com princípios encarnados na constituição e refletindo uma concepção de justiça ‘não-igualitária’ ‘mais razoável’ não *para nós*, mas para todos aqueles incluídos (enquanto governantes ou governados) no âmbito do sistema de autoridade. Esta visão de autoridade não-democrática legítima incorpora um entendimento situado, não-perfeccionista de normatividade: nós, liberais-democratas, não partilhamos a ideia de justiça, largamente compreensiva e não política, que subjaz às instituições deles, mas reconhecemos, baseado nas suas perspectivas, que é *pro tempore* ‘a mais razoável *para eles*’ e não apenas ‘o que eles acreditam ser razoável’ e que as estruturas de autoridade que a elas respondem são localmente legítimas mas não são justas num sentido *de facto*. Podemos com liberdade dar voz ao nosso dissenso, apontar para a discrepância de tais concepções com os direitos incluídos na Declaração Universal assinada por muitas comunidades políticas não-democráticas; podemos ativamente suportar setores de cidadania que advoguem pela democracia, mas não podemos olhar para a sua estrutura de autoridade como se se tratasse de um bando de usurpadores exercendo um poder arbitrário. Estas considerações aplicam-se igualmente aos povos que estão sob um ‘absolutismo benevolente’.

Terceiro, a base para adoptar os elementos essenciais da constituição-enquanto-*politeia* de uma nação pode ser expandida, partindo de ‘motivações baseadas em princípios apenas’ para uma mistura de motivações baseadas em princípios e em

considerações de prudência. Esta modificação do princípio Rawlsiano permite um leque de *graus de legitimidade* atribuível a uma autoridade existente, sem com isso cair na visão realista (a visão da justiça reconstruída que deve ser ‘a mais razoável para eles’ e não apenas que se acredite que é razoável) ou num normativismo ‘liberal-cêntrico’. O caso limite dos aspectos constitucionais inteiramente esposados por todos apenas em bases prudenciais marca o caso hipotético extremo em que a autoridade se confunde com o poder arbitrário e não é inteiramente legítima.

4. **Autoridade além do Estado**

Por último, precisamos abordar a questão da legitimidade da autoridade além das fronteiras dos Estados, nomeadamente a autoridade supranacional de âmbito regional (a Comissão Europeia, Conselho ou Parlamento) ou de âmbito global (Conselho de Segurança das Nações Unidas, WTO, ou ICC). Enquanto que a autoridade dentro do Estado deriva do *governo*, a autoridade além do Estado até agora tem sido derivada da *governança*. Na medida em que a governança tem sido definida notoriamente em uma dúzia de maneiras diferentes, às vezes conflituosas entre si, na medida em que parece faltar uma contraparte negativa, porque é usada de forma indistinta nos fóruns públicos e em relação à gestão de empresas privadas, autores influentes derivaram a conclusão errada de que este é um significador vazio, bom para todas as ocasiões.²² O fato de ser conceptualmente vago reflete a habilidade de definir o sujeito e pouco mais do que isso, e a degeneração tecnocrática da maioria dos processos de governança atual de forma alguma eximem os teóricos democráticos da tarefa de confrontar o desafio e compreender a natureza de uma governança democrática, por oposição a uma governança neoliberal tecnocrática. No caso da governança, as ações dos participantes são coordenadas não tanto em função de sanções diretas, apoiadas eventualmente por um uso de força legítimo, como é o caso do governo clássico, mas em função de um tipo de monopólio mais *soft*, que relaciona as sanções à *atribuição ou retirada de legitimidade*. No contexto da governança, apenas a agência coordenadora pode legitimar as ações dos participantes coordenados. Mas de onde pode a agência coordenadora derivar a sua própria legitimidade? Aqui o princípio de legitimidade Rawlsiano modificado encontra três dificuldades.

Primeiro, a expressão ‘todos os cidadãos’ é inaplicável. Não há ‘cidadãos do mundo’, exceto num sentido metafórico e moral, mas não político ou legal. Segundo,

²² Ver C.Offe, “An 'Empty Signifier'?”, *Constellations*, 2009, XVI, 4, 550-62.

partindo do princípio de que a conta de 88 regimes democráticos no mundo, feita pela *Freedom House*, a ideia de que ‘todos os cidadãos’ *qua* indivíduos podem de alguma forma intervir e determinar se o exercício do poder é legítimo, não consegue ressoar (erradamente, mas é apenas a nossa opinião liberal-democrata) com todas as comunidades políticas restantes, independentemente do facto de que muitas delas pensaram ser conveniente politicamente assinar a Declaração Universal dos Direitos Humanos e os Acordos. Impor uma putativa visão correta sobre outros dentro de um esquema de governança não da sua escolha é o epitome da opressão, não da democracia; por esta razão, não podemos olhar para a legitimidade de autoridades transnacionais em termos que comportam apenas uma subsecção do eleitorado (constituente) relevante. Terceiro, é pouco claro o que poderia substituir ‘a constituição’ e o que deveria ser ‘a constituição’ (respondendo a que reivindicações) a nível transnacional.

No que se refere à primeira dificuldade, embora certos contextos transnacionais tais como a União Europeia permitam a cidadania além das fronteiras dos Estados, a nível global de governança as instituições estendem a sua jurisdição sobre unidades agregadas, estados, e apenas através da sua autoridade interveniente afetam indivíduos – com a exceção das medidas contestadas do Conselho de Segurança das Nações Unidas de congelar bens contra suspeitos singulares. Embora os liberais-democratas se conectassem com a aceitabilidade da ação legislativa, reguladora e administrativa no que diz respeito aos elementos essenciais de uma ‘constituição’ adoptada por *cidadãos individuais livres e iguais* por razões derivadas de princípios, o resto de um eleitorado (constituente) de um putativo mundo unificado iria compreender a legitimidade das autoridades mundiais com base em *outros* critérios – congruência com alguma tradição, com a vontade momentânea da maioria, com algum texto sagrado, ou com a vontade de um líder reverenciado. ‘Legítimo para alguns, arbitrário para outros’ seria constantemente o destino das autoridades globais. Logo, se desejamos permanecer dentro dos limites de um liberalismo ‘político’ e não ‘compreensivo’, devemos olhar para a legitimidade das autoridades globais não como repousando no consentimento de uma constituinte unificada, mas antes na convergência de constituintes autónomas, algumas das quais internamente democráticas e outras *não democráticas*, embora ‘decentes’, para usar o termo de Rawls.²³ Todas as outras formas de ordem transnacional são opressivas – seja pelas seções democráticas ou não-democráticas da população mundial.

²³ Ver J.Rawls, *The Law of Peoples*, cit., 32-38. Para uma extensão da posição original aos povos decentes ver *ibidem*, 68-70.

Por último, o que é este equivalente global da ‘constituição’, esta conformidade com os elementos essenciais que fornecem a pedra angular para a legitimidade a nível doméstico? O termo ‘constituição’ pode ser interpretado de forma flexível, e ser associado a um tipo de ‘*acquis* global’: A Carta das nações Unidas, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, os Acordos, a lei internacional, certos princípios legais gerais. No entanto, surge um outro problema. Para o liberalismo político a constituição funciona como referência para a legitimidade de todos os atos ordinários de legislação, administração e adjudicação porque é adoptada por *razões de princípio*, enquanto instanciação de uma visão política da justiça considerada ‘a mais razoável’ para o corpo político de cidadãos livres e iguais. Ora, a justiça como equidade *não pode realizar esta função numa escala global*. Ela pressupõe a referência de cidadãos livres e iguais (controverso para povos decentes) e, além disso, o segundo princípio é controverso a nível global. Será que falta ao ‘*acquis* constitucional-mundial’ uma âncora normativa mais profunda? Ficará ela reduzida ao fato de ser o produto de uma vontade política factual de estados signatários? Como poderiam estes ‘elementos essenciais’ deste *acquis* constitucional ser adoptados por ‘razões de princípio’ que tornariam o regime resultante diferente de um *modus vivendi*?

Lembremo-nos que em *Liberalismo Político* as credenciais normativas da justiça como equidade repousam no fato desta ser a concepção de justiça ‘mais razoável *para nós*’.²⁴ Assim, o exercício de um poder coercitivo é legítimo se estiver em harmonia com a constituição dos elementos essenciais que são adoptados à luz de refletirem uma concepção ‘política’ de justiça ‘mais razoável’ para os cidadãos. Analogamente, autoridades legítimas mas não democráticas são entendidas como exercendo poder de acordo com uma (não necessariamente escrita) constituição, cujos elementos essenciais são adoptados pelos cidadãos à luz de princípios implícitos na concepção de justiça mais razoável *para eles*. O *acquis* constitucional-mundial deverá por isso ser compreendido como respondendo a uma concepção normativa ‘mais razoável’ não para um único demos nacional, mas ‘para a humanidade como um todo’. A ideia de humanidade aqui invocada é uma noção ‘política’ de humanidade, diferente das visões compreensivas de humanidade, religiosas ou seculares, que no passado exigiram lealdade: deve ser *compatível com a diversidade de culturas presentes no planeta*. As comunidades políticas que consentem a uma governança transnacional – de forma a preservar a paz, proteger

²⁴ Rawls, *Political Liberalism*, cit., 28.

direitos humanos, superar arranjos distributivos injustos, preservar a viabilidade do planeta para a vida humana – fazem-no não só para benefício próprio (e neste caso estaríamos a considerar apenas um *modus vivendi* global) mas sobretudo com vista à criação de um mundo potencialmente *melhor para cada ser humano*. Assim o consenso empírico da ‘Sociedade dos Povos’ de Rawls ainda deve ser correspondido contra a noção normativamente mais exigente de um *florescimento da humanidade*, entendido como conjunto de todos os seres humanos que viveram, vivem e viverão na terra.

CONCLUSÃO

Para concluir, o princípio de legitimidade liberal de Rawls estabelece os limites próprios da autoridade *democrática*: autoridades operando além das marcas dos elementos constitucionais essenciais perdem a sua legitimidade, apesar do consenso plebiscitário que possa dar o aval temporário à sua ação.

O desafio de distinguir poder arbitrário e autoridade legítima *não-democrática* pode ser tratado tornando o princípio de legitimidade Rawlsiano *um caso especial*. A autoridade política *não-democrática* é legítima quando opera de acordo com os princípios que moldam as instituições centrais da comunidade política e quando derivam da concepção de justiça mais razoável para todos os participantes no mesmo sistema de autoridade. O *alinhamento com tal horizonte normativo* distingue a autoridade legítima e o poder arbitrário em contextos históricos ou geopolíticos distintos dos nossos. O mesmo ensinamento se aplica à governança transnacional.

O liberalismo político assim revisitado pode efetivamente contra-atacar as concepções ‘político-realistas’. Ao pressupor uma prioridade Hobbesiana de estabilidade, os realistas políticos colocam o alinhamento da conduta das autoridades no mesmo plano das visões morais dos poderosos, dos setores mais influentes ou majoritários da população. Em vez disso, o liberalismo político oferece uma noção de legitimidade embasada no alinhamento da conduta da autoridade com as visões, não só dos mais poderosos, dos setores mais influentes ou mais numerosos mas *de cada um e de todos os membros da sociedade*. O atrativo exercido pela democracia-liberal sobre os que não vivem sob uma autoridade democrática reside, não na identificação de princípios transcendentais, mas sim na capacidade de fornecer um ângulo crítico *não-etnocêntrico* assim como na sua maior inclusão.

Por fim, deixem-me retornar à questão do título: demasiados abismos a superar por um único conceito? Baseado nas considerações acima descritas, a minha resposta é: talvez não.

REFERÊNCIAS

Benhabib S., “The multivariate polity or democratic fragmentation: On Alessandro Ferrara’s *The Democratic Horizon: Hyperpluralism and the renewal of political liberalism*”, in *Philosophy and Social Criticism*, 2016, Vol. 42 (7), 649–656

Bentham J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), in J. Bentham and J.S. Mill, *The Utilitarians* (Garden City, NY: Doubleday & Co., 1961), 5-398.

Böckenförde E.-W., *Recht, Staat, Freiheit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1991).

Derrida J., *Of Hospitality. Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to Respond*, (Stanford: Stanford University Press, 2000).

Ferrara A., *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism* (New York: Cambridge University Press, 2014).

Ferrara A., “Political liberalism revisited: A paradigm for liberal democracy in the 21st century”, *ibidem*, 688-693.

Gilligan C., *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).

Habermas J., *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (1992), transl. by William Rehg, (Cambridge: Polity Press, 1996).

Lijphart A., *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration* (New Haven: Yale University Press, 1977).

Offe C., “An 'Empty Signifier'?”, *Constellations*, 2009, XVI, 4, 550-62

Quong J., *Liberalism Without Perfection* (Oxford: Oxford University Press, 2011),

Rawls J., “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *The Journal of Philosophy*, 1980, n. 88, 512-572.

Rawls J., *Political Liberalism. Expanded Edition* (New York: Columbia University Press, 2005).

Rawls J., “The Law of Peoples”, in *The Law of Peoples, with “The Idea of Public Reason Revisited”*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

.Seligman, *Modernity's Wager*, (Princeton: Princeton University Press, 2000),

Simmel G., “Conflict” (1908), in *Conflict and the Web of Group Affiliations*, transl. by R. Bendix (Glencoe: Free Press, 1964), 13-20.

Stuart Mill J., *Utilitarianism*, in in J. Bentham and J.S. Mill, *The Utilitarians* (Garden City, NY: Doubleday & Co., 1961), 399-472.

Taylor Ch., “Atomism”, in *Philosophy and the Human Sciences*, Vol I of *Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 187-210.

Taylor Ch., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

White S.K., *The Ethos of a Late-Modern Citizen* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).

Williams B., *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*, selected, edited and with an introduction by G.Hawthorn (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005),