

RICARDO PRESTES PAZELLO

**A LIBERTAÇÃO DOS TRANSMODERNOS:
ensaio de factibilidade crítica para uma teoria da democracia participativa**

Monografia apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Direito, Curso de Direito, do Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig

CURITIBA

2007

TERMO DE APROVAÇÃO

RICARDO PRESTES PAZELLO

**A LIBERTAÇÃO DOS TRANSMODERNOS:
ensaio de factibilidade crítica para uma teoria da democracia
participativa**

Monografia aprovada como requisito parcial para obtenção de Graduação no Curso de Direito, da Faculdade de Direito, Setor de Ciências jurídicas da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:

CELSO LUIZ LUDWIG
Orientador

EDUARDO HARDER
Primeiro Membro

DEAN FÁBIO BUENO DE ALMEIDA
Segundo Membro

Ofereço este trabalho, resultado de um árduo lustró, às pessoas que o tornaram possível pelo nada simples fato de existirem, minha mãe, *Celia Prestes dos Santos*, e minha avó, dona *Emília Pizibsczski dos Santos*, mulheres latino-americanas, como sinal de amor e gratidão.

*Meu sangue, América,
mostra no rosto de teu pranto
as horas em relógio preciso.*

*Meu coração
são palavras escritas
nas paredes de Santiago.*

*Nos becos de Buenos Aires
minha voz se alastra aflita
cuspindo fumaça às seis horas da tarde.*

*De Assunção caminhei
até o limite de três países
me esquivando do fogo.*

*Sou estivador no cais
de Porto Rico.
Carrego nos ombros
um peso latino.*

*Em Córdoba e Rosário
morri ainda hoje,
continuo vivo em Quito
e nas mãos sujas de Osasco.*

*Em Bolívia,
nos campos petrificados,
em qualquer mina do país,
crucifiquei La Paz
com minha vida de estanho.*

*América,
séculos sufocam meu pulmão de ódio
– extensão andina –
acredito na vida
mais ampla que o Pacífico.*

*(Hamilton Faria, **Relógio de América**)*

Sumário

	Conclusões iniciais: agradecimentos	05
1.	Excurso sobre o método	12
1.1.	Analética in-ocidental.....	16
1.2.	Transmodernidade e tribedade.....	35
1.3.	Agirança democrática.....	57
2.	Desvendando a burocracia	70
2.1.	Legitimidade da dominação?.....	73
2.2.	Uma democracia burocratizada.....	78
2.3.	Economia, sociedade e burocracia.....	86
2.4.	O <i>estado</i> de coisas ou do dia em que a burocracia se conluiou com o direito.....	101
3.	Revelando a democracia	108
3.1.	Como fosse um poema-práxis: a democracia material.....	113
3.2.	Teatro dos condores: a democracia deliberativa.....	125
3.3.	A legitimação parnasiana: ou todos são iguais perante o procedimento.....	136
4.	Exterioridade democrática: a libertação dos transmodernos	147
4.1.	Do mito edênico ao mal-entendido democrático: um pouquinho de Brasil, iaiá.....	153
4.2.	Da democracia às democracias: da liberdade da totalidade à libertação da exterioridade.....	162
4.3.	Factibilidade ético-crítica: práxis jurídica <i>com</i> movimentos populares.....	175
5.	Bibliofilia	189

Conclusões iniciais: agradecimentos

Este trabalho não possuirá conclusão. Assim iniciamo-lo para não gerar falsas expectativas. Este trabalho é uma conclusão, conclusão de curso, fechamento de uma caminhada, avaliação da abertura de tantos e quantos horizontes. É um acerto de contas do autor com seu próprio autor. É, enfim, fruto de toda sua vida acadêmica e mais além.

O texto final se mostra, portanto, tributário de tantas e tantas reflexões pelas quais teve oportunidade de passar seu ator.

Estranhamente este trabalho se inicia referindo-se a si mesmo como um “trabalho”. Estranhamente porque quem o ler verá que se assume um tom pessoalizado, primeira pessoa do plural, coerente com a inexistência de neutralidades e com a busca por um senso coletivizado de seu resultado. Entretanto, estas palavras iniciais – que desde já se destinam a ser as palavras finais, pois que sua inconclusividade não permitirá que haja conclusões finais – tomam corpo como uma admiração, vale dizer, uma tentativa, certamente frustrada, de distanciamento do objeto que é o trabalho finalizado.

Já é possível se perceber quem influencia este trabalho. A idéia de admiração está contida na obra de *Paulo Freire*, marco teórico assumido e sobejamente citado no corpo do texto, sendo por isso dispensável comprovar agora esta sua percepção.

Além de *Paulo Freire*, outro importante nome é basilar para o trabalho ora apresentado. *Enrique Dussel* e sua opção ética (mais que redundância, ênfase) pelo oprimido, pelos trabalhadores, pelos pobres, pela América Latina.

Ressente-se este intróito de aprofundar o que significaram e ainda significam estas obras, vez que estarão presentes no desenvolvimento da monografia, bem assim as obras dos outros autores que se aproximam de seus passos.

Mais importante que isso, porém, é identificar os porquês de seu aparecimento na pena (digitalizada) de um estudante de direito.

Nem um pouco incomum é o ensino jurídico tornar pré-jurídicas noções eminentemente jurídicas em prol de uma tecnização apócrifa do direito. Difundem-nos muitos juristas, em suas mais variegadas posições no campo jurídico, a necessidade da técnica, muita vez com boas intenções. Mas fazem-no comumente em detrimento da reflexão que o direito implica sobre si mesmo. Afinal, para que perder tempo com bobajadas?

O autor deste trabalho teve uma trajetória peculiar, muito mais por se sentir assim do que por se diferenciar realmente das demais. No entanto, não se assemelha a sua com a da maioria, ainda que a minoria subjacente a este entendimento só agora venha se alargando.

Quando menino, freqüentara os bancos escolares públicos. E isto só tem relevância pelo fato de que tais tempos inscreveram nele marcas muito profundas quando em contato com a universidade pública e seu mundo. Agora, como membro desse elitizado escol (mais uma vez, ênfase na redundância), pôde se debruçar sobre tema gostosamente manejável, ainda que fundado no desocultamento das opressões mais diversas, algo que de aprazível não tem nada.

E no bojo de tais desencobrimientos surge a lembrança de muitos, muitos foram os que ficaram para trás. Por mais libertário que nosso discurso se mostre, desde já nasce a necessidade de um primeiro agradecimento, ainda que aparentemente mórbido. Agradeço a todos que me constituíram como um ser-no-mundo, a todos que, bem ou mal, estiveram dispostos a formar minha intersubjetividade, mas não puderam estar aqui.

Quando, porém, a faculdade de direito passa a ser o centro da vivência do autor desta monografia, a anormalidade relativa para com as fôrmas que são oferecidas também parece ser seu característico.

A opção pela fuga do trabalho técnico resistiu e serviu-lhe de possibilidade para valsear com outras parcerias, sob outros ritmos, em outras dimensões.

Nesse sentido, começo a fazer meus agradecimentos mais explícitos. Serão eles, advirta-se, destinados aos “sujeitos coletivos” que compuseram esta vivência.

Primeiramente, deve ressaltar este autor que o trabalho que aqui se consubstancia é devedor imorredouro de um grupo de pesquisas bastante inquieto e por isso mesmo ousado. Entre os estudantes do já longínquo segundo ano surgia a vontade de radiografar o direito sob outros aspectos que não aqueles munidos pelas ferramentas que a sala de aula fornecia. Um novo ferramental ganhava vida, crítico, levado a sério e, posteriormente, atrelado à teoria da libertação. Minha enorme gratidão ao **Grupo Reinventar** e a todos os reinventantes que, em um momento ou outro, compartilharam seu tempo para discutir a “reinvenção” do direito.

Outro agradecimento se dirige a um outro grupo de desabusados que, descontentes com a forma-substância de se aprender-ensinar o direito, resolveram subverter a lógica e pro-pugnar pelas leituras de uma pedagogia do oprimido, abrindo-se

aos que de fora vinham, intentando lavar a alma dos que crêem ser o direito mais que leis. Referência se faz ao **Grupo Paulo Freire**. Meus agradecimentos mais sinceros!

Da assessoria popular, o momento mais significativo ficaria por conta da atuação em uma área que reclama vivificação. A economia capitalista já deu o que tinha de dar, não se sustenta mais seu afã espoliativo. Por isso, a empreita cooperativista, em trabalho de campo com as ditas comunidades carentes (que carecem mesmo é do poder que lhes foi roubado), recebe meu agradecimento dirigido à **Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares**.

Igualmente importante seria o abraço coletivo à extensão deste último trabalho, só que agora na senda jurídica, no trabalho mais próximo ao direito cooperativo e seu posicionamento de resistência, politicamente anti-hegemônico. No caldeirão das virtualidades acadêmicas, um grupo, pode-se dizer, fez história ao trazer para o salão nobre da Santos Andrade os protagonistas da economia popular. Ao **Núcleo de Direito Cooperativo e Cidadania**, na pessoa de seu coordenador o professor José Antonio Peres Gediel, sou muitíssimo grato.

A todos estes agradecimentos coletivos devem-se juntar outros que também contribuíram para nossa jornada, tais como o Núcleo Macarenco, o NDI, o Grupo de Direito e Literatura, os Galatianos e o SAJUP.

Este trabalho é ainda tributário de uma propensão acadêmica que afluiu em seu autor, ao se poder trabalhar por dois anos na monitoria da disciplina de Direito e Sociedade, A e B, com o professor Abili Lázaro Castro de Lima, a quem agradecemos também.

Outro importante momento desse estudante foram os dois anos de iniciação científica, na linha da história do direito com avanços sobre o “pensamento brasileiro” e a história da faculdade de direito da UFPR, sob a generosa orientação do professor Ricardo Marcelo Fonseca, a quem também se deve agradecer.

Igualmente relevantes foram os dois anos de orientação desta monografia, libertariamente descortinados, com o professor Celso Luiz Ludwig.

Pesquisa, comunicação e ensino se vêem imbricados no que infelizmente não é o mais usual entre os estudantes de direito. Mas não só esta dimensão mais oficial deve ser rememorada. Fator crucial para a escolha do tema desta monografia foi o envolvimento de seu autor no debate político interno à faculdade. É notório que aí há uma tradição partidária para se conquistar, ano a ano, o grêmio dos acadêmicos. Inicialmente, seu ator corroborou dessa prática, como, via de regra, todos os que

minimamente se integram a este cenário. Não obstante, logo se descontentaria e buscaria um experimentalismo que, memoravelmente, junto a uma “minoría qualificada”, conseguiria promover. Tentou-se a ruptura, tentou-se o novo, tentou-se o arejamento, mas nada se abriu de fato. É uma tarefa futura, que merece melhor estruturação, maior politização e trabalho de desideologização. Viva o AbraCAHSabra!

Da temática vivida, ainda que de brincadeira, nos estertores da democracia, um agradecimento especial a dois professores que mui solícitamente abriram as portas para a bibliografia específica. Em primeiro lugar, o agradecimento a Eduardo Harder, quem, trabalhando na Incubadora, sugeriu, a partir de um grupo de estudos que não pôde terminar suas atividades, uma lista de livros sobre o tema. Também, um agradecimento ao professor Antonio Carlos Wolkmer que igualmente disponibilizou, sensibilizado por um destes contestadores do movimento estudantil, eloqüente bibliografia para o estudo da democracia.

Não poderiam faltar, similarmente, agradecimentos à família, aos amigos dos vários cursos com os quais este que escreve pode travar conhecimento (distinção especial à geografia, pedagogia, psicologia, economia e administração), aos sebos que copiosamente inundaram meu milhar bibliofílico. Também, ao fenômeno *La Niña* em minha vida. Por fim, ainda que sempre, a Deus.

A opção pelo Outro que este trabalho aporta tem um protagonista inafastável, os movimentos populares. Sua visualização, no entender de quem escreveu estas linhas, é obrigatória para o trabalho com uma democracia que transcenda a totalidade e que se constitua participativamente articulada desde uma filosofia da libertação, fixada sob a base do princípio vida, e factibilizada pela aplicação da intersubjetividade crítica.

Muito se conversou para que este texto chegasse a seu termo e com um mínimo de contentamento. Portanto, o agradecimento, análogo à rebeldia e utopia aportada pelos movimentos populares, se destina a todos quantos, ainda que distantes das coletividades acima destacadas, puderam servir de amparo para este acadêmico do direito e que não podem ser nomeados sob pena de atomização.

Muito, porém, ainda se tem a conversar. E é nesse sentido que este trabalho, em sua introdução, indica áreas do conhecimento e da vida com as quais ainda muito falta por se dialogar. Tome-se como exemplo o teatro do oprimido, dramaturgia pós-brehtiana que se abre ao improvisado e à participação ativa de quem antes era apenas público, massa inerte a assistir ao espetáculo que se passa a sua frente, como se pode verificar nas obras de Augusto Boal (*Teatro do oprimido e outras poéticas políticas*. 6

ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991 e *Técnicas latino-americanas de teatro popular: uma revolução copernicana ao contrário*. 2 ed. São Paulo: Hucitec/ Prefeitura do Município de São Paulo, 1984).

Também, a arquitetura, berço da pós-modernidade, mas que pode angariar enfoques outros, para além de o traço matemático e de o pensamento gozoso. Nesse âmbito, ver, por todos, a obra de Ramón Gutiérrez (*A arquitetura latino-americana: textos para reflexão e polêmica*. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Nobel, 1989).

Não se pode deixar de lado, ainda, a psicologia, que teve em nomes como o de Alfredo Moffatt e de Ignacio Martín-Baró seu momento mais auspicioso, sendo inclusive temário fundante da teoria da libertação na América Latina (recomenda-se, dentre os escritos de Moffatt, *Psicoterapia do oprimido: ideologia e técnica da psiquiatria popular*. Tradução de Paulo Esmanhoto. 4 ed. São Paulo: Cortez, 1983, e, de Baró, o texto “Hacia una psicología de la liberación”. Em: *Boletín de Psicología*. San Salvador: UCA Editores, n. 22, 1986, p. 219-231).

Na literatura, muitíssimas seriam as possíveis interlocuções, ainda que muitas vezes contraditórias, afinal gosto é gosto, ainda que este seja discutível sim. Desde Roberto Gomes até Eduardo Galeano, passando-se por Cortázar, García Marques, Vargas Llosa, Scorza, Jorge Amado, em especial o primeiro, Guimarães Rosa, Drummond, os Andrade, João Cabral, Graciliano Ramos, Neruda, Astúrias, Borges e Sábato, entre tantos outros. Observe-se os bolivianos Humberto Quino e Adolfo Cárdenas, pouco constantes nas mais comezinhas listas devido à pouca integração dos latino-americanos, que disseram que, em dada época: “queríamos poetizar la totalidad, poetizar el desastre. Entender la poesía como un hecho social, político y económico” (“La pasión de escribir desde los márgenes”. Em: *Alejandro: literatura, libros e ideas*. La Paz, n. 2, maio de 2006, p. 8-9, entrevista a Liliana Carrillo).

Também, a economia não pode ser olvidada. Ainda que o velho Fernando Henrique Cardoso não possa ser mais um grande exemplo (ver seu livro com Enzo Faletto, *Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica*. 7 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1984), outros resistentes perseveraram, tais como Theotonio dos Santos, Celso Furtado e André Gunder Frank, cada um a seu modo, é claro (de Theotonio dos Santos, entre outros, ver *Imperialismo y empresas multinacionales*. Buenos Aires: Galerna, 1973; de Celso Furtado, *A nova dependência: dívida externa e monetarismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, *Subdesenvolvimento e estagnação na América Latina*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, e

Desenvolvimento e subdesenvolvimento. 2 ed. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1963; já de Gunder Frank, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Traducción de Elpidio Pacios. Buenos Aires: Signos, 1970).

Outros nichos da cultura devem ser visitados também, como a geografia e os clássicos Yves Lacoste (*Géographie du sous-développement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965, e *Os países subdesenvolvidos*. Tradução de Diva Benevides Pinho. 6 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970), Josué de Castro (*Geografia da fome* [o dilema brasileiro: pão ou aço]. 10 ed. Rio de Janeiro: Antares, 1982) e Milton Santos (*Da totalidade ao lugar*. São Paulo: EDUSP, 2005, e *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 11 ed. Rio de Janeiro: Record, 2004).

Para as demais áreas, notadamente filosofia, pedagogia, teologia, antropologia, história, sociologia e direito, encaminha-se para os textos de Wolkmer (“Fundamentos da Crítica no Pensamento Político e Jurídico Latino-Americano”. Em: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 1-46) e Dussel (*Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997).

A conclusão inicial final não poderia esquecer da música, a qual, de Carlos Gardel a Violeta Parra, passando por Geraldo Vandré e Carlos Puebla, deve-se, exemplarmente, verificar com Pablo Milanés, na versão bilíngüe de Chico Buarque – algo aliás que justifica o fato de não traduzirmos as citações feitas em espanhol, em proveito da integração latino-americana –, a “Canción por unidad latinoamericana”:

“El nacimiento de un mundo
 Se aplazó por un momento
 Fue un breve lapso del tiempo
 Del universo un segundo
 Sin embargo parecía
 Que todo se iba a acabar
 Con la distancia mortal
 Que separó nuestras vidas
 Realizaban la labor
 De desunir nossas mãos
 E fazer com que os irmãos
 Se mirassem com temor
 Cuando pasaron los años
 Se acumularam rancores
 Se olvidaram os amores
 Parecíamos extraños
 Que distância tão sofrida
 Que mundo tão separado
 Jamás se hubiera encontrado
 Sin aportar nuevas vidas
 E quem garante que a História

É carroça abandonada
 Numa beira de estrada
 Ou numa estação inglória
 A História é um carro alegre
 Cheio de um povo contente
 Que atropela indiferente
 Todo aquele que a negue
 É um trem riscando trilhos
 Abrindo novos espaços
 Acenando muitos braços
 Balançando nossos filhos
 Lo que brilla con luz propia
 Nadie lo puede apagar
 Su brillo puede alcanzar
 La oscuridad de otras cosas
 Quem vai impedir que a chama
 Saia iluminando o cenário
 Saia incendiando o plenário
 Saia inventando outra trama
 Quem vai evitar que os ventos
 Batam portas mal fechadas
 Revirem terras mal socadas
 E espalhem nossos lamentos
 E enfim quem paga o pesar
 Do tempo que se gastou
 De las vidas que costó
 De las que puede costar
 Já foi lançada uma estrela
 Pra quem souber enxergar
 Pra quem quiser alcançar
 E andar abraçado nela".

Este é o contexto do qual este texto deriva e para o qual aponta. Querendo fazer valer um discurso lastreado pela busca de uma teoria democrática da participação, fincado na propositura da factibilidade ético-crítica, caminhou-se para, depois da fundamentação do referencial teórico e de seu método intrínseco bem como o paradigma transmoderno que estes reclamam, analisar o sistema de dominação resguardado pela burocracia, nomeadamente estatal, para em seguida averiguar as possíveis sedimentações filosóficas quanto à democracia, por meio de três tradições teóricas que, cada uma delas, se podem enfeixar nos três momentos fundamentais da ética da libertação, quais sejam, o material, o formal e o de factibilidade, desembocando na verificação das possibilidades para uma democracia, defendida por critérios de igualdade econômica, ampla informação e controle autogestionário, avistando-se contornos na articulação entre os movimentos populares e o movimento jurídico em sua face pluralista.

1. Excurso sobre o método

Este trabalho se inicia por um excuro, muito próprio de uma alocação ensaística, sem sequer haver uma incursão anterior, salvo seus prolegômenos. Nosso discurso tem por intenção inicial, portanto, ser torto, fruto de um discurso curvo, que começa pelo meio. E nessa incursão optamos por nos crermos legatários de toda a tradição filosófica que precede à de nosso contexto. Não pretendemos remontar toda a discursividade reflexiva que aporta na Ameríndia e aqui se aloja por meio de uma sanguinária conquista. Deixamos isto a encargo de alguns de nossos marcos teóricos. É claro que isso não impedirá façamos de tais portos filosóficos também nossas paragens, caso necessário.

Igualmente importante salientar é que este trabalho monográfico não se pretende científico, no sentido estrito que a academia modernamente costuma dar-lhe. É um ensaio. Tampouco se pretende literatura ou mesmo uma obra crítica que envolva direito e literatura ou filosofia e esta. A literatura aqui terá fins bastante apropriados, sejam lúdicos ou lúcidos (racionais), mas em hipótese alguma objeto de estudo.

Nossa reflexão teórica terá por fito apresentar um conjugado epistemológico que trabalhará nas margens das juridicidades e das extrajuridicidades, exatamente tentando romper sua linha imaginária.

Paga a pena aclarar qual é o ponto de partida deste texto, vale dizer, seu compromisso na ordem prática e teórica, bem como de que forma sua idealização implica a assunção de determinados marcos teóricos. Deixemos claro, desde já, que pretendemos adotar, como marcos teóricos, dois autores da maior importância para o contexto continental latino-americano: são eles *Enrique Dussel* e *Paulo Freire*. E isto nos permite, de antemão, pacificar qual o ponto de partida que assumimos: o latino-americano. O primeiro dos autores, *Dussel*, filósofo argentino há muito exilado e radicado no México, permite-nos uma compreensão metodológica deveras incisiva no que pertine ao trabalho teórico, qual seja, o ponto de partida metodológico considerado em conformidade com a posição geopolítica do analista/filósofo, em consonância com seu compromisso. A libertação, portanto, é seu escopo – perceptível em sua vasta obra – e seu método deve condizer com um tal desiderato. É ele, pois, o método ana-dia-lético. Trata-se, assim, de um ponto de partida ético alocado na discussão metodológica, a qual se coaduna com a perspectiva da dialética concretizada pelo marxismo, mas que o supera, por assumir como referencial de gênese a posição da exterioridade. Aqui,

exterioridade se antitetiza com a totalidade, revelando-nos um embate entre modernidade e pós-modernidade (a totalidade), o qual exclui os locais espaço-temporais que não concretizaram sua modernidade, apesar de com ela conviverem (a exterioridade). E esta é a situação do chamado terceiro mundo, mais especificamente na obra dusseliana, a América Latina. No âmbito epistemológico, refere-se a um novo olhar epistêmico, a uma nova compreensão do paradigma científico. Mas não só, também se relacionando a um novo projeto de sociedade e, por conseguinte, de direito: a transmodernidade.

O segundo referencial deste trabalho é o pedagogo brasileiro *Paulo Freire*, também sofredor do exílio, e com quem pretendemos dialogar, em busca de uma práxis democrática. Seu ponto de apoio na educação, a par de querer parecer limitador para a análise jurídico-política da democracia, nos assegura, ao contrário, um ímpeto de realização da sociedade em transição, à qual se referiu nos momentos anteriores aos golpes militares que abalaram a América Latina e nos posteriores, nos períodos de redemocratização política. Sua pedagogia do oprimido faz-nos pensar em um conteúdo eminentemente dialogal na sociedade, vale dizer, as relações humanas como claramente dotadas de um quefazer pedagógico intrínseco. E sustentamos, junto a vários intérpretes, que esta é a brecha para se, dialogando, redargüir a respeito de uma teorização democrática na obra freireana.

Da *anterioridade antropológica*, numa práxis de libertação, pretendemos *problematizar* a discussão já feita acerca da democracia e dos apetrechos ideológicos que dela decorrem, fazendo convergir os pensamentos de *Dussel e Freire*.

Não obstante tenhamos deixado assente que nossa pesquisa não se trata de literatura, entendida em seu aspecto ficcional, com isso não queremos dizer que se trate de não-literatura. Bem assim, não é um trabalho de teoria de educação ou mesmo de epistemologia/metodologia filosófica. É, sobretudo, uma análise *filosófica* – e por isso o termo *ensaio* – do estado da arte da *democracia*, consoante uma tentativa de seguir o enalço de uma tão aventada, mas pouco concretizada, idéia de *democracia participativa*, uma utopia factível que esbarra na criatividade cética, porque ingênua, e cínica, porque astuta, dos fatores da política moderna.

Como aproximação primeira deste ensaio, lembramo-nos de *Julio Cortázar* e sua extrema flexuosidade, em “Prosa do observatório”. Em meio a enguias e estrelas, *Cortázar* vê o homem. Faz por onde. Narrando o ciclo das enguias mostra que elas caminham pelo obscuro e, quando não capturadas pela *ciência*, nele continuam.

Também, a Terra respira, vê-se-o do observatório do sultão *Jai Singh*. Porque da lua e do sol, as marés... A Via Láctea como um emaranhado de astros que não mais regem fatalmente a vida do sultão. E no mar, aquário gigante, recipiente hialóide, as enguias serpenteiam as correntes, frias ou quentes, e chegam à água doce. Reproduzem-se microcosmicamente; são a reprodução, macrocosmicamente. Há uma genética da natureza: lagoas como ovos, oceano como útero, rios como falos e os seres angüiliformes, espermas. Mas vem a ciência e, numa língua morta, as embalsama como leptocéfalos, assim como as baleias são cetáceos e os tubarões, esqualos.

A Dama Ciência, os professores senhor *Fontaine*, senhorita *Callamand* e senhora *Bachot*, fala da endoneurologia das enguias, mas enquanto isso o homem se enfaixa, como nem a um bebê se enfaixa mais, e perde seus sonhos, fecha-se. O aberto está aí para se dar: nem ciência, nem moral, nem sociedade. Procura-se o homem inteiro, a imagem toda; o homem em um jardim. Procura-se o que se diz enquanto o que se é e não apenas o que se diz. O ciclo das enguias reclama por sua completude, holisticamente falando. Sensualidade e sapiência, o homem inteiro. A razão, cadela aristotélica e binária, é um óbice ao homem-livre, aquele ser e não o *homo sapiens*, mas aquele que deveras transgride as absurdas leis estruturalistas e inexoráveis e aos poucos se desmumifica. É o entretempo, no momento de dezoito anos que vivem as enguias, ou da observação milenar das estrelas, cujo resultado é um *Hölderlin* lendo um *Marx*. A dialética que integra e “eleva” o anverso e o reverso da moeda do presente e não da véspera.

“Aí, não longe, as enguias palpitam seu imenso pulso, seu giro planetário, tudo espera o ingresso numa dança que nenhuma Isadora jamais dançou deste lado do mundo, terceiro mundo global do homem sem fronteiras, chapinhador de história, véspera de si mesmo”.¹

Enfim, num manejo lúdico, louco e de águas mil, a partir das máquinas marmóreas da Índia, captadas em fotos sinuosas – meio enguias, meio constelação, meio grandeza humana e desafio acovardante – a prosa do observatório é um jogo de imagens, metáforas, analogias e comparações, nas quais, quando se enfocam esquemas estelares ou ciclos pisciformes, se fala do homem já tendido à libertação, sem madeixas de aço nos olhos e sem manietação. Espera-se uma revolução, não livresca ou partidária, mas aquela plúrima e proveniente do refluxo dialético das enguias e das estrelas.

¹ CORTÁZAR, Julio. *Prosa do observatório*. Tradução de Davi Arrigucci Júnior. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 69-71.

“Que o que for dito seja”,² reclama *Cortázar*. Logo, ser antes de dever-ser. Aliás, dicotomia superada pela vida, ainda que não pelas vivalmas, mortificadas pelos papéis, anti-socraticamente, escritos. O velho *Marx*, nos estertores do movimento operário europeu, assinalara sapientemente que “todos os mistérios, que induzem às doutrinas do misticismo, encontram sua solução racional na *praxis* humana e no compreender dessa *praxis*”.³ A *Cortázar* não lhe escaparia igual recomendação, pois “las cosas invisibles necesitan encarnarse, las ideas caen a la tierra como palomas muertas”,⁴ e não tardiamente “al atardecer habrá una concentración de fuerzas vivas en la Plaza de Mayo”.⁵ E isto queiram ou não os ortodoxos, sejam os da planície ou os do pântano.

Encaminhamo-nos, assim, para este entardecer, sem sol a pino e sem lua cheia. O espetacular é infreqüente e o verdadeiro concerto está no quotidiano, o que não quer dizer, porém, que as nossas incoerências – diria alguém, nossas idiossincrasias – devam presidir à libertação. Só as coerências da utopia possível, anunciada depois da denúncia, nos farão a todos ser mais.

Perspicaç deve ser a auscultação do que é. Propomos, por isso, três estágios prévios que nortearão (ou *sulearão?*) nossa caminhada. Cada qual terá o condão de rastrear, a partir da base epistêmico-filosófica por nós assumida, um aspecto da filosofia nossa, como bem recortou *Roberto Gomes*, em seu indispensável “Crítica da razão tupiniquim”.

A questão da existência da filosofia brasileira – e por conseguinte, latino-americana e terceiro-mundista – se põe a partir da distinção entre *filosofia entre-nós* e *filosofia nossa*. Entre-nós, inegavelmente, ela está. Uma nossa filosofia, porém, depende de assumirmos a posição de descobridores de nossa alienação.⁶ Tanto a negação total, o isolacionismo ufanista, quanto o comodismo do apego geram a nossa dependência intelectual. Além de isso, é preciso notar a idéia que se põe corriqueiramente de que o brasileiro (ou o latino-americano) não é propenso à filosofia. Por um lado, nega-se ao

² CORTÁZAR, J. *Prosa do observatório*, p. 13.

³ MARX, Karl. “Teses contra Feuerbach”. Tradução de José Arthur Giannotti. Em: _____. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 52.

⁴ CORTÁZAR, J. “Qué tal, López”. Em: _____. *Historias de cronopios y de famas*. 1 reimp. Buenos Aires: Suma de Letras, 2004, p. 89.

⁵ CORTÁZAR, J. “Plan para un poema”. Em: _____. *Historias de cronopios y de famas*. 1 reimp. Buenos Aires: Suma de Letras, 2004, p. 102.

⁶ “Só a partir de uma reflexão crítica a respeito de nosso modo de existir, de nossa linguagem, de nossas falsificações existenciais e históricas, é que poderemos chegar aos limites de uma filosofia nossa”. GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. 3 ed. Porto Alegre: Movimento/ URGs, 1979, p. 56.

brasileiro a faculdade de filosofar. Isso se dá por intermédio da inexistência de uma nossa herança filosófica lusitana, o que não subsiste ao se constatar que filosofia alguma se herda. Também, quando assomam os fatalismos. Mas como dizê-lo se entre-nós a poesia alvorece diariamente? Por outro lado, ainda, costuma-se ver a impossibilidade de nosso filosofar na língua portuguesa. As traduções seriam seu vetor. No entanto, a obsessão pelo vernáculo estrangeiro nega a nossa posição histórica de Outro. A partir de nossas urgências e importâncias é que virão nossas palavras adequadas a sua expressão. A língua se mostra, assim, como materialização da existência de seus falantes.

Eis que ganham espaço nossa exterioridade filosófica (filosofia entre-nós *versus* filosofia nossa), nossa posição social (dependência contra originalidade) e nossa futuridade política (práxis oposta ao fatalismo). Nesse sentido, vamos à analética, primeiramente, em seu viés *in-ocidental*, denotando nossa exterioridade filosófica. Depois chegaremos ao tempo *tríbio* e à *transmodernidade* como transição societal, bem como à política da *agirança*, colocada no centro da utopia democrática.

1.1. Analética in-ocidental

A questão do ponto de partida, para quem assume o referencial filosófico latino-americano, é assunto nevrálgico, inescapável. Isto porque assumir um referencial, explicitamente, impende indicá-lo desde seu princípio.

O ferramental dusseliano, ao superar a barreira eurocêntrica e a ela se contrapor, reclama novos pressupostos. A pura dialética – se é que alguma pureza pode haver aí – não é suficiente para o filósofo latino-americano. Muitos destes se aventuraram a enfrentar o obelisco filosófico até então inquestionado, partejado pela tradição anexista dos impositores de pensamento, eternos colonizadores, sobejamente reconhecíveis no norte global, “jamais deste lado do mundo, terceiro mundo global”.

Dentre os movimentos filosóficos, destaca-se a filosofia da libertação de *Enrique Dussel*, com seu ponto de partida claro, tendo sua específica anterioridade: a vida humana na exterioridade do mundo, na qual se encontra a América Latina. Não distante disto, a seiva epistemológica de *Paulo Freire* e seu mundo necessariamente pedagógico, o qual implica a opção pelos oprimidos.

O guante militar, que jogou no movediço exílio, um *Dussel* e um *Freire*, entre tantos outros, teve por conseqüência conscientizar intelectuais de sua posição no tabuleiro mundial, um xadrez que permitiu a constatação de que “a sociedade

dependente absorve os valores e o estilo de vida da sociedade da metrópole, posto que a estrutura desta última manipula a da sociedade dependente”.⁷

Sendo histórica a relação de dependência (“fenômeno relacional da dependência”, segundo *Paulo Freire*) da América Latina, não poderia sobrestar-se um pensamento e instrumental próprios que a isto se destinasse, no intento de se dissolver tais amarras. Nesse sentido, a dialética hegeliana deveria igualmente ser superada, buscando-se a solução de problemas específicos ocasionados por ações e estruturas globais.

Eis, então, a analética dusseliana satisfazendo uma necessidade histórica do filosofar terceiro-mundista. O aspecto geopolítico sobreleva-se e torna-se marco macro-estruturante deste pensar, embora o seja também em todos os demais pensares à exceção de sua explicitação categorial.

Na busca por superar a dialética ontológica, da totalidade, em torno a um momento antropológico, numa filosofia que seja a dialética pedagógica da libertação a partir do periférico, *Dussel* se reconhece tributário de *Schelling*, com sua positividade do impensável para além de a ontologia do pensado; de *Feuerbach*, com a humanização de Deus e a exterioridade da razão do tu; de *Marx*, com a produção do real; de *Kierkegaard*, com a junção estético-ética e não só, pois também a alteridade existencial e a fé no outro; de *Lévinas*, a exterioridade do Outro, uma relação alterativa antropológica. E honesta mas nem um pouco submissamente *Dussel* diz: “eles são a *pré-história da filosofia latino-americana* e o antecedente imediato de nosso pensar latino-americano”.⁸

Essa história diacrônica viria a se desenrolar na interpelação de quem a vive. E por isso o Outro adquire relevo tamanho, se comparados os métodos clássicos da filosofia, em especial a européia. O método analético, assim, ganha vez, como construção autêntica. Isto porque “o método dia-lético é o caminho que a totalidade realiza em si mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes”.⁹

A analética está para além de a dialética, vindo desde o Outro, que, em *Dussel*, é a América Latina, a outridade da Europa. O método analético possui, portanto, cinco movimentos, a saber: em direção ao fundamento ontológico e dialético; após, aos entes

⁷ FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. 3 ed. São Paulo: Moraes, 1980, p. 64.

⁸ DUSSEL, Enrique Domingo. *Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana*. Tradução de Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986, p. 190.

⁹ DUSSEL, E. D. *Método para uma filosofia da libertação*, p. 196.

como possibilidades existenciais; daí para um ente irreduzível, o Outro; a conseqüente revelação do Outro; finalmente, a passagem da ontologia à justiça. Eis, portanto, a verdadeira dialética.¹⁰

O que mais interessa, pois, nessa construção é o ponto de partida, como viemos sublinhando, que mais que a América Latina é o Outro, mesmo porque este é aquela. Assim, verifica-se como evidente opção ética, escolha que não se busca ocultar, neutralidade que não se quer morbidamente como cantilena. Logo, “a aceitação do outro como outro significa já uma opção ética, uma escolha e um compromisso moral”.¹¹

Mencionada opção, como não poderia deixar de ser, enseja o comprometimento do filósofo com a libertação, algo que não se pode dar solitária ou soliloquiamente. Como diria *Paulo Freire*, na assunção desses conteúdos para sua pedagogia, “já agora ninguém educa [diríamos, liberta] ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo”.¹²

Como veremos mais a seguir, a posição do filósofo/educador/cientista sofre uma queda de seu atávico pedestal moderno. *Gramsci* já dera a dica: todos são intelectuais.¹³ E se assim é, “a conversão ao pensar ana-lético ou meta-físico é exposição a um pensar popular, dos demais, dos oprimidos, do outro fora do sistema; é contudo um poder aprender o novo. O filósofo ana-lético ou ético deve descer de sua oligarquia cultural acadêmica e universitária para *saber-ouvir* a voz que vem de mais além, do alto (*aná-*), da exterioridade da dominação”.¹⁴

¹⁰ “O método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade *desde o outro* e para ‘servi-lo’ criativamente. A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre dia-lética; tinha, porém, razão Feuerbach ao dizer que ‘a verdadeira dialética’ (há, pois, uma *falsa*) parte do diálogo do outro e não do ‘pensador solitário consigo mesmo’. A verdadeira dia-lética tem um ponto de apoio analético (é um movimento *ana-dia-lético*); enquanto a falsa, a dominadora e imoral dialética é simplesmente um movimento conquistador: *dia-lético*”. DUSSEL, E. D. *Método para uma filosofia da libertação*, p. 196-197.

¹¹ DUSSEL, E. D. *Método para uma filosofia da libertação*, p. 198.

¹² FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 39 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004, p. 69.

¹³ Ficou famosa a passagem do filósofo da práxis acerca dos intelectuais: “se se pode falar de intelectuais, é impossível falar de não-intelectuais, porque não existem não-intelectuais. Mas a própria relação entre o esforço de elaboração intelectual-cerebral e o esforço muscular-nervoso não é sempre igual; por isso, existem graus diversos de atividade especificamente intelectual. Não há atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o *homo faber* do *homo sapiens*. Em suma, todo homem, fora de sua profissão, desenvolve uma atividade intelectual qualquer, ou seja, é um ‘filósofo’, um artista, um homem de gosto, participa de uma concepção do mundo, possui uma linha consciente de conduta moral, contribui assim para manter ou para modificar uma concepção do mundo, isto é, para suscitar novas maneiras de pensar”. GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere: os intelectuais; o princípio educativo; jornalismo*. Tradução e edição de Carlos Nelson Coutinho. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 2, 2001, p. 52-53 (grifamos).

¹⁴ DUSSEL, E. D. *Método para uma filosofia da libertação*, p. 199.

A “palavra analógica”, ouvida com a atenção de quem está prestes a aprender, mais do que ensinar, se transforma em poesia filosófica: “ser capaz de se arriscar por uma palavra *criada* é, precisamente, um ato criador que caminha por sobre o horizonte de tudo e avança *sobre a palavra* do outro no novo”.¹⁵ E porque separa-se a diferenciação ontológica da distinção metafísica, a palavra é a palavra do Outro absoluto, por isso meta-físico, não projetando o mesmo no outro, germinando-se assim o diálogo freireano. “O diálogo crítico e libertador, por isto mesmo que supõe a ação, tem de ser feito com os oprimidos, qualquer que seja o grau em que esteja a luta por sua libertação”.¹⁶

A metafísica aqui retratada não deve ser pautada pelo idealismo ou pelo simples teísmo, alvos do racionalismo moderno. Está para além de o puramente físico, mas aquém de o puramente ideal. Por isso, não subsiste a rasa crítica ao suposto “teologismo” dos autores, como os que estamos aqui a analisar, que se engajaram no movimento cristão de libertação religiosa. Sob a perspectiva filosófica, este é um momento cultural que não se pode apagar, significando ocasião privilegiada da tolerância e do reencantamento do mundo, ainda que não implique mistificação.

A exterioridade metafísica tem na obra levinasiana seu auge: “Lévinas deixou assim apontado o conteúdo último do ético como tal: o ‘para-o-outro’ como responsabilidade que obriga”.¹⁷ É o dar-se como refém.

Desse modo, ganha consistência uma distinção bastante recorrente do pensamento dusseliano. É o binômio totalidade-exterioridade, umbilicalmente relacionado à anterioridade eticamente pressuposta pela analética. “O pobre, a classe oprimida, a nação periférica, a mulher objeto sexual têm *realidade* ‘mais além’ do horizonte do sistema que os aliena, os reprime, os desumaniza”. E ainda: “o oprimido contém (na estrutura de sua subjetividade, de sua cultura, de sua economia subterrânea, etc., em sua exterioridade analética) a mola trans-sistêmica (escatológica) que lhe permite descobrir-se como oprimido *no sistema*”.¹⁸

A anterioridade antropológica pulula no referencial teórico da libertação latino-americana. Não se trata de mero humanismo, apelo pela vida que pode prescindir da

¹⁵ DUSSEL, E. D. *Método para uma filosofia da libertação*, p. 206.

¹⁶ FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, p. 52.

¹⁷ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Tradução de Ephraim F. Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 371.

¹⁸ DUSSEL, E. D. *Ética comunitária: liberta o pobre!* Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 266.

práxis, mas humanidade levada às últimas conseqüências, um “humanismo real”, nas palavras de *Vivar Flores*,¹⁹ em contraface a um abstrato.

Quanto a isto é exemplar a lição de *Paulo Freire*, para quem os homens são seres de relações caracterizados por sua reflexão, ação e temporalidade, ao contrário dos animais que se caracterizam por serem seres de contatos mecânicos, inconseqüentes e atemporais.²⁰

Seu objetivo consiste em distinguir o humanismo real do “humanitarismo”, fundado na concepção bancária de educação. O homem é comunicação, logo uma de suas dimensões é eminentemente a educativa.²¹ Comunicar-se e educar são atos recíprocos. Por isso, essencial se faz chamar a atenção dos “verdadeiros humanistas”, a fim de que compreendam que “não podem, na busca da libertação, servir-se da concepção ‘bancária’, sob pena de se contradizerem em sua busca. Assim como também não pode esta concepção tornar-se legado da sociedade opressora à sociedade revolucionária”.²²

E quem mais poderiam ser os “verdadeiros humanistas” senão aqueles que negam visceralmente a desumanização?

Isto prontamente exclui os “falsos generosos” que nada mais são, ainda que às vezes em dimensões distintas, que os opressores: “os opressores, falsamente generosos, têm necessidade, para que sua ‘generosidade’ continue tendo oportunidade de realizar-se, da permanência da injustiça”.²³ Paternalistas e assistencialistas, reduzem os homens oprimidos a objeto de assistência, quando muito à posição de assistentes (seja assistindo com força de maioria a revolução burguesa, seja assistindo às aulas do desenvolvimento burguês).

Cabe aqui, ainda, rápida discussão com *Dussel*, para quem dar esmola a quem tem fome se transforma em dever do princípio ético-crítico material. Em sua orientação

¹⁹ “O fato de que nossa Antropologia se elabore a partir do homem real, concreto, existencial e histórico, comprometido com a práxis por sua libertação, práxis matriculada, por próprio direito, na perspectiva da libertação escatológica, ao mesmo tempo que a exorciza de construir uma Antropologia abstrata, a dota de um conteúdo antropológico real, de um ‘humanismo real’”. FLORES, Alberto Vivar. *Antropologia da libertação latino-americana*. Tradução de Luiz Laurentino da Silva. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 116.

²⁰ “Estas relações não se dão apenas com os outros, mas se dão no mundo, com o mundo e pelo mundo”, logo, não queremos avalizar a imprudente subjugação do homem sobre a natureza (o mundo), dando ocasião a sua destruição, mas demonstrar que se destaca desta, constituindo-a dialeticamente, naquilo que se diferencia do animal, uma vez que este não é “um ser de relações, mas de contatos. Está no mundo e não com o mundo”. FREIRE, P. *Educação e mudança*. Tradução de Moacir Gadotti e Lillian Lopes Martin. 18 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 30.

²¹ “O homem não é uma ilha. É comunicação. Logo, há uma estreita relação entre comunhão e busca”. FREIRE, P. *Educação e Mudança*, p. 28.

²² FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, p. 66.

²³ FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, p. 31.

de factibilidade, usa o exemplo: “dar uma esmola a este faminto permite (é ‘compatível com’) a reprodução de sua vida [juízo de fato concreto]” e conclui, por decorrência do pedido: “devemos dar a esmola decidida a este faminto”.²⁴ No entanto, não podemos omitir aqui a crítica freireana à prática assistencialista. Queremos, assim, que o princípio vida (material) deva ser o fundamento filosófico que não se pode refutar, articulando-se em seus momentos intersubjetivo e de factibilidade. Será, porém, contrária ao princípio vida a reiterada prática daqueles que pagam sua culpa (meta-cristã) com meias patacas e não se dão como reféns e responsáveis pelo Outro.²⁵

Entendendo-se, portanto, que o assistencialismo deve ser rechaçado, por significar humanitarismo que consagra “a manutenção de sua falsa generosidade”, o humanismo quer dizer, em *Freire*, outra coisa, distante de “as belas artes, a formação clássica, aristocrática, a erudição, nem tampouco um ideal abstrato de bom homem. O humanismo é um compromisso radical com o homem concreto. Compromisso que se orienta no sentido de transformação de qualquer situação objetiva na qual o homem concreto esteja sendo impedido de ser mais”.²⁶

Resta, portanto, inabalada a vocação dos homens: a humanização, vocação de serem homens. A anterioridade analética leva, dessarte, a uma redundância que não é barbarismo, é ênfase. O homem *tem de ser* homem. Este realce se deve à desumanização apresentada como “realidade histórica”.

“A desumanização, que não se verifica apenas nos que têm sua humanidade roubada, mas também, ainda que de forma diferente, nos que a roubam, é distorção da vocação do *ser mais*. É vocação possível na história, mas não vocação histórica. Na verdade, se admitíssemos que a desumanização é vocação histórica dos homens, nada mais teríamos que fazer, a não ser adotar uma atitude cínica ou de total desespero. A luta pela humanização, pelo trabalho livre, pela desalienação, pela afirmação dos homens como pessoas, como ‘seres para si’, não teria significação. Esta somente é possível porque a desumanização, mesmo que um fato concreto na história, não é,

²⁴ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 271.

²⁵ No âmbito teológico, é interessante notar a separação entre mal/pecado na totalidade e na exterioridade. Lá, é o próprio Outro; aqui, “o pecado como negatividade estrutural-concreta, que se opõe ao Reino que é estabelecimento de uma relação justa com o outro, tem hoje sua realidade fundamental na pobreza, que tornou-se mecanismo social, sistema”. HOFSTÄTTER, Leandro Otto. *A concepção do pecado na teologia da libertação*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003, p. 116. Fazemos esta nota para referir uma das dimensões mais privilegiadas do desenvolvimento de uma “teoria” da libertação, qual seja, a teológica. Às possíveis reticências a este tipo de incursão, rebatemos com *Dussel*, ao responder sobre a questão do ópio do povo no marxismo (em evento realizado na Universidade Federal de Santa Catarina, por ocasião das Jornadas Bolivarianas de 2006, organizada pelo Instituto de Estudos Latino-Americanos – IELA): quem é ateu, na América Latina, está sendo reacionário, por não perceber a pluralidade popular, inclusive religiosa, e que não pode se homogeneizar por decreto.

²⁶ FREIRE, P. *Educação e mudança*, p. 22, nota 3.

porém, *destino dado*, mas resultado de uma ‘ordem’ injusta que gera violência dos opressores e esta, o *ser menos*’.²⁷

A contradição humanização-desumanização opera no sentido de afirmar o primeiro pólo e negar, mesmo que o constatando, o segundo. Então na linha da filosofia da libertação dusseliana, caminha a pedagogia do oprimido freireana. Vocação humana e reconhecimento do Outro são pontos de convergência entre os dois autores, respectivamente.²⁸

Longe vamos com esta fundamentação. Apesar de *Dussel* ter resguardado ultimamente suas teorizações das categorias-chave “exterioridade” e “totalidade”, dando primazia à tríplice construção principiológica de sua ética da libertação como veremos oportunamente, não podemos obliviar latente arsenal.

Como se vem evidenciando, a analética é método transontológico, porque a ontologia é o sistema da totalidade. E não só, vez que a totalidade se circunscreve ao mundo, o qual é “totalidade dos entes (reais, possíveis ou imaginários) que são por relação ao homem e não somente reais, por si”. Mundo este que se destaca do cosmos, “totalidade das coisas reais, conhecidas ou não pelo homem”. Assim sendo, “sem homem não há mundo; só cosmos”.²⁹ Fundamento do sistema é, pois bem, o ser, no mundo quotidiano.

Ocorre que para além de o ser há outra realidade. Na totalidade ontológica os entes são diferentes, com identidades totalizadas. Já na exterioridade, “entre as coisas reais que conservam exterioridade do ser, encontra-se uma coisa que tem eventos, que tem história, biografia, liberdade: outro homem”.³⁰ Aqui o que há é a distinção, ou seja, o que há é a liberdade. “O outro é alteridade de todo sistema possível, além do ‘mesmo’ que a totalidade sempre é. O ser é e o não-ser é ainda ou pode ser o outro, diríamos contra Parmênides e a ontologia clássica”.³¹ Seu discurso heracliticamente abstrato de início vai servir à fundamentação geopolítica e, posteriormente, ético-política, para a

²⁷ FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, p. 30.

²⁸ “Podemos dizer que suas antropologias não se fundam no protótipo de um homem idealisticamente concebido, mas na percepção de um homem concretamente oprimido e que anseia por libertação. Acreditamos que a afirmação de determinadas dimensões humanas, tanto em Freire como em Dussel, se dá de forma inversamente proporcional a sua negação no contexto da opressão. Assim, a perspectiva de libertação, mesmo que esboçada em termos filosófico-antropológicos, tem, como referência, a própria realidade histórica que, em última instância, a justifica”. BOUFLEUR, José Pedro. *Pedagogia latino-americana: Freire e Dussel*. Ijuí: Livraria UNIJUÍ, 1991, p. 124.

²⁹ DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*. 2 ed. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, s. d., p. 29.

³⁰ DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 47.

³¹ DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 49.

reclamação de “uma nova ordem, e isto ontologicamente. A nova ordem origina-se, tem seu ponto de partida, sua exigência (agora também absoluta) no ‘clamor de justiça’ de todos os oprimidos de todos os tempos e lugares”.³²

A exterioridade é transcendental porque não é totalmente exterior, e sim interior. O outro o é porque é outro e não parte do sistema. A melhor definição, a nosso ver, é a de transcendentalidade interior. Isto faz frente às comuns, e escamoteadas, definições de exclusão. A exclusão social, par necessário da inclusão, está no âmbito da totalidade. Excluídos do sistema vigente “querem” incluir-se. “Procuram” incluir-se porque estão fora, excluídos do sistema.

Isto não vale para a exterioridade. É mesmo por isso que se a pode designar de “exterioridade metafísica, realidade realíssima, além do mundo e do ser”.³³ E metafísica por quê? Ora, por estar para além de a física, a natureza, o instituído. Como o negar quando nos deparamos com a invisibilidade dos marginalizados (ainda que supervisibilizados pelos aparelhos coercitivos do estado e da sociedade civil). A exterioridade se sabe incluída e não quer se entender por excluída, está dentro, mas transcendentalmente fora, pois avoluma subjetividades e quefazeres que não se “normalizam”, mesmo que se tenham de submeter pela força física da fome, por exemplo. A exterioridade projeta-se para fora da totalidade, esta sim sua dicotomia irretorquível, tendo virtual ou factivamente um projeto de nova totalidade, com o pressuposto ético da analética: “a existência da vítima é sempre refutação material ou ‘falsificação’ da *verdade do sistema* que a origina”.³⁴ Como são inevitáveis as vítimas, é preciso eterna vigilância para que elas sejam o ponto de partida do sistema, que assim se referá constantemente, desde sua exterioridade.

A abstração do discurso de *Dussel*, acentuada por *Zimmermann*,³⁵ terá de ser acolhida pela discussão geopolítica para poder fazer entrever sua concretude. E é para isso que, fundamentalmente, se presta.

³² ZIMMERMANN, Roque. *América Latina – O não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel* (1962 – 1976). 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 181.

³³ DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 48.

³⁴ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 375.

³⁵ ZIMMERMANN, R. *América Latina – O não-ser*, p. 179. O mesmo comentador questiona três outros pontos que julgamos relevantes explicitar, por pertinentes, em especial para aqueles que entram em contato com a obra dusseliana ainda na primavera da vida acadêmica: 1. não é demasiado extensa a obra publicada, prescindindo de rigor conceitual? 2. estão suas obras “ao alcance (intelectual, de compreensão!) de nosso estudante médio latino-americano?” 3. “o povo (povo simples, povo pobre, analfabeto, o sujeito desta filosofia) como fica diante de uma avalanche tão grande de escritos e publicações?” ZIMMERMANN, R. *América Latina – O não-ser*, p. 210-211. Não que concordemos de todo com a crítica implícita nestes questionamentos, mesmo porque da data de sua elaboração até hoje

Sendo este o sentido de existência da formulação de uma filosofia da libertação, o de denunciar a impositividade e colonização das mentes para além de a geografia dominante, é assaz relevante apostar em uma nova posição, dentre as possíveis no cenário geopolítico contemporâneo, para a América Latina.

Dussel, em 1973, escrevia sua obra seminal “Para uma ética da libertação latino-americana”, que no Brasil seria lançada em cinco volumes. Segundo ele, fora uma obra mais voltada para a afirmação da latino-americanidade que a filosofia vinha angariando pelas plagas de cá. Mais de vinte anos depois, a sua “Para uma ética da libertação latino-americana” amplia seu recorte e transforma-se em “Ética da libertação”, ou seja, o que era um projeto se realizou, o “para uma ética” se fez “ética” e a “libertação” quer ser mais do que a demarcada “libertação latino-americana”.³⁶ Entretanto, contradição ou não, a filosofia dusseliana continua sendo um florescer da América Latina para o debate planetário da filosofia.³⁷ Nem poderia deixar de ser assim, uma vez que o espaço-tempo de *Dussel* continua sendo o de seu continente, percebendo a opressão deste conforme suas escalas. Não poderia falar em nome dos africanos e do genocídio que vêm sofrendo. Tampouco o poderia em nome dos asiáticos e da onda discriminatória que estão suportando após a guerra terrorista empreendida pelas potências centrais, em especial os Estados Unidos da América Anglo-Saxã (EUAAS).³⁸ Sequer poderia representar a fala dos excluídos dentro dos próprios centros, os conhecidos “terceiros mundos interiores”.

Dussel já o respondeu, mas inegável é sua pertinência se tomada em conta a sua inserção nos meios universitários e, obviamente, nos populares, embora em termos relativos seja sua obra bastante assimilada por movimentos populares e intelectuais orgânicos da transformação.

³⁶ Ver as “Palavras preliminares” do livro “Ética da Libertação”, em que o autor situa conscientemente sua amplitude do recorte temático da ética, em DUSSEL, E. D. *Ética da libertação...*, p. 14 e seguintes.

³⁷ Referimo-nos, mais especificamente, ao momento que *Euclides Mance* considerou como sendo o terceiro de uma periodização das filosofias da libertação na América Latina, tido como a fase do “Programa de Seminários do Diálogo Filosófico Norte-Sul”, a partir de 1980. A primeira fase diria respeito ao “Período de Emergência da Filosofia da Libertação”, nas décadas de 1960 e 1970, e a segunda, ao “Período de Avaliação Crítica, Síntese e Difusão”, entre 1970 e 1980. Conferir MANCE, Euclides André. “Uma introdução conceitual às filosofias de libertação”. Em: *Revista Libertação-Liberación: nova fase*. Curitiba: IFiL, ano I, n. 1, 2000, p. 25-80. Ainda quanto aos referidos diálogos, *Antonio Sidekum* se refere a eles como “uma nova forma de discussão da problemática das relações Norte/Sul”. SIDEKUM, Antonio. “Informe”. Em: *Revista Libertação-Liberación*. Campo Grande/MS: CEFIL, ano III, n. 1, 1993, p. 163.

³⁸ Preferimos nos referir assim à potência vencedora da guerra fria. Se, como aclara *Eduardo Galeano*, nós, da América Latina, “até perdemos o direito de chamarmo-nos americanos”, sendo América, “para o mundo, nada mais do que os Estados Unidos” (GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Tradução de Galeno de Freitas. 43 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 13-14), temos o mínimo dever (que é também direito) de não deixarmos que eles se apropriem da América só para eles. Se aqui, do norte do México ao sul do Chile, é a América *Latina* (herdeira dos povos conquistadores de línguas latinas), lá, da Flórida ao Alasca, é a América *Anglo-Saxã* (herdeira dos conquistadores que se tornaram hegemônicos na pós-conquista, de língua anglo-saxônica), enquanto não for possível a irmanação total americana em prol da sua libertação.

É por essa motivação que nos dispusemos a conceber a América Latina como parte do in-ocidente, ou melhor, um in-ocidente, sendo mesmo seu externar. Não se trata de uma mera terceira via aos projetos autoritários da modernidade ou pré-modernidade, diacrônica e diatopicamente consentidas, do ocidente ou do oriente. Estamos aqui, isto sim, nos definindo como territorialidade – em um suposto mundo sem fronteiras e virtualizado que permanece tendo nos conflitos territoriais (nacionais ou privados) sua maior agonia belicosa – alternativa, levando aos últimos significados a idéia de Outro absoluto (latino-americano).

Na introdução de seu mais difundido livro, *Eduardo Galeano* lucidamente apõe: “a luta de classes não existe – decreta-se –, mais que por culpa dos agentes forâneos que a fomentam; em troca existem as classes sociais, e se chama a opressão de umas por outras de *estilo ocidental de vida*”.³⁹ E este “estilo ocidental de vida” (*western way of life*, parodiando os anglófonos) se totaliza, se globaliza; nem mesmo o ocidente consegue, em nível mundial, prevalecer-se (basta ter em vista o que são hoje cidades como Tóquio, Xangai e Seul).

Portanto, os latino-americanos não somos orientais, não temos esta tradição e suas culturas, mas tampouco somos ocidentais, como nos querem fazer crer os “super-ocidentais”. Miríades de argumentos poderiam comprová-lo. Utilizemos, porém, alguns deles, em estatísticas de alguém que não é matemático:

“entre os 280 milhões de latino-americanos há, atualmente, cinquenta milhões de desempregados ou subempregados e cerca de cem milhões de analfabetos; a metade dos latino-americanos vive apinhada em moradias insalubres. Os três maiores mercados da América Latina – Argentina, Brasil e México – não chegam a igualar, somados, a capacidade de consumo da França ou da Alemanha Ocidental, mesmo que a população reunida de nossos três *grandes* exceda de muito a de qualquer país europeu. A América Latina produz, hoje em dia, em relação a sua população, menos alimentos do que antes da última guerra mundial, e suas exportações *per capita* diminufram três vezes, a preços constantes, desde a véspera da crise de 1929. O sistema é muito racional do ponto de vista de seus donos estrangeiros e de nossa burguesia de intermediários, que vendeu a alma ao Diabo por um preço que teria envergonhado Fausto. Mas o sistema é tão irracional para com todos os demais que, quanto mais se desenvolve, mais se tornam agudos seus desequilíbrios e tensões, suas fortes contradições. Até a industrialização dependente e tardia, que comodamente coexiste com o latifúndio e as estruturas da desigualdade, contribui para semear o desemprego ao invés de tentar resolvê-lo; estende-se a pobreza e concentra-se a riqueza, que conta com imensas legiões de braços cruzados, que se multiplicam sem descanso”.⁴⁰

³⁹ GALEANO, E. *As veias abertas da América Latina*, p. 18-19 (grifamos).

⁴⁰ GALEANO, E. *As veias abertas da América Latina*, p. 15-16. E continua: “Novas fábricas se instalam nos pólos privilegiados de desenvolvimento – São Paulo, Buenos Aires, a cidade do México –, porém

E justamente por não sermos orientais é que precisamos fazer frente à ocidentalização vertiginosa do mundo que nada mais quer dizer que sua europeização. É uma questão geopolítica, pois, que subjaz à nossa discussão.

Nesse particular, mostra-se oportuno lembrar do debate acerca da existência ou não de uma filosofia latino-americana, na pena de *Augusto Salazar Bondy* em cuja análise minudente, ainda que sumária, se pôde dar ensejo ao que até então viemos tratando.

Tendo em vista conceitos como originalidade (ligada às idéias novas), genuinidade (produto filosófico próprio, não falseado) e peculiaridade (traços históricos característicos), *Salazar Bondy* encontra no debate um mínimo consensual: falava-se da filosofia *da* América (em seu foco, hispânica) e não *na* América. E este consenso queria significar a peculiaridade do pensamento hispano-americano. O desacordo se domiciliava, pois, na originalidade e genuinidade da filosofia latino-americana.

Uma das obras vistoriadas para os fins de seus estudos foi a de um professor espanhol que perfilhara a afirmação de um filosofar genuíno latino-americano, *José Gaos* (na mesma senda, *Samuel Ramos, Leopoldo Zea, José Ferrater Mota, Ernesto Mayz Vallenilla e Arturo Ardao*). Em *Gaos*, podemos cruzar com um enfoque que preconize “la afirmación de que existe en Hispanoamérica un tipo de pensamiento filosófico distinto al de los países occidentales”.⁴¹ Apesar de não ser o único lume de suas análises, podendo haver até outros que sejam incompatíveis, é o que nos interessa por ora. Nele, sustenta-se “una suerte especial de pensamiento”⁴² cujo predomínio fica a encargo da estética, de seu caráter ideológico, de sua ocasionalidade, ametodicidade e pessoalidade. Isto vale dizer que, para *Gaos*, “no hay, pues, filosofía americana como se la entiende en la tradición occidental; hay otra cosa distinta”.⁴³

reduz-se cada vez mais o número da mão-de-obra exigido. O sistema não previu esta pequena chateação: o que sobra é gente. E gente se reproduz. Faz-se amor com entusiasmo e sem precauções. Cada vez mais, fica gente à beira do caminho, sem trabalho no campo, onde o latifúndio reina com suas gigantescas terras ociosas, e sem trabalho na cidade, onde reinam as máquinas: o sistema vomita homens. As missões norte-americanas esterilizam maciçamente mulheres e semeiam pílulas, diafragmas, DIUs, preservativos e almanaques marcados, mas colhem crianças; obstinadamente, as crianças latino-americanas continuam nascendo, reivindicando seu direito natural de obter um lugar ao sol, nestas terras esplêndidas, que poderiam dar a todos o que a quase todos negam”. GALEANO, E. *As veias abertas...*, p. 16.

⁴¹ BONDY, Augusto Salazar. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* 11 ed. México: Siglo XXI, 1988, p. 55.

⁴² BONDY, A. S. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, p. 56.

⁴³ BONDY, A. S. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, p. 57.

Não fundamos nossa hipótese in-ocidental no causalismo simples advindo do pensamento para a vida, vivência concreta. Como diria *Leopoldo Zea*, também tomando em conta as palavras de um filósofo agora latino-americano, *Miró Quesada*, “en Latinoamérica primero es la acción y luego la justificación de esta acción”,⁴⁴ diferentemente da tradição filosófica européia.

Como veremos ao se tratar a concepção de tempo tríplice própria dos povos ibero-americanos, nosso caráter in-ocidental transcende o pensamento filosófico, apesar de ser este em uma de suas dimensões. Isto porque “com a naturalidade com que esquecemos de ser originais, deixamos de observar que um pensamento alheio se enraíza e tem em mira uma situação histórica diversa daquela na qual nos encontramos”.⁴⁵

Ao passo que, entre-nós, as teses acadêmicas macaqueiam os esquemas, modelos e sistemáticas alienígenas, nosso povo, em sua quotidianidade, em sua concretude diária, sofre severamente. E sofre com a fome e a miséria, com a falta de democracia e justiça social, com a espoliação estrangeira e a externa dívida eterna.

Nesse sentido, tem cabimento reivindicarmos uma posição não ocidental para nosso filosofar e nossa práxis. Se não somos orientais, menos ainda haveríamos de ser ocidentais. Mas ao mesmo tempo somos tudo isso (por isso o caráter ambíguo do prefixo “in-“). Meio descendentes de polinésios, que teriam dado origem aos povos ameríndios;⁴⁶ meio africanos dos navios negreiros que aqui atracaram; meio europeus, oriundos dos rejeitados, banidos, degredados ou dos miseráveis europeus que tiveram de buscar no novo mundo sua vida futura; meio nipônicos, coreanos ou chineses, que na atualidade buscam o refúgio em planícies e planaltos da América Latina. Terá fim esta violenta transmigração? Até quando a propriedade privada vai prevalecer sobre a terra natal e dos ancestrais?

Por todas estas razões é que não concordamos com a tese de que *Dussel* teria sido dúbio acerca de sua posição sobre a ocidentalização da filosofia latino-americana.

⁴⁴ ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. 3 ed. México: Siglo XXI, 1975, p. 44.

⁴⁵ GOMES, R. *Crítica da razão tupiniquim*, p. 52.

⁴⁶ “El amerindio, entonces, es asiático, pero habitante originario de las costas occidentales del Pacífico específicamente. (...) En efecto, unos 1700 años a. C., expulsados de Birmania, Iava, o de otras islas de Indonesia o del sur de la China, los proto-polinésicos se lanzaron al gran Océano. (...) Por el Pacífico Sur la corriente de Humboldt permitía que, en julio y agosto, las grandes balsas (con hasta 150 personas, y durante 4 o 5 semanas) pudieran navegar de Tahití a la isla de Pascua y hasta las costas de los araucanos de Chile o de los incas del Perú. Desde las islas Christmas podía navegarse gracias a la corriente ecuatorial y se llegaba a las regiones mayas y aztecas. Por el Norte, costeano el continente (ésta era la manera de la navegación china), se unía aun más fácilmente el Asia Noreste con Alaska, hasta el territorio californiano. (...) Las semejanzas entre polinésicos y amerindios son asombrosas”. DUSSEL, E. D. *1492: el encubrimiento del otro – Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Conferencias de Frankfurt, Octubre, 1992. La Paz: Plural, 1994, p. 95-96.

Sua inteligente colocação do problema, que atualmente ganhou o nome de transmodernidade, explica-o bem. Afirma a necessidade dos projetos da modernidade, a libertação e emancipação que nem de perto tocou os latino-americanos, e renega peremptoriamente a mitologia fragmentada dos pós-modernos, que nada mais fazem que celebrar o posto em nome de suas almas satisfeitas no centro do mundo.⁴⁷

Característico é da in-ocidentalidade latino-americana – já que pode haver outras in-ocidentalidades, como a africana, ou mesmo in-orientalidade, como a dos australianos – a negação de seu ser. Sua ontologia resta desgastada frente a quinhentos anos de vilipêndios e milhões de outros anos de esquecimento, como se só houvesse história no período pós-colombiano.

É bastante significativo apontar para o fato de que no direito, em especial o brasileiro, só se conte o que foi praticado pelo conquistador homem, branco, proprietário (ao menos os que estiveram na direção da colonização) e europeu. Tudo se passa como se em um toque de mágica todas as instituições e tradições autóctones nunca tivessem existido ou, pior, como se estivessem existido até, e somente até, que o santo pé dos desbravadores europeus pisaram o solo das Índias Ocidentais.⁴⁸

Desse modo, o continente “achado”, quinhentos anos depois deste “fato”, se apresenta como o Outro do mundo, um terceiro mundo, porque depauperado e explorado. Isto nos leva a duas ordens de conclusões possíveis: ou a gestão colonial e pós-colonial (eminente e ininterruptamente capitalista) foi muito incompetente para gerir seu “negócio” (o que no capitalismo atual levaria à falência certa, como, de fato, não deixou de ocorrer com as primeiras metrópoles ibero-americanas) ou esta gestão foi

⁴⁷ Sendo assim, não concordamos com a forma pela qual *Jesus Eurico Miranda Regina* aborda a questão: “Dussel afirma a cultura popular contra a cultura institucional, que vem do centro (ocidental). Parece que aí, a posição de Dussel, não é ainda muito clara, pois ao mesmo tempo que afirma a cultura do centro, a assimila, embora com uma posição crítica superadora, como faz com a filosofia européia ocidental”. REGINA, Jesus Eurico Miranda. *Filosofia latino-americana e filosofia da libertação: a proposta de Enrique Dussel em relação às posições de Augusto Salazar Bondy e de Leopoldo Zea*. Campo Grande: CEFIL, 1992, p. 132. Deve-se ressaltar que em 1992, ano do livro de *Miranda Regina, Dussel* ainda não havia esclarecido sua posição cabalmente, algo que se daria especialmente com as obras “1492” e “Ética da Libertação”. É preciso, ainda, referir os questionamentos de *Zimmermann*, supracitados.

⁴⁸ Não poderíamos deixar de mencionar os frutíferos trabalhos que vêm sendo desenvolvidos nesse particular jurídico, desmistificando a oblíqua visão dos que já não enxergam nada além de os óculos da “doutrina” eurocêntrica, uma vez que “os traços reais de um pluralismo subjacente envolvendo práticas jurídicas informais não-oficiais podem ser encontrados nas remotas comunidades socializadas de índios e negros do Brasil colonial”. WOLKMER, Antonio Carlos. “Instituições e pluralismo na formação do direito brasileiro”. Em: ROCHA, Leonel Severo (org.). *Teoria do direito e do estado*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1994, p. 12. Conferir artigos sobre a temática em livros organizados pelo mesmo autor, tais como WOLKMER, A. C. (org.). *Direito e justiça na América indígena: da conquista à colonização*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998, e WOLKMER, A. C. (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

tão perfeita, opinião com a qual compartilhamos, que o continente virou conteúdo de rapina e pilhagem sem se poder culpar os óbvios e dolosos criminosos, deixando às próprias vítimas o dever de se soerguerem sem sequer uma ideológica tábua de salvação.

O “Manifesto Comunista” já trazia claramente o entendimento da inauguração dos novos tempos em decisivos desenrolares históricos: “o descobrimento da América, a circunavegação da África, prepararam terrenos para a recém-surgida burguesia. As Índias Orientais e os mercados chineses, a colonização da América, o comércio com as colônias, o aumento dos meios de troca e das mercadorias em geral, deu ao comércio, à navegação, à indústria um impulso nunca antes conhecido”.⁴⁹ É o início da modernidade, de que *Dussel* tanto nos fala, no “1492”.

Se levarmos a sério a tese do marxismo de *Caio Prado Júnior*, para quem “todos os grandes acontecimentos desta era, que se convencionou com razão chamar dos ‘descobrimientos’, articulam-se num conjunto que não é senão um capítulo da história do comércio europeu”,⁵⁰ conseguiremos entender o fundamento político que acabou se tornando referida conquista, pois, muito além ser *um* capítulo desta história, tornou-se em *o* capítulo condição de possibilidade de todos os demais, para que se desenvolvessem como se desenvolveram.

A ruína do conflito nuclear que apavorava tantos intelectuais teve dois importantes significados: castrou o sempre latente embate ideológico entre ocidente capitalista e oriente socialista (ainda que esta dualidade apresente gravíssimos reducionismos), o qual permitia uma discussão política em nível geopolítico (diferentemente de seu reduzido alcance teórico atual); mas deu ensejo à emergência de um cenário há tempos camuflado, qual seja, o da disparidade entre Norte e Sul do mundo. Não era de se esperar outra coisa, destarte, ao se perceber que hoje se tenta retomar o conflito ocidente-oriental por meio da guerra anti-terrorismo levada a cabo pelos prosélitos dos EUAAS na luta contra o “eixo do mal”. Dessa maneira, retorna a camuflagem do conflito Norte-Sul aos uniformes dos exércitos estadunidenses no Afeganistão, Iraque e quem mais lhes contrariar. Por isso, se fosse possível um acerto de contas “a responsabilidade das potências imperialistas é enorme, principalmente

⁴⁹ MARX, K; ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista*. Tradução de Maria Lúcia Como. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 10. E prosseguem os pais do socialismo científico: “a indústria moderna estabeleceu o mercado mundial, para o qual a descoberta da América havia aberto caminho”. MARX, K; ENGELS, F. *O manifesto comunista*, p. 11.

⁵⁰ PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000, p. 11.

levando em conta que o estágio de riqueza e o grau de poder militar (corrida armamentista, Guerra nas Estrelas etc.) estão sendo feitos à custa da absoluta estagnação econômica das nações da América Latina, África e Ásia. Essas nações estão imobilizadas por uma colossal e impagável dívida externa”.⁵¹

Entramos, percebe-se, em um tema delicado, deveras banalizado, mas ululantemente ainda não resolvido. Por mais que os discursos solfejem escalas cromáticas contra a dívida externa e a globalização e o neoliberalismo e as multinacionais, não se tem deixado que tome consciência o povo da importância que alberga esse mote. O economicismo dos especialistas e o juridiquês dos defensores dos contratos espúrios não o permitem.

Não pretendemos fazer aqui uma retomada histórica das origens da dívida, mesmo porque a melhor forma de se a observar é a conquista do continente americano, conjuntamente com a necessidade de se civilizar o habitante incauto destas terras. Também poderíamos realizar sua gênese com o processo das emancipações políticas dos países latino-americanos que tiveram de comprar sua “liberdade” tais e quais escravos que adquirem sua carta de alforria e têm de entrar no voraz mercado da mão-de-obra.

O mais esclarecedor, nesse sentido, seria farejar nas pistas das ditaduras militares que baixaram sobre a América Latina sua perpetuação. O desenvolvimentismo aquartelado concebeu-se bastante bem com o endividamento internacional. Em nome de um milagre econômico, que no Brasil causou euforia junta às vitórias do escrete canarinho, a dívida se consolidaria como um mal necessário, demonstrando as virtudes de bons pagadores dos povos do Sul, ainda que com atrasos e prestações infinitas.

No tocante a isso, a perspicaz análise de *Franz Hinkelammert* nos possibilita compreender a existência de um automatismo da dívida externa, o qual se dá independentemente de bancos privados ou públicos. Exemplifica-o dizendo que até 1969 a balança comercial da América Latina era positiva. No entanto, a dívida já se teria reiniciado pelos idos de 1950. Os investimentos nunca superaram a transferência de bens, mostrando-se que não se transferem divisas internacionais. Assim, há grande rentabilidade decorrente desse “investimento” na América Latina. Os juros, desde 1972, ultrapassam os bens transferidos, sendo financiados com novos créditos, enquanto o automatismo da dívida, e até uma situação de o crescimento futuro do continente, não

⁵¹ WOLKMER, A. C. *O terceiro mundo e a nova ordem internacional*. 2 ed. São Paulo: Ática, 1994, p. 21.

os puder superar. Só se paga a metade dos juros. A dívida se torna, pois, fictícia. A situação da América Central, nesse particular, é mais grave ainda, pois ao contrário do padrão latino-americano, lá o saldo negativo da balança comercial sempre prevaleceu. Dessa forma, parece que a América Latina renunciou a seu desenvolvimento nacional, deixando-o a encargo do capital estrangeiro.

Instaura-se curiosíssima “realidade”. A dívida que se tornou fictícia recebe soluções igualmente imaginosas. O máximo que se consegue pensar é em uma sua anulação parcial, sua conversão ou mesmo o acesso a mais e mais novos créditos. E estas resoluções – constatadas por *Hinkelammert* em 1989 – foram, de uma ou outra forma, aplicadas ao longo do tempo que nos separa o hoje do ontem.

O veredicto final para esta situação é retumbante: “a venda de toda a América não cobre o valor de sua dívida externa”.⁵² A curiosa “realidade” que se pauta em dívida ficcional, com soluções ilusórias, catalogada sobre um preço impossível, não poderia deixar de olvidar o óbvio, ainda que não tão evidente assim para a totalidade técnico-científica: depois de sermos roubados, em nossos ouro, prata e demais recursos naturais, temos também de pagar o que supostamente vendemos. “O que foi a América depois da conquista, volta a ser agora. Os latino-americanos se transformam novamente em povos aborígenes que trabalham em propriedades dos conquistadores para tirar de seus país um máximo de excedentes que vai para os países do centro”.⁵³

A dívida odiosa,⁵⁴ portanto, fez e faz a América Latina cair na dependência completa, verdadeira escravidão. A dívida externa desemboca na impossibilidade de qualquer democracia.

“A dívida impagável corrói a sociedade completamente e a subverte. Com ela nenhuma estabilidade social é possível e nenhuma autodeterminação pode ocorrer. Os governos são transformados em executores de uma vontade externa; o fato de serem eleitos ou não é quase irrelevante. *Não pode surgir nenhuma democracia*. Assim como a dívida impagável subverteu a democracia alemã dos anos 20, a dívida impagável da América Latina subverte hoje a democracia na América Latina”.⁵⁵

⁵² HINKELAMMERT, Franz J. *A dívida externa da América Latina: o automatismo da dívida*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 40.

⁵³ HINKELAMMERT, F. J. *A dívida externa da América Latina*, p. 55.

⁵⁴ Expressão burilada por *Olmos Gaona*, a partir de uma “doutrina jurídica da dívida odiosa”, cuja finalidade seria demonstrar a ilicitude de sua cobrança, chegando a caracterizar um delito de execução continuada. Ver GAONA, Alejandro Olmos. *La deuda odiosa: el valor de una doctrina jurídica como instrumento de solución política*. Buenos Aires: Continente, 2005.

⁵⁵ HINKELAMMERT, F. J. *A dívida externa da América Latina*, p. 58 (grifamos).

É preciso, desde logo, superar a paralisia e tomar consciência dessa situação para a libertação latino-americana.

E como tomar consciência? O que isto significa em nosso contexto? Fundamentalmente, quer dizer uma unidade ana-dia-lética entre ação e reflexão. É a leitura crítica da “palavramundo” cujo processo se desenrola no sentido de que “a leitura do mundo precede a leitura da palavra, daí que a posterior leitura desta não possa prescindir da continuidade da leitura daquele”.⁵⁶ O tema da “palavramundo”, que a viseira do mundo jurídico não consegue compreender, torna-se formulação privilegiada para a apreciação do direito. Pois antes do direito, a sociedade; mas depois de esta ter sido codificada é preciso decodificá-la, e fazer o direito viver na sociedade, longe das tumbas legisladas, na proximidade dos quotidianos coletivos. Eis aí o equívoco (?) primeiro do contratualismo: imaginou um estado de natureza sem ordem alguma, mas como toda imaginação faz, esqueceu o pressuposto da vida e se esta havia – e como houve vida antes de *Hobbes!* –, havia também o respeito a si, nas sociedades que por ela prezavam. Intuíram os contratualistas que a Europa era o mundo e que seus bárbaros serviam de modelo chave-fechadura para todo o resto da humanidade. Mas se *ubi societas, ibi ius*, não se estaria a escantear as sociedades desapegadas da formação estatal? Não há vida e, logo, con-vivência (con-vida) aí também?⁵⁷

“A conscientização implica, pois, que ultrapassemos a esfera espontânea de apreensão da realidade, para chegarmos a uma esfera crítica na qual a realidade se dá como objeto cognoscível e na qual o homem assume uma posição epistemológica”.⁵⁸ É o nível que se passa a perfilhar, sem deixar, porém, de assumir o ponto de partida ético da vida humana como propulsor absoluto da criticidade. Mais do que teoria crítica negativa, afirma-se criticamente a vida e ao se o fazer abre-se espaço para observar a cruenta realidade da opressão. Só a exterioridade é capaz de se libertar, falem o que quiserem os teóricos mais à destra ou mais à sinistra.

⁵⁶ FREIRE, P. *A importância do ato de ler*: em três artigos que se completam. 18 ed. São Paulo: Cortez, 1987, p. 11-12.

⁵⁷ “O jurista, o teórico do direito, na feição tradicional e conservadora, olvidam, inclusive, a lição da Antropologia Cultural. Lançam despreocupadamente no papel o *ubi societas, ibi ius*, como se, para todo efeito, o mundo jurídico estivesse perenemente formado, segundo o modelo elaborado sobre as formas e perspectivas atuais de dominação do Estado. Em consequência desta ligação Direito-Estado, não é, portanto, estranhável que acabe surgindo quem negue a existência do fenômeno jurídico antes do aparecimento do Estado e profetize a extinção do direito, quando admite que também o Estado pode vir a desaparecer. O equívoco está obviamente na redução do direito a um simples produto estatal, legislado ou consuetudinário”. LYRA FILHO, Roberto. *Para um direito sem dogmas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1980, p. 38.

⁵⁸ FREIRE, P. *Conscientização: teoria e prática da libertação*, p. 26.

Guindada como fundamento, a exterioridade resguarda o pressuposto democrático que tanto queremos expor, a efetiva participação popular. Esta direção, todavia, tem de se entender como mola propulsiva de sua auto-organização.

Aqui, retornamos, ainda que sumariamente, a dois autores anteriormente citados, mas que definem algumas arestas da filosofia latino-americana, das quais, em sua reinvenção, a filosofia da libertação seria fiel legatária.

Ao passo que *Salazar Bondy* não enxergava, ainda em 1968, autenticidade na filosofia latino-americana, supunha-o no afã do despertar continental para o pensamento filosófico que, em seu corte marxista, significa práxis, ou seja, conscientização. Reproduzir os trepidantes axiomas do positivismo, por mais antinaturalistas que fossem, não era a melhor atitude a se tomar. Pois bem, “la superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella debe ser fruto de este cambio histórico transcendental”.⁵⁹ Para que o autêntico seja possível seria preciso uma tomada de consciência, numa tarefa de destruição do que está posto. Não se pode pautar o pensamento latino-americano pelas concepções do centro, apesar de seu rigor poder ser usado como ferramenta útil à tarefa transformadora.

Por sua vez, *Leopoldo Zea* refuta o critério do desenvolvimento para a autenticidade do pensar filosófico, pois se assim for “sólo podrá existir filosofía auténtica en pueblos no subordinados, en pueblos no subdesarrollados”.⁶⁰ À primeira vista, *Salazar Bondy* teria concordado com esta ilação. Mas *Zea* aduz importante crítica, implícita também na obra do peruano, que se apresenta intangível, já que inautêntica é

“la filosofía que crea una idea del Hombre que es la negación del hombre mismo. Así como la que habla de la libertad abstracta, para limitar con supuestas justificaciones ideológicas, la libertad concreta de determinados grupos de hombres. *Inauténtica es, también, la filosofía que habla de los derechos del hombre, de la democracia como expresión de los mismos y en nombre de éstos y de éstas, y para la supuesta posibilidad y protección de los mismos, crea formas de represión que las anulan*”.⁶¹

Parece-nos que *Bondy* estaria em total acordo com esta asserção. Em seu texto podemos encontrar, para corroborá-lo, frases como esta: “se hace claro que la filosofía que hay que construir no puede ser una variante de ninguna de las concepciones del

⁵⁹ BONDY, A. S. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, p. 89.

⁶⁰ ZEA, L. *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 151.

⁶¹ ZEA, L. *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 152 (grifamos).

mundo que corresponden a los centros de poder de hoy”. Conclama, portanto, para um pensar transformador que se desaliena, ainda que seja “cada vez más ruda y permanente la sujeción (...). Pero hay todavía posibilidad de liberación”.⁶²

E em havendo tal possibilidade há-de se a tentar. Não nos parece, pois, que a discussão envolvendo *Bondy* e *Zea* tenha gerado duas concepções de filosofia latino-americana, com viés libertador. Mesmo se considerarmos o tom peculiarmente revolucionário do marxismo na América Latina, com expoentes como *Mariátegui*, *Guevara*, *Bagú*, *Zavala*, *Segall*, *Nahuel Moreno*, *José Miranda*, *Milcíades Peña*, *Prestes* e *Caio Prado Júnior*,⁶³ logo perceberemos mais convergências que divergências, ainda que não se esteja, neste aspecto, livre de ruídos.

Assim o entendemos porque o próprio *Zea* recepciona o critério do desenvolvimento, de uma forma própria: “la autenticidad no ha de ser consecuencia de esa posible revolución social, política y económica, sino la base se su posibilidad”.⁶⁴ É o subdesenvolvimento consciente. Consciência da opressão, agir para a libertação.

Desse modo, nem desenvolvimento que subjuguem nem subdesenvolvimento inautêntico, eis a missão que nos transmitem os dois filósofos latino-americanos. E como assentaria *Miranda Regina*, é partindo dessa “base” que *Dussel* desenvolverá sua filosofia da libertação, pois, “por um lado, concorda com Salazar Bondy, enquanto que não se pode ficar imitando e pensando que a imitação, por ser realizada aqui na América, seja algo de genuíno e original; por outro, concorda com Leopoldo Zea, enquanto que não se pode começar desde zero, negando o passado”.⁶⁵

Criados estão os alicerces para se pensar, e afirmá-lo, a América Latina filosoficamente autodeterminada, analeticamente constituída. Não se trata de incorrer em um indigenismo ou hispanismo (ou iberismo), riscos bem levantados por *Serrano Caldera*, com um falso argumento cultural que provincializa a reflexão filosófica, pois “a verdadeira cultura é libertação”.⁶⁶ O que se constrói é, enfim, uma filosofia que se começa a desoprimir e seus postulados permitem superar a racionalidade moderna em sua patente crise. É o in-ocidente em sua postura ana-dialética, ex-centricamente se

⁶² BONDY, A. S. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, p. 94.

⁶³ A este respeito, conferir LÖWY, Michel. “Introdução: pontos de referência para uma história do marxismo na América Latina”. Em: _____ (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Tradução de Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 2 ed. ampl. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006, p. 9-64.

⁶⁴ ZEA, L. *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 153.

⁶⁵ REGINA, J. E. M. *Filosofia latino-americana e filosofia da libertação*, p. 44.

⁶⁶ CALDERA, Alejandro Serrano. *Filosofia e crise: pela filosofia latino-americana*. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 29.

encarando com o dever com que se encaram os responsáveis por si: “a filosofia latino-americana deve ser filosofia da libertação”.⁶⁷

1.2. Transmodernidade e tribiedade

A epistemologia é o tema da vez. Muito raramente se denota preocupação no circunstante ou mesmo no acadêmico a respeito de como ele está encarando o mundo que o rodeia. É óbvio que é melhor o dólar ao real no mercado transnacional, diz o noticiário. É óbvio que é melhor se vestir a andar desnudo. É óbvio que um ano tem trezentos e sessenta e cinco dias, cada dia com vinte e quatro horas, cada hora com sessenta minutos, cada minuto com sessenta segundos... Questões comuns como estas, porém, podem se tornar verdadeira chave de compreensão para se entender a realidade, o turbilhão em que nos encontramos.

Tinham alguma noção *Colombo*, *Vespúcio* ou *Cortez* sobre o que viriam a significar suas ações na invenção, descobrimento e conquista da América? Talvez quisessem pouco mais que uma vida abastada e o reconhecimento dos seus. De fato, o sol não girava *mais* em torno da Terra e sim esta a girar estava ao redor do sol. *Ptolomeu* vencido pelo tempo significa também a vitória de outro paradigma que até hoje subsiste. *Copérnico*, e os que lhe seguiram, havia conseguido *mudar o movimento do universo*. Assim, como um efeito borboleta às avessas, a mudança do movimento intergaláctico, empreendido pela nascente ciência que em breve desbancaria a até então intocável filosofia, teria efeitos sobre o minúsculo ponto do universo chamado planeta Terra. Tudo o que até então fora bárbaro granjeava o título de centro do mundo e tudo o que este novo centro produziria seria o pensamento universal, sem falseamento.

Cabe, então, perguntar sobre o que se pauta nossa visão de mundo. A despeito de tudo parecer muito simples, explicável, compreensível, nem tudo é justificável ou aceitável. Dizia o poeta que todo mundo explica tudo mas as perguntas continuam sempre as mesmas. É muito fácil, dizem os cientistas, explicar como se produz um arsenal bélico, mas quem se mostra capaz de justificar a morte de milhares por decorrência sua? Quanto mais perplexos ficamos, menos perplexa é nossa postura,

⁶⁷ CALDERA, A. S. *Filosofia e crise*, p. 32. Adverte, nesse sentido, *Serrano Caldera* que “assumir com caráter absoluto a civilização ocidental, além de ser uma atitude dogmática e apriorística, seria negar a possibilidade de discordar dos valores do industrialismo, do positivismo, da sociedade de consumo e do arquétipo humano e social surgido de seu seio: seria confirmar sem juízo crítico um modelo e renunciar à possibilidade de contribuir com valores, tradições e afirmações próprias à formação universal da cultura”. CALDERA, A. S. *Filosofia e crise*, p. 31.

contradição de um tempo que se vê torpedeado por informações mas que acha plausível ter sempre alguma coisa por trás delas.

Franz Hinkelammert, no calor da queda das torres estadunidenses em 2001, acenava para um consenso que não deixasse a desesperança redundar em desespero:

“hay que enfrentar esta sociedad con la necesidad de un consenso sobre la dignidad humana, con el bien común como referencia última de todos los polos en conflicto. En América Latina se concibe este bien común como ‘sociedad en la que quepan todos’, la naturaleza incluida. Es el lema inspirado por los zapatistas en México. Siendo esta sociedad global, solamente puede ser una sociedad en que quepan todos. Si no caben todos, nadie cabrá”.⁶⁸

No entanto, para que todos caibam é preciso que seus tamanhos sejam calculados pelo paradigma da vida concreta. Neste exato momento, estamos a pôr a carroça na frente dos bois, e o fazemos intencionalmente.

Como veremos, há distintas maneiras de perceber o que há a nossa volta, bem como o que se passa dentro de nós mesmos. A sociedade em que “quepan todos” prescindir do tempo-dinheiro, do imediatismo que faz da vida atual, encalacrada em quês de pós-modernismos como os dos cibercafés, das salas virtuais, da segunda vida em jogos. Vive-se hoje como se o amanhã fosse estação final, mas nunca houve tanta expectativa de vida (que não é normativa, pois assistêmica) desde que os homens desceram do Éden.

A hermenêutica tem sido bastante enfática, ultimamente, em rejeitar os métodos tradicionais da exegese e em asseverar o relativismo que emana de cada intérprete. O perspectivismo, desde *Nietzsche*, tem proliferado. A epistemologia e sua vigilância crítica vieram ganhando terreno. Viragens lingüísticas, sistêmicas, hermenêuticas, assim, têm se assenhoreado do debate científico e afunilado a constatação epistêmica mais propalada nos últimos tempos: a crise da racionalidade moderna. Cada uma a seu modo, as novas “razões”, ou mesmo “irrazões”, têm procurado o laurel de serem sua substituta.

Para *Boaventura de Sousa Santos*, autor que advoga pela existência de uma crise epistemológica na atualidade que faz nutrir uma transição paradigmática, há dois pilares que sustentam a modernidade. São eles o pilar da regulação social e o da emancipação social. Cada um dos pilares tem seus princípios que o orientam e permitem sua visualização. No primeiro pilar, vigem os princípios da comunidade, do estado e do

⁶⁸ HINKELAMMERT, F. J. “La caída de las torres”. Em: *Revista crítica jurídica*. Curitiba: UNIBRASIL; México: UNAM, n. 20, 2002, p. 104.

mercado. Já no segundo, as racionalidades estético-expressiva das artes, moral-prática da ética e cognitivo-instrumental das ciências.

Ocorre que, com a situação crítica da modernidade, o pilar da emancipação se reduziu à ciência e o pilar da regulação, ao mercado. E não só, pois contradições intrínsecas a ela propiciaram a absorção do pilar emancipatório pelo regulatório, tornando-se aquele o duplo deste. E com a crise, este duplo é a dupla insegurança da forma de encarar o mundo que exige mais e mais segurança.

Quanto mais se aprofundou o conhecimento, maior foi a percepção de sua fragilidade. Sociologicamente, os cientistas vêm se tornando filósofos e perquirindo sobre temas que só eram dos sociólogos. Esta é a proposição de *Boaventura*. Ancorado nas “representações inacabadas da modernidade”, o princípio da comunidade e a racionalidade estético-expressiva, busca desenvolver o que ele chama de paradigma emergente: “paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente”.⁶⁹

Temos particular interesse por uma das dimensões do princípio da comunidade, a qual se divide em participação e solidariedade. Há, aqui, uma colonização parcial empreendida pela ciência moderna, mas ainda assim, a nosso ver, bastante vigorosa: “a colonização deu-se, sobretudo, no contexto do que a teoria política liberal definiu, de forma bastante rígida, como sendo a esfera política (*cidadania e democracia representativa*)”. E adverte: “mas para além dele ficaram muitos outros domínios da vida social em que a participação continuou a ser uma competência não especializada e indiferente da comunidade”.⁷⁰

Assim é que caminhará toda sua argumentação em busca de revitalizar o conhecimento-emancipação, em face do conhecimento-regulação, “a fim de transformar o conhecimento científico num novo senso comum”,⁷¹ no âmbito das duas rupturas epistemológicas sendo a segunda esta última e a primeira a que separa o conhecimento científico do primeiro senso comum. Trata-se, logo se vê, de uma jogada circular, na qual a dialética se refaz depois de negar-se a si mesma.

Interessante é notar, ainda, que no projeto que concebe o novo senso comum como segunda ruptura epistemológica, há uma construção desde as já referidas representações inacabadas da modernidade. Portanto, sentidos comuns ético, reencantado e participativo exsurtem responsabilizando, repolitizando e reestetizando a

⁶⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000, p. 74 e anteriores.

⁷⁰ SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente*, p. 75 (grifamos).

⁷¹ SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente*, p. 107.

paradigmaticidade insurgente. Naquilo que nos toca mais de perto, o novo senso comum político da participação se nos apresenta como momento privilegiado da “repolitização global da vida coletiva”, arma de combate contra a apatia e a manipulação levada a cabo pelos inescrupulosos agulhões reinantes na sociedade capitalista. Desse modo, pode haver uma contraposição ao “ideal democrático da política moderna” que “foi neutralizado ou drasticamente limitado no seu potencial emancipatório”, querendo isto significar que liberdade e política não colidem, como entende a modernidade, vez que “a liberdade não é um bem natural da humanidade que tenha de ser defendido da política, como a teoria política liberal preconiza”.⁷²

Como se vê, o que aqui está em vista é uma mudança paradigmática que tem seus fundamentos nas rupturas epistemológicas em relação à modernidade. O posicionamento de *Boaventura de Sousa Santos* é, segundo ele e portanto, pós-moderno. Mas faz questão de cindir a pós-modernidade em duas, uma própria daqueles que celebram o “fim da história”, descrentes da razão em geral e patrocinadores da fragmentariedade do pensar, e outra inerente aos que se opõem ao vil estado de coisas, sem medo de não serem neutros, motivados pela construção de uma nova racionalidade.

Esta panorâmica nos faz abalroar com dois problemas subjacentes. Estendemo-nos sobre a perspectiva de *Boaventura* com o intuito de lastrear a conseqüente discussão, vez que se trata de autor que vem sendo bastante bem recebido pela reflexão jurídica à qual estamos jungidos. No entanto, a sua não é a única teorização acerca de guinadas paradigmáticas e afins. Eis que nos deparamos com uma primeira ordem de interjeições, valendo inquirir, a pós-modernidade é-nos suficiente para garantir um cabedal analético com vistas a fundamentar uma democracia, em sede jurídico-política, participativa? Para o responder, faremos brevíssima incursão às alternativas que se oferecem à modernidade.

A outra questão diz respeito a saber se a transição paradigmática em nível epistemológico não precisa ser complementada por uma equivalente transição de paradigma societal. Para este ponto o próprio *Boaventura* poderá, com suas reflexões, ser de grande valia.

Começemos pela primeira questão.

Nas “Palavras preliminares” da obra “Filosofia da Libertação”, *Dussel* acaba por caracterizar tal filosofia como sendo “popular, feminista, da juventude, dos oprimidos,

⁷² SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente*, p. 113.

dos condenados da terra, condenados do mundo e da história”. No entanto, submete sua proposta ao seguinte designativo: “filosofia pós-moderna”.⁷³ Eram tempos de revisão conceitual das construções filosóficas⁷⁴ aqueles do longínquo 1977. Sob a premência de se criticar as promessas não cumpridas da modernidade, *Dussel* preferiu por carimbar sua filosofia com a prefixação indicativa de superação do moderno. Ocorre, porém, que o prefixo “pós-“ tem uma conotação muito mais temporal-cronológica do que poderia ele ter imaginado. E assim foi que se tornou comezinho na Europa, totalidade do mundo, adotar-se a mesma rotulação para as filosofias que negavam a racionalidade moderna, mas não só, pois também a racionalidade em geral.

Estamos, pois, diante de um debate próprio da totalidade: modernidade *versus* pós-modernidade. Tornou-se bastante comum a presença de tais conotações, explícita ou implicitamente, nos estudos que vieram à tona desde 1970. O projeto da modernidade passa a ser questionado por quem mais o viu se concretizar. Antes, porém, de prosseguirmos no tratamento desse assunto, é preciso que estabeleçamos algumas distinções com o objetivo de não permitir a confusão do debate que envolve os projetos moderno e pós-moderno com outras reincidentes discussões no mundo filosófico.

Antes de mais, faz-se necessário entender tal polêmica ao mesmo tempo diversamente e à luz da questão dos paradigmas filosóficos, germinados no ocidente. Na famosa asserção de *Habermas* lemos que é já trivial “aplicar à história da filosofia o conceito de paradigma” e dividi-la com base em três predicados, quais sejam, “ser, consciência e linguagem” que podem se diferenciar “entre modos ontológicos de pensamento, de filosofia da reflexão e lingüísticos”.⁷⁵ A visão eurocêntrica, contudo, esquece entre os vários esquecimentos possíveis um quarto paradigma, o dusseliano “paradigma da vida concreta de cada sujeito como modo de realidade”.⁷⁶

⁷³ DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 7. Mais recentemente, o próprio *Dussel* analisou-o: “antes de Lyotard, falamos de uma ‘filosofia pós-moderna’, mas já então com outro sentido. Quando Rudolf Pannwitz usa o termo ‘pós-moderno’ em 1917, construindo uma nova palavra na tradição inicial nietzscheana, inaugurava um neologismo que teria longa história. A Ética da Libertação *toca* sem cessar aspectos do pensar pós-moderno, mas nunca pode identificar-se com ele, pois acredita que a pós-modernidade continua prisioneira da modernidade por lhe faltar uma referência extradiscursiva crítica (as vítimas, também da globalização da modernidade e da pós-modernidade como dominação)”. DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 471.

⁷⁴ Como mostramos na periodização de *Mance* (nota 37) e que dá azo às críticas de *Zimmermann* (nota 35).

⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 21-22.

⁷⁶ Quanto a este tema e ao que segue, conferir LUDWIG, Celso Luiz. “A transformação jurídica na ótica da filosofia transmoderna: a legitimidade dos novos direitos”. Em: *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*. Curitiba: SER/UFPR, n. 41, 2004, p. 30.

Igualmente diferenciada deve ser a abordagem dos projetos moderno e pós em relação às perspectivas que são, notadamente em número de quatro e que não se vinculam sincronicamente aos paradigmas acima referidos. Entretanto, nada obsta ao entendimento crítico concluir pela existência igualmente eurocêntrica de mais um esquecimento: “a perspectiva Cosmológica corresponde hegemonicamente ao filosofar grego antigo. A Teocêntrica, ao pensar medieval, enquanto a Antropocêntrica se desenvolve a partir do mundo moderno, e até hoje persiste, em convivência com a perspectiva Biocêntrica”,⁷⁷ sendo esta última o olvido mais inteiriço da filosofia ocidental.

Feitas estas ressalvas, podemos avançar. Em sua introdução à “Ética da Libertação”, *Enrique Dussel* constata a existência de dois modelos de modernidade. Um que se pauta por ser ela um “fenômeno exclusivamente europeu”; outro que a encara como “gestão racional do sistema-mundo”. Este último modelo analítico é o embainhado pela periferia planetária; aquele outro, pelos autores dos países centrais. Esta posição, porém, adquire duas nuances, sendo que uma delas é levada a cabo pelos defensores da razão que dizem, o mais criticamente possível, ser necessário realizá-la. O outro matiz respeito diz a uma negação niilista da modernidade, pois guiada pela razão aniquiladora. Assim neomodernos (como os teóricos do agir comunicativo) e pós-modernos (os que denegam qualquer racionalidade) juntam-se, respectivamente, a essas duas fileiras.

Sendo assim, o filósofo da libertação decreta: “o problema não é a mera superação da razão instrumental (como para Habermas) ou da razão *terror* dos pós-modernos, mas a superação do próprio sistema-mundo tal como foi desenvolvido até hoje durante 500 anos”.⁷⁸ É dentro, portanto, da “real constatação do esgotamento da cultura projetada pela modernidade burguês-capitalista”⁷⁹ que surge a tentativa de se superar o solipsismo da totalidade político-filosófica.

Reafirma-o *Dussel* em vários outros momentos. Destaquemos aqui dois deles. O primeiro que sublinharemos é decorrente da propositura de uma discussão com o canadense *Charles Taylor*. Em um trabalho intitulado “Projeto ético-filosófico de Charles Taylor e a filosofia da libertação”, nosso autor procura analisar a proposta ética

⁷⁷ LUDWIG, C. L. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006, p. 19.

⁷⁸ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 65.

⁷⁹ WOLKMER, A. C. “Para uma ética da alteridade na perspectiva latino-americana”. Em: BECKER, Laércio Alexandre; STAUT JÚNIOR, Sérgio (org). *A Escola de Frankfurt no direito*. Curitiba: EDIBEJ, 1999, p. 124.

comunitarista de *Taylor*, após reconstruir as fontes de seu “eu moderno”. Mostra, destarte, que a filosofia da libertação não é de todo discordante de uma ética comunitária (e nem mesmo de uma ética lingüística), mas tampouco é totalmente concordante. Ao repisar a modernidade em *Taylor*, verifica que “seu caráter eurocêntrico”,⁸⁰ constante em sua reconstrução histórica, desconsidera o Outro-do-Eu-moderno e por isso esta mesma reconstrução se torna inválida.

E aqui terá vez, novamente, a separação entre dois modelos de modernidade. Neste momento, *Dussel* apresenta-as como sendo uma “eurocêntrica” e a outra “mundial”.⁸¹

Outro momento em que *Dussel* suscita expressamente o debate modernidade-pós-modernidade se caracteriza por sua descrição do fenômeno de insurgência pós-moderna na década de 1970, muito em decorrência das revoltas estudantis na Europa e EUAAS que teve nos hoje festejados e multifacetados nomes de *Foucault*, *Deleuze*, *Derrida*, *Liotard*, *Vattimo*, *Jameson* e *Rorty* sua conseqüência. Na América Latina, a absorção desse ideário também se pôde sentir, por volta dos anos de 1980, e da seguinte maneira: “tiene una actitud de enfrentar positivamente la hibridez cultural de una modernidad periférica que ya no cree en cambios utópicos. Desean evadirse de los dualismos simplificados de centro-periferia, atraso-progreso, tradición-modernidad, dominación-liberación y transitar por la pluralidad heterogénea, fragmentaria, diferencial, de una cultura transnacional urbana”.⁸²

Mas assim como houve críticas européias que desconfiavam de um certo “irracionalismo fascista” – lembremos que *Apel* e *Habermas* querem “completar la tarea de la Modernidad”⁸³ –, também no continente latino-americano essa crítica reboou. Nesse particular, basta lembrar as ponderadas palavras de *García Canclini*: “sem dúvida, Jean François Lyotard acerta quando identifica o esgotamento dos paradigmas que organizavam a racionalidade histórica moderna. Mas a queda de certas narrativas onicompreensivas não pode implicar um desaparecimento do global como horizonte. A

⁸⁰ DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Tradução de Georges I. Maissiat. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1995, p. 96-97.

⁸¹ “A definição ‘eurocêntrica’ pretende descrever a ‘Modernidade’ com características ou determinações exclusivamente européias. Nossa descrição ‘mundial’ da ‘Modernidade’ deverá aproveitar elementos determinantes e decisivos na formação dessa ‘Modernidade’ enquanto *centro* de um processo mundial; de tal maneira que muitos dos fenômenos da Modernidade, atribuídos exclusivamente ao ‘desenvolvimento’ da subjetividade européia, serão determinações e contradeterminações de sua posição central em relação a certa *periferia*”. DUSSEL, E. D. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*, p. 84.

⁸² DUSSEL, E. D. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 438.

⁸³ DUSSEL, E. D. *Hacia una filosofía política crítica*, p. 441.

crítica pós-moderna serviu para repensar as formas de organização compacta do social instauradas pela modernidade (as nações, as classes etc.)”. E vai mais além *Canclini*:

“surpreende também que *o pensamento pós-moderno seja sobretudo feito de reflexões filosóficas*, inclusive quando se trata de objetos tão concretos quanto o desenho arquitetônico, a organização da indústria cultural e das interações sociais. Quando se trata de comprovar hipóteses em pesquisas empíricas, observamos que nenhuma sociedade e nenhum grupo suportam por muito tempo a irrupção errática dos desejos, nem a conseqüente incerteza de significados. Em outras palavras, precisamos pensar, ordenar aquilo que desejamos”.⁸⁴

E é nessa mesma linha que *Dussel* persiste: “en esta situación los ciudadanos son transformados en consumidores de un mercado anónimo, sin estructuras intersubjetivas que puedan vincular su subjetividad con la sociedad global”. Frente à transnacionalização dos poderes industrial e financeiro, no olho do furacão da globalização e na minimização neoliberal dos estados nacionais, com a maioria da população mundial furtada da possibilidade de desfrutar das maravilhas produzidas pela modernidade ocidental, quer ter vez uma mentalidade colonialista, já que “una cierta despolitización, alérgica a la ética, esteticista, afirmando lo sublime de la diferencia por la diferencia, desde un culto a la individualidad moderna (paradójicamente), se expresa con el nombre de ‘Post-modernismo’. Crítica a la razón moderna en nombre de la última situación cultural de la misma Modernidad”.⁸⁵

A conclusão dusseliana é significativamente clara: modernidade e pós-modernidade representam-se mutuamente, são o verso e anverso de uma mesma moeda, cunhada a ouro e prata, herança tenebrosa do genocídio ameríndio. Sendo esta consideração uma consideração plausível, tão plausível quanto seria concordar com *Gilles Lipovetsky*, para quem nunca houve uma pós-modernidade, apenas e tão somente uma ultra-intensificação da modernidade de sempre. Para ele, então, há uma intensificação do tripé moderno, constituído pelo mercado, pelo indivíduo e pela tecnociência. As jornadas da ficção científica não são mais estórias juvenis, são realidade acrescida de componentes peculiares. Agora, *Franquenstein*, atomizado em

⁸⁴ CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. 4 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999, p. 81-82 (grifamos). Como adendo, podemos mirar as palavras de *Lyotard* e perceber que, ao introduzir sua obra-manifesto, faz pós-modernidade significar “incredulidade em relação aos metarrelatos”, ou seja, “designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX”, enfim, é a “crise dos relatos”. LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 5 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998, p. xv-xvi.

⁸⁵ DUSSEL, E. D. *Hacia una filosofía política crítica*, p. 432.

sua tristeza monstruosa, vende seu trabalho e corpo rugoso no livre mercado da mão-de-obra barata. Um verdadeiro negócio da China, pago a dez centavos de dólar por hora.

Lipovetsky fala, assim, em um “caos organizador”, um “convívio frenético de ordem e desordem”. É como se os fractais da natureza e dos cálculos matemáticos que se transformam em arte pudessem gerir o mundo. Nesse discurso híbrido, meio moderno, meio pós-moderno (meio moderno porque a modernidade permanece com seu alicerce só que super-energizada e, portanto, hipermoderna, fruto da “transição cultural” pós-modernista), o autor dá seu depoimento pessoal: “eu fui um dos que popularizaram, logo após Lyotard, a noção de pós-modernidade”. E realça, depois de dizer que essa transição tinha por fito distanciar dos grandes relatos modernos, que o conceito de pós-modernidade “evidentemente não tem nenhum sentido, [...] mas [foi] um ‘conceito falso’, porque nós nunca estivemos ‘além’ da modernidade. Houve, isso sim, uma outra modernidade. O que se coloca em seu lugar a partir dos anos 1950, 60 não foi um ‘após’ a modernidade, mas, sim, uma nova forma de modernidade, que já era o início da hipermodernidade”.⁸⁶

O filósofo francês, apesar de negar a existência de uma pós-modernidade, partilha de uma compreensão quase que umbilical à dos auto-declarados pós-modernos. Ao amalgamar “excesso” e “moderação”, “hiperfuncionalidade” e “disfuncionalidade”, “caos” e “ordem”, justifica um estado de coisas que une racional e irracional, pois o próprio “capitalismo só caminha com crises, elas são inerentes ao seu funcionamento, mas sua força está em que ele, de certa maneira, aceita sua contestação [e aqui se aproxima absurdamente da razão sistêmica de *Luhmann*, como veremos adiante] e, portanto, é capaz de se corrigir”.

Seu eurocentrismo é, igualmente, inapelável. Ao comentar sobre as características da hipermodernidade, unindo “excrecência” e “moral”, no que tange aos exemplos da hiperpornografia e da prevenção, deixa-se trair:

“*não sei quanto ao Brasil, onde há grande custo social, mas se você considerar a América do Norte ou a Europa Ocidental, há um crescimento exponencial e ilimitado de despesas – as pessoas cada vez mais vão ao médico, realizam exames médicos, gastam cada vez mais com remédios, numa verdadeira espiral. Ao mesmo tempo, é preciso estar atento ao que se come – preferem-se hoje os produtos orgânicos –, as pessoas fazem ginástica para não engordar, bebem água mineral, ingere-se menos álcool, há uma verdadeira cruzada contra o tabaco e as drogas*”.⁸⁷

⁸⁶ Estamos a fazer uso aqui de entrevista concedida a *Marcos Flamínio Peres* por LIPOVETSKY, Gilles. “O caos organizador”. Em: *Folha de São Paulo*, São Paulo, 14 de março de 2004, Caderno Mais!, p. 5.

⁸⁷ LIPOVETSKY, G. “O caos organizador”, (grifamos), p. 6.

Logo se vê que não sabe e nem poderia saber sobre o Brasil, ou a América Latina ou a Europa Oriental ou o Terceiro Mundo. Sua viseira hipermoderna não lhe permite perceber sua hipercegueira. Aqui, a maioria da população tornada “lumpen” da relação capital-trabalho não gasta com médico nem sequer toma água mineral; luta, isto sim, para sobreviver.

Também, prenhe de ingenuidade (ou astúcia?) é sua concepção dos direitos humanos. Para ele, ao lado da exacerbação da “lógica tecnocientífica”, há a “consolidação dos princípios da modernidade, isto é, os direitos humanos”. E arremata com uma pérola: “sei que a vida nas favelas está longe disso, mas, se não houvesse os direitos humanos, não haveria meio algum de criticar a realidade”. Não nos percamos nos comentários à visão hipermoderna de *Lipovetsky*, deixemo-na para trás, mas não sem antes rememorar a advertência de *Boaventura de Sousa Santos*: “poderão realmente os direitos humanos preencher tal vazio [dos projetos emancipatórios]? (...) enquanto forem concebidos como direitos humanos universais em abstracto, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado e, portanto, como uma forma de globalização hegemónica [neoliberal]”.⁸⁸

Eis que tendemos a crer que, de fato, não há pós-modernidade, como prenuncia *Lipovetsky*. Mas ao contrário de sua postura, não nos *reconfortamos* ou *celebramos* a hipermodernidade. Dessarte, o debate entre modernos e pós-modernos conforma uma totalidade a qual designaremos de “hipermodernidade”. Mas transcendentalmente interior a ela há uma exterioridade que reclama sua distinção. E esta pode ser tomada diacrônica e diatopicamente como sendo a transmodernidade da periferia do mundo (terceiro mundo, ex-segundo mundo, terceiros mundos interiores e assim por diante). É aqui que reside a *Transmodernidade* como projeto de libertação.

Como já deve ter ficado esboçado, a transmodernidade assume um ponto de partida ético inextricável. É uma opção por um dos pólos do binômio totalidade-exterioridade. A analética como método que supera a dialética, imantada que está pela totalidade, serve de método para a libertação latino-americana, porque parte desta, vez que integra a exterioridade. Corporifica-se, entrementes, a transmodernidade, deixando que nela se entrevejam traços perfunctórios da modernidade, suas irrealizações como distintivo ainda pré-moderno e a crítica a isto, em uma dada tônica pós-moderna. Aí está

⁸⁸ SANTOS, B. de S. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006, p. 434 e 441.

a subsunção ana-dia-lética da “hipermodernidade”. Mas no processo de síntese, o referencial produzido está “para além de” a totalidade dominadora, seja ela o estado, a Europa, o mercado ou poder microfísico. Nesta toada em que se (des)afinam as cordas da democracia dos antigos (pré-modernos) e dos modernos (mas também dos pós-modernos) que, como bloco de totalidade, são os hipermodernos, deve-se fazer *outra* música, de melodia mais rica, harmonia enarmônica, cantiga banhada em transmodernidade.

“Contra los Postmodernos no criticaremos la razón en cuanto tal; pero admitiremos su crítica contra la razón dominadora, victimaria, violenta. Contra el racionalismo universalista no negaremos su núcleo racional, sino su momento irracional del mito sacrificial. No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad postmoderna; afirmamos la ‘razón del Otro’ hacia una *mundialidad* Trans-moderna”.⁸⁹

Com isso, queremos acreditar que habilitados estamos para averiguar algo a respeito da transição paradigmática que deve, mais que epistemológica, ser também societal. Como anotamos anteriormente, costuma-se conferir ao ser, à linguagem e à consciência o critério de paradigma. Na esteira dos escritos de *Boaventura de Sousa Santos*, porém, a diferença entre paradigmas e projetos não fica bem clara, podendo-se supor que nem está preocupado com uma tal conceituação. Sempre quando se refere à transição paradigmática, societal ou não, procura realocar o problema da modernidade, trazendo sua atitude pós-moderna de oposição ou, mais coevamente, pós-colonialista.

Tendo em mente esta consideração, tentemos dialogar brevemente com *Boaventura* a fim de que possamos esclarecer a segunda questão que levantamos anteriormente quanto a ser suficiente uma transição de paradigma epistemológico.

Em recente publicação, o autor em tela assenta, para expurgar qualquer dúvida, que as crises envolvendo capitalismo e socialismo, ocorridas na década de 1990, levaram-no a “ampliar o conceito de pós-moderno e pós-modernidade que passou então a designar, não só um novo paradigma epistemológico, mas um novo paradigma social e político”.⁹⁰ Assim sendo, trabalhemos desde logo com a idéia de transição societal e não só epistemológica.

A nosso entender, todavia, a sua produção teórica ainda não havia elucidado referido alargamento conceitual. E isto a despeito de já ter enunciado explicitamente em

⁸⁹ DUSSEL, E. D. 1492: el encubrimiento del otro..., p. 22.

⁹⁰ SANTOS, B. de S. A *gramática do tempo*, p. 26.

seu “A crítica da razão indolente” tal “transição para um novo paradigma societal”.⁹¹ Fê-lo explicitamente mas não suficientemente, ou seja, sua exploração temática ainda se ressentia de um eixo central, ainda que tenha optado, desde sempre, pela analítica do direito, o que já induzia ao entendimento de que se transbordava a ciência puramente.

Presentemente, entretanto, parece ele ter dado saudável passo em suas considerações. Segundo o que relata, sua convivência com a realidade do Sul (“tercer mundo global”, diria *Cortázar*) fez insurgir em seu pensamento uma epistemologia do Sul, privilegiando novos matizes em suas reflexões (trans)epistêmicas. São suas as palavras que seguem: “a designação pós-moderno nunca me satisfaz, tanto mais que a hegemonia do pós-moderno celebratório tornou virtualmente impossível fazer vingar a alternativa do pós-moderno de oposição”. Para ele, a modernidade não conseguira nunca representar-se a si mesma no que tinha de mais negativo: suas vítimas. E diz-nos: “essa violência matricial teve um nome: colonialismo”⁹². Eis aí a missão civilizadora dos conquistadores europeus em face da qual *Dussel* tanta atenção dedicou para desencobrir.

Nesse sentido, inicia uma trajetória que passa a abordar o pós-colonialismo como crítica à modernidade ocidental, transbordando os limites impressos na pós-modernidade oposicionista. O pós-colonialismo significa “um conjunto de correntes teóricas e analíticas, com forte implantação nos estudos culturais, mas hoje presentes em todas as ciências sociais, que têm em comum darem primazia teórica e política às relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo”.⁹³

Não pretendemos aqui aprofundar a análise pós-colonialista proposta por *Boaventura*. Queremos, isto sim, mostrar uma aproximação bastante auspiciosa entre seu pensamento e o de *Dussel*. Partindo das “margens ou periferias”, pode-se enxergar mais além de o que o mesmo. E nesse diapasão, a resistência das vítimas da modernidade ocidental pode ser melhor agasalhada pelo manto conceitual da transmodernidade,⁹⁴ como fica patente na assertiva que segue: “nunca perdi de vista que

⁹¹ SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente*, p. 169 e anteriores.

⁹² SANTOS, B. de S. *A gramática do tempo*, p. 27.

⁹³ SANTOS, B. de S. *A gramática do tempo*, p. 28.

⁹⁴ Deve-se fazer a ressalva de que a concepção de “transmodernidade” em *Luis Alberto Warat* e *Luiz Fernando Coelho*, na crítica jurídica, não correspondem exatamente ao significado da expressão aqui perfilhado. Podemos exemplificar que, neste último autor, a transmodernidade tem várias dimensões (filosófica, filosófico-jurídica, jurídica, política ou diquelógica) e se caracteriza por ser distinta “da modernidade e da pós-modernidade na medida em que alude à mesma pós-modernidade, mas entendendo-a inicialmente como fase de transição para um futuro que ainda não se acha definido, mas que

a desconstrução da modernidade e da crítica moderna da modernidade não deveria envolver a desconstrução da aspiração de uma sociedade mais justa e mais solidária, e muito menos o desarme das lutas de resistência contra a injustiça e a opressão”.⁹⁵

No que tange ao pós-colonialismo, este também dá azo a posturas, pode-se dizer, celebratórias, devendo-se restar claro que estas não fazem jus à proposta transmoderna que se encilha na “transição paradigmática” ou no “paradigma outro” (como teriam preferido *Dussel e Mignolo*). Requer, por isso, a artefactualidade teórica de *Boaventura* uma adjetivação, qual seja, ao pós-colonialismo deve-se acrescentar seu viés “de oposição”. Dessa maneira, o pós-colonialismo não se deve reduzir a uma perspectiva culturalista, sendo sensato estendê-lo aos rincões das relações de poder, sejam coloniais ou pós-coloniais (neocoloniais, inclusive), econômicas, políticas, jurídicas, epistêmicas, relacionais, entre outras.

Enfim, há uma tradução para análise da globalização hegemônica (que precisa ser contraposta não por localismos puros, mas por globalizações contra-hegemônicas) da “concepção transmoderna e intercultural do direito e da política”.⁹⁶ A transmodernidade se firma, pois, como um projeto que afirma e nega a razão e suas contraditórias irracionalidades sem fazer de seu devir um monólito almejado e nunca alcançado, partindo do pressuposto de que “não há emancipação, há emancipações e o que as define como tal não é uma lógica histórica, são antes critérios éticos e políticos”.⁹⁷

A anterioridade fundante da analética, desse modo, é ressaltada novamente. O mundo não *caminha* para uma revolução irresistível. Esta é uma opção pela *transformação* cuja efetivação não se dá naturalmente, pois no mundo humano nada há que seja natural. Não se deve mais distinguir o homem da natureza, ambos são e devem

desde logo envolve aspectos que levam a uma superação dos velhos paradigmas de comportamento individual e coletivo e dos modelos de saber que já haviam se consolidado como algo produzido pela modernidade, para finalmente entender-se como antecipação de um futuro que, antes vivenciado na ficção, nas profecias, conjeturas e utopias, já se apresenta como definitivo a catalisar as energias da humanidade”. COELHO, Luiz Fernando. *Saudade do futuro: transmodernidade, direito, utopia*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2001, p. 33. Já em *Warat*, a expressão ganha tonalidades de sensível carnavalização: “os que falam de *pós* estão obcecados pela idéia do fim, por isso prefiro o prefixo *trans*. [...] A transmodernidade fala do novo como o lugar em que cada um de nós pode descobrir-se a si mesmo. Em todo caso, o novo não como território de que se vislumbra a terra prometida, a exterioridade sonhada. É o novo como sensibilidade”. WARAT, Luis Alberto. “A ciência jurídica e seus dois maridos”. Em: _____. *Territórios desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade*. Florianópolis: Fundação Boiteux, vol. I, 2004, p. 86.

⁹⁵ SANTOS, B. de S. *A gramática do tempo*, p. 15. *Boaventura* chega mesmo a afirmar que, em relação a sua pós-modernidade de oposição, “talvez uma concepção de transmodernidade, como a avançada por Enrique Dussel, seja a mais adequada”. SANTOS, B. de S. *A gramática do tempo*, p. 142, nota 2.

⁹⁶ SANTOS, B. de S. *A gramática do tempo*, p. 431.

⁹⁷ SANTOS, B. de S. *A gramática do tempo*, p. 44.

continuar sendo uma mesma realidade. O nível ecológico deve ser subsumido pela ética da libertação em seu momento material crítico, articulando-se com os demais, pois, como salienta *Dussel*, “um projeto de libertação ecológica da terra deve saber integrar os princípios materiais da ética, a consensualidade formal comunitária da mútua consciência, como processo diacrônico co-solidário de toda a humanidade”.⁹⁸ Isto porque há fortíssima ligação entre a miséria e os fenômenos da destruição ecológica. Em *Marx* mesmo pode-se percebê-lo quando afirma que “só dois níveis da realidade não têm valor de mudança (econômica), e são a natureza e a pessoa humana”.⁹⁹

Então, a propositura de uma transição paradigmática, acompanhada de uma paralela transição societal (pode-se dizer, política e econômica, logo jurídica), não pode estar suscetível às velhas idealizações da ciência moderna, suas simples dicotomias e sua separação entre homem e natureza.

É nesse exato sentido que um dos críticos mais respeitados do modelo de desenvolvimento da civilização e sociedade atuais, desde uma perspectiva ecológica, não descarta da argumentação dos chamados “movimentos de libertação dos oprimidos” (junto aos grupos pacifistas e ecologistas) para os quais o modelo social vigente

“não consegue criar riqueza sem ao mesmo tempo gerar pobreza; é incapaz de gerar desenvolvimento econômico sem simultaneamente produzir exploração social nacional e internacional. E ainda não é democrático, porque monta um sistema político de controle e de domínio do processo produtivo por parte dos detentores do poder econômico. *A democracia pára na porta da fábrica. Ou cria democracias reduzidas (as nossas democracias liberais representativas) ou democraturas (democracias sob a tutela militar).* Mas nunca se instaura uma democracia que sirva como valor universal, que respeite os conteúdos da palavra democracia, quer dizer, a *forma de organização social assentado sob o povo organizado*, forma que se articula ao redor do bem-estar da maioria mediante a participação, criando assim mais e mais níveis de igualdade, de solidariedade e de respeito para com as diferenças”.¹⁰⁰

Pois bem, a libertação (que bem pode ser denominada “libertações”, contanto que não se perca nos particularismos das resistências desarticuladas entre si, desprendidas de um todo que preme pela solidariedade e integração multicultural) passa por fazer de sua luta um “novo senso comum”.

⁹⁸ DUSSEL, E. D. “Alguns princípios para uma ética ecológica material de libertação (relações entre a vida na terra e a humanidade)”. PIXLEY, Jorge (coord.). *Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global*. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 35.

⁹⁹ DUSSEL, E. D. “Alguns princípios para uma ética ecológica material de libertação...”, p. 28.

¹⁰⁰ BOFF, Leonardo. *Ética da vida*. Rio de Janeiro: Sextante, 2005, p. 22 (grifamos).

Na ciência do direito latino-americana teve grande sucesso a formulação de um exilado político argentino acerca da existência de um “senso comum teórico dos juristas”. Não era sem tempo de o direito começar a se “emancipar”, desacorçoado que sempre esteve ante os desmandos dos poderosos de plantão, seus proprietários.

No âmbito do senso comum teórico dos juristas, o que há é uma tentativa de obscurecer “o componente político da investigação de verdades” e por isso se aceita “um emaranhado de costumes” com a pretensão de “verdades de princípios”. Nas palavras de seu formulador, “o senso comum teórico dos juristas é o lugar do secreto. As representações que o integram pulverizam nossa compreensão do fato de que a história das verdades jurídicas é inseparável (até o momento) da história do poder”.¹⁰¹

Se encararmos a questão como a propõe *Boaventura de Sousa Santos*, também padroeiro dessa visão crítica da ciência jurídica, trata-se do primeiro passo da dupla ruptura epistemológica. Senso comum e ciência, aqui, não se devem confundir, principalmente se tal senso comum estiver embotado com cimento e lágrima da ideologia dominadora. Mas *Warat* é efusivamente direto, ao dizer que a expressão “nasceu como uma necessidade de criticar o mito da ruptura (no fundo uma opinião epistêmica) denunciando a impossibilidade de eliminar o campo ideológico da verdade. Procura levantar algumas dúvidas apresentando como preconceitos epistêmicos as suspeitas impostas à ‘doxa’”.¹⁰²

O que poderia ser, portanto, a contraposição entre “senso comum teórico” e “novo senso comum”, pode muito mais ser uma complementaridade. Em certa medida, *Warat* já prenuncia e antecipa a formulação de *Boaventura*. O afã deste último em fazer do conhecimento científico um novo senso comum já encontrara morada naquele. O seu grande diferencial em relação à proposta *waratiana*, entretanto, é o estabelecimento deste novo senso comum como ponto de chegada de uma “tópica da emancipação”, constituindo-se a partir da seguinte resolução de princípio: “o conhecimento-emancipação tem de converter-se num senso comum emancipatório: impondo-se ao preconceito conservador e ao conhecimento prodigioso e impenetrável, tem de ser um conhecimento prudente para uma vida decente”.¹⁰³

¹⁰¹ WARAT, L. A. “Senso comum teórico: as vozes incógnitas das verdades jurídicas”. Em: _____. *Introdução geral ao direito*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, vol I, 1994, p. 15. Neste ponto, remetemos ao próximo capítulo cujo enfoque é a análise da explicação de *Weber* sobre a burocracia, na qual se discute também acerca de sua neutralidade axiológica, condição de possibilidade da empreita científica.

¹⁰² WARAT, L. A. “Senso comum teórico: as vozes incógnitas das verdades jurídicas”, p. 18.

¹⁰³ SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente*, p. 107.

Isto leva-nos à interrogação de qual deve ser o papel do cientista neste contexto. Mais do que isso, se “todas as ciências são ciências sociais”, como quer *Boaventura*, como pode (e deve) agir o “cientista” ou mesmo quem ele deve ser? Como já lembramos anteriormente, de acordo com a posição gramsciana todos os homens são “filósofos”, por não haver separação pura entre trabalho manual e intelectual (como quer fazer crer, aliás, a burocracia). Mas assim sendo, é possível conhecimento libertador que provenha do pedestal elitista da academia?

Apresenta-se-nos inevitável averiguar as considerações de *Paulo Freire* sobre o tema. Para o pedagogo brasileiro, a fórmula da “educação bancária” é condição de impossibilidade de o oprimido deixar de sê-lo. Antes, porém, de passar os olhos no que dizem os ensinamentos freireanos, imperioso se faz encontrar onde, na arquitetura ética da libertação, se fixa sua proposta.

A ética da libertação tem por critério a *comunidade de vítimas*. Logo, a questão do conhecimento se resolve na práxis humana, de acordo com um interesse prático. Dessa forma, a ciência do oprimido se faz desde sua dimensão vitimada, como se passou com a “mais-valia”, o exemplo de construção científica e crítica em *Marx*. E nesse esteio, “podem ocorrer sincronicamente programas de investigação científica rivais: uns, articulados às comunidades hegemônicas e funcionais para a realização ‘eficaz’, formal e instrumentalmente (meio-fim), a serviço do sistema dominante (a ‘teoria tradicional’); outros, articulados aos grupos de oprimidos ou excluídos, constituindo ciências humanas ou sociais (e filosofias) *críticas*”.¹⁰⁴

O que se busca aqui são, justamente, paradigmas críticos, conforme a expressão dusseliana, em contraposição aos meramente funcionais, dentro da lógica das revoluções científicas, sabendo-se que “as ciências humanas ou sociais articuladas a grupos de vítimas irão construir, efetuando o processo de libertação, novos paradigmas epistemológicos hegemônicos, funcionais ao novo sistema”.¹⁰⁵

Eis que se está a esboçar o ideal de um “cientista popular”, comprometido com seu povo e com as negatividades destes. Na lógica dos paradigmas científicos críticos é possível imiscuir o conceito de que todas as ciências são sociais, podendo-se visualizar não só filósofos, sociólogos, historiadores, pedagogos, antropólogos e economistas críticos, mas também os agrônomos (e a questão da terra, inarredável na América Latina), os médicos e odontólogos (quanto a um trabalho em prol da saúde pública dos

¹⁰⁴ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 454.

¹⁰⁵ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 455.

desvalidos de nosso continente), os geólogos e geógrafos (em seus afazeres que permitam a natureza conviver sustentavelmente com o homem), os engenheiros de todas as áreas (na infável tarefa de construir, projetar e democratizar as estruturas da tecnologia mais avançada) e, obviamente, os juristas (na busca pela justiça que saiba quando é melhor se defender a igualdade ou a distinção e que tome a posição dos populares que nunca têm acesso ao direito das elites). Muitas outras profissões devem prosseguir nesse intento, de acordo com as mais diversas especialidades que precisam deixar de ser anômicas e entenderem-se como parcela de um conjunto nem um pouco abstrato.

Este é um momento de intersubjetividade crítica, permeado por uma racionalidade material igualmente crítica (não ingênua) que tem na vida seu princípio ético último. É nesse sentido que podemos tomar em conta as palavras de *Paulo Freire* quando sentencia que “o papel do trabalhador social se dá no processo de mudança”.¹⁰⁶ Para o autor trata-se de um papel entranhado na estrutura social, que pode ser mutante ou estável. E se estamos a falar em critério de comunidade de “vítimas”, é claro que toda e qualquer estabilidade deve ser rejeitada.

Quanto à discussão sobre o novo senso comum, também *Freire* pode se apresentar permeável a esta idéia quando afirma que o “movimento da pura *doxa* ao *logos* não se faz, contudo, com um esforço estritamente intelectualista, mas na indivisibilidade da reflexão e da ação da práxis humana”.¹⁰⁷ A práxis é o velho-novo critério para o novo senso comum que se diferencia do velho que sempre existiu e nunca largou a ciência. E nessa medida é uma práxis que não é neutra, pois exige opção entre mudança (humanização) ou permanência (pulsão de morte). E isto determina, para o trabalhador social, quais devem ser os métodos e técnicas de ação.

Em sua experiência no Chile, por decorrência do exílio, *Paulo Freire* se debruçou sobre o problema da “reforma agrária”. Ali, estabeleceu uma diferenciação básica quanto à aplicação das técnicas da ciência da agronomia promovida pelos trabalhadores sociais: havia a *modernização*, em que o centro de decisão vinha de fora da área transformada, e o *desenvolvimento*, cujo centro de decisão se dava dentro da área transformada. Duas estruturas, portanto, informadas pela verticalidade ou horizontalidade das relações cientista-comunidade. São, em última análise, duas formas de se encarar o processo democrático em instâncias que transcendem a abstração

¹⁰⁶ FREIRE, P. *Educação e mudança*, p. 45.

¹⁰⁷ FREIRE, P. *Educação e mudança*, p. 48.

política parlamentar e retórica; é o momento da práxis. Enfim, as técnicas agrícolas apresentadas verticalmente traziam consigo um “messianismo” injustificável, ou mesmo “ao tradicionalismo, que pretende manter o ‘status quo’, o messianismo tecnicista, de caráter burguês, opõe a modernização das estruturas, à qual se chegará mecanicamente”.¹⁰⁸

Assim, o assistencialismo se apresenta como “antimudança”, seja em seu teor messiânico, seja em seu tom mecanicista. Ao contrário, “o trabalhador social que opta pela mudança não teme a liberdade, não prescreve, não manipula, não foge da comunicação, pelo contrário, a procura e vive”. É, por assim dizer, uma intenção de “desmistificação do mundo”.¹⁰⁹

Esta talvez seja a antecipação mais completa do nosso “cientista popular” que se realizará, porém, na prática *com* o povo. Um compromisso de refletir sobre a realidade e transformá-la, “compromisso com os destinos do país. Compromisso com seu povo. Com o homem concreto. Compromisso com o ser mais deste homem”.¹¹⁰

Como conclusão de optarmos por um projeto transmoderno de racionalidade, para além de a totalidade hipermoderna, preconizando um cientista popular em todas as ciências, já que todas são sociais, com vistas a um novo senso comum (e assim já superando um pouco o ponto cego que é a própria ciência e que precisa ser acompanhada da superação do estado como razão única da organização coletiva), podemos aventar os traços de uma concepção tríplice de tempo, diacronia conclamada pelo brasileiro *Gilberto Freire* em sua proposição futuroológica de ciência.

Talvez soe mais que incomum, também antiquado, rememorar nome tão mergulhado em polêmicas e já “superado”, conforme os utentes da sociologia que se faz no Brasil. Entre-nós, portanto, podemos aludir a um desuso. Mas será que como cientista nosso (ainda que não tão popular como gostaríamos) não se apresenta *Gilberto Freire* como promissora arqueologia – para usar termo sociológico dos que rejeitam nosso próprio passado de pronto – do que seja a transmodernidade na teoria, latentemente, mesmo que daí tenha de se afastar os regozijos pós-modernos?

¹⁰⁸ FREIRE, P. *Extensão ou comunicação?* 8 ed. Tradução de Rosisca Darcy de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985, p. 57.

¹⁰⁹ FREIRE, P. *Educação e mudança*, p. 51. E nos diz mais: “o papel do trabalhador social que opta pela mudança, num momento histórico como este [o da reforma agrária chilena], não é propriamente o de criar mitos contrários, mas o de problematizar a realidade aos homens, proporcionar a desmistificação da realidade mitificada”. FREIRE, P. *Educação e mudança*, p. 54.

¹¹⁰ FREIRE, P. *Educação e mudança*, p. 25.

Em texto ousado de sua idade já propecta, “Além do apenas moderno”, de 1973, o sociólogo da tropicologia ensaiava incursões controversas pelos mares talvez ainda nunca d’antes navegados nas ciências sociais brasileiras. Ali discutia ele os futuros possíveis do homem moderno e, àquela altura, também pós-moderno. Localizava, contudo, para além de um “homem em geral”, igualmente um “homem concreto”, e sua concretude residia no fato de ser brasileiro ou mesmo hispano-americano, a partir do que deflui sua concepção de tempo trfbio. E sancionava: “pois para o analista de sociedades e de culturas, o tempo histórico ou cronológico, com suas datas fixas, é de pouco valor em comparação com o tempo social no qual os três tempos convencionais tendem a confundir-se, interpenetrando-se. E, ser, assim, tempo trfbio”.¹¹¹

Os três tempos convencionais aqui mencionados não são outros senão os simples passado, presente e futuro. E as perguntas simples, à *Boaventura*, nos assaltam os sentidos: será que há mesmo passado, presente e/ou futuro?

Primeiramente, há de se concordar que o presente é uma grande abstração que, em verdade, não *existe* apesar de se o *viver*. O presente é como o par ordenado no plano cartesiano que só pode ser aproximado, sem precisão alguma. Ao passo que os eixos das abscissas e das ordenadas permitem encontrar um ponto qualquer da geometria analítica, suas fontes demarcadas em relação ao ponto zero do eixo perpendicular são demasiadamente imprecisas e, por decorrência, o próprio ponto do universo é abstrato. Para exemplificar, poderíamos sugerir a questão de se achar o ponto (2;1) para (x;z), em que *x* representa o eixo das abscissas e *z* o eixo das ordenadas. Está aí uma tarefa especulativamente impossível, pois qual a diferença entre o ponto 2 na escala das ordenadas e o 1,9? Podemos ser mais radicais: qual a diferença prática entre 2 e 1,9999? E assim por diante. São todos pontos, pelo rigor lógico, diferentes. Trata-se, parece-nos, de um problema de convenção. E da mesma forma que a matemática se convencionou, como a física, sem atritos, e, como a química, em condições ideais de temperatura e pressão, há a convenção do tempo, sob a tutela imperial do meridiano de *Greenwich*.

Rigorosamente, o tempo presente não é palpável. O exato milésimo de segundo do agora, ou qualquer outra divisão da escala temporal menor que esta, não se pode entender plenamente. É muito efêmero. Por isso, acostumamo-nos a entender o presente em escalas mais flexíveis e a depender de acontecimentos previsivelmente estanques. Para quem trabalha em tempos de desemprego estrutural, o presente é este mês, pois há

¹¹¹ FREYRE, Gilberto. *Além do apenas moderno*: sugestões em torno de possíveis futuros do homem, em geral, e do homem brasileiro, em particular. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1973, p. 95.

a garantia do salário no seu final. Para quem, todavia, tem condições de cursar uma faculdade, o presente são os anos em que dura sua graduação. Para quem tem fome e frio, o presente é uma eternidade.

Desse modo, o presente é em relação ao que se entende por passado e ao que se quer entender por futuro. Também aqui há abstrações, imprecisões, incertezas. Mas seu manejo conceitual é muito mais facilitado, ainda que só aparentemente. Senão vejamos. Tudo o que passou é passado. A história é passado. As nossas origens são passado. Basta pensar no debate ainda duradouro sobre as origens do universo. *Adão e Eva* ou a Grande Explosão? E antes? Há quem diga que antes não havia sequer tempo, seja porque *Deus* ainda não o inventara, seja porque se tratasse de dimensão inescrutável pela grande energia que unia toda a massa do universo.

Novamente o rigor atrapalha uma compleição objetiva do fenômeno temporal do passado. O que é tudo que passou? Se o presente, rigorosamente, não existe e só se vive, o que é que realmente passa? Se tomarmos em relação passado e presente, veremos que os limites entre um e outro se confundem. Será a constatação da relatividade de *Einstein* ou somente uma aporia da ciência/senso comum modernos? Nessa linha, cabe questionar se o passado é o mês que já se foi para o trabalhador, o diploma de bacharel para o egresso da faculdade, o saciar a fome ou sua intensificação para o pobre.

E claro, o futuro também se desvela como outro complicador. Nada do que foi é futuro. Tudo o que está por vir é, portanto, futuro. Mas o que está por vir? Há alternativas? Estamos ou não no fim da história? O futuro pode ser o próximo agora, o instante seguinte, incessante, vertiginosamente incompanhável. Os organizadores do Fórum Social Mundial dizem que “outro mundo é possível”. Os reclames da mídia sustentáculo da indústria cultural asseveram que “é melhor correr, pois a promoção dura enquanto durar o estoque”.

A melhor solução, para nós, está no tempo trúbio. Tribiedade que não é artifício para se responder à esfinge da filosofia, do especulativismo que conta uma mais outra maçã e percebe duas maçãs. Não, definitivamente. Na esteira de *Gilberto Freire*, entendemos o tempo trúbio como “história projetada sobre um futuro histórica e sociologicamente imaginável; e como tal, prolongamento de um passado e de um presente de que temos algum conhecimento”.¹¹² E tal visualização tem como lastro uma tradição hispano-americana própria, “método brasileiro” que se desenvolveria

¹¹² FREYRE, G. *Além do apenas moderno*, p. 6.

primeiramente “nas Espanhas em contato com saberes tanto judaicos e islâmicos como cristãos”.¹¹³

Sem embargo, a tribiedade, como um estar-sendo, descende da dimensão espaço-temporal da “gente hispânica” situada na América sob as luzes do trópico, caracteristicamente mestiça. Esse é o tom que parece meio incabível para as reflexões mais contemporâneas sobre latino-americanidade ou adjacentes, mas que por sua clareza ainda conserva sentido. Desde o existencialismo que pululou na Europa (e que influenciou profundamente um *Paulo Freire* ou mesmo um *Dussel* em suas dimensões humanizadas e materializadas do homem de vida concreta), pode-se considerar que houve uma “redescoberta do concreto”, sendo que

“nessa redescoberta estaria uma reabilitação de modo tradicionalmente hispânico do homem estudar-se menos como ser abstrato que como ser situado: integrado, como pessoa, inclusive como sexo, em algum ambiente ou meio particularmente ecológico do qual seria inseparável; e sentido na sua totalidade – inclusive a totalidade tempo, sem separar-se rigidamente presente, de passado ou de futuro – de ser homem, assim até carnalmente situado; e apenas mensurável em alguns dos aspectos de sua condição ao mesmo tempo pan-humana e situacional”.¹¹⁴

A transmodernidade se nos revela, então, como marcada a fogo pelo tempo trípico, o qual se afasta do tempo-dinheiro vigente no norte global. Sugestivamente, a gramática dos nossos tempos verbais se firma em futuros do presente e do passado ou ainda em vários pretéritos, os perfeitos, os imperfeitos, os mais-que-perfeitos (mais sugestivo ainda é que usemos tanto o pretérito imperfeito, como o “eu queria” quando se “quer”, em detrimento do mais-que-perfeito, código de literatos e diplomatas, como no “eu verificara” ou “nós conversáramos”).

Não estamos aqui, entenda-se bem, a advogar pela superioridade da raça, pela transcendência do continente ou pela metafísica de nossos divinos costumes. Antes, estamos a demonstrar que, apesar de aporrinhados pela lógica do capital cada vez mais avassaladora, a destruir sotaques e hábitos, nossa forma-de-viver é distinta da do resto do mundo. Por mais que a globalização nos imponha os mesmos bancos, restaurantes, carros e desodorantes nas grandes placas mercadológicas, com suas estridentes logomarcas monocromatizadas, em Curitiba, Buenos Aires, Montevideu ou Roma,

¹¹³ FREYRE, G. *Além do apenas moderno*, p. 14-15.

¹¹⁴ FREYRE, G. *Além do apenas moderno*, p. 14.

Osaca e Nova Iorque, nós enxergamos e vivemos sensações similares a nosso modo, sem perceber muitas vezes.

A dimensão trípica da transmodernidade é passível de constatação, ainda que implícita, nas discursividades temporais de *Paulo Freire* e *Enrique Dussel*. Deste último, destacaremos, por todas, uma única passagem que bem se amolda nesse quadro: “o mundo diário, ingênuo e óbvio, dentro do qual se mora, cada dia é uma totalidade no tempo e no espaço. Como totalidade no tempo é uma retenção do passado, uma colocação do projeto fundamental futuro e um viver as possibilidades que dependem de tal futuro”.¹¹⁵

Em *Freire* também há morada para a tribiedade, quando destaca a historicidade dos homens:

“ao contrário do animal, os homens podem tridimensionar o tempo (passado-presente-futuro) que, contudo, não são departamentos estanques, sua história, em função de suas mesmas criações, vai se desenvolvendo em permanente devenir, em que se concretizam suas unidades epocais. Estas, como o ontem, o hoje e o amanhã, não são como se fossem pedaços estanques de tempo que ficassem petrificados e nos quais os homens estivessem enclausurados. Se assim fosse, desapareceria uma condição fundamental da história: sua continuidade. As unidades epocais, pelo contrário, estão em relação umas com as outras na dinâmica da continuidade histórica”.¹¹⁶

Nas duas obras mais importantes da fundamentação da libertação na América Latina – “Pedagogia do Oprimido”, de 1970, e “Filosofia da Libertação”, de 1977 –, os dois marcos teóricos de nosso trabalho convergem notoriamente com o já fustigado *Gilberto Freire* de 1973. Nesse passo, pois, buscamos traduzir para a sede do filosofar da libertação uma importante ferramenta, o tempo trípico e suas peculiaridades de se originar, segundo seu teorizador, na península Ibérica, fruto das religiões que ali se estabeleceram, e que teve seu ápice na América Latina, notadamente no Brasil inzoneiro mestiço de vermelhos, negros, brancos e amarelos. E assim se pode concretizar o ideal gilbertiano de que “para haver indivíduos e sociedades quanto possível livres para se exprimirem, para criarem, e para se afirmarem, é preciso que haja, com o tempo poeticamente livre predominante sobre o ocupado por afazeres não-poéticos, liberdade de expressão poética, isto é, criadora, quer seja em filosofia, quer em religião, quer em

¹¹⁵ DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 30.

¹¹⁶ FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, p. 92.

arte, quer em ciência”.¹¹⁷ É a plasticidade que os brasileiros adquiriram dos lusitanos¹¹⁸ a nosso favor, sem o pendor assimilacionista e reproduzidor da cultura alheia, mas a liberdade que aqui se pode dar à luz.

1.3. Agirância democrática

Quando se pensa em filosofia é comum imaginá-la como uma inexplicável arte de complicar as coisas. É mais comum, ainda, enquadrá-la no rol das perdas de tempo ante o mundo de novidades que a hipermodernidade oferece. Pouco usual é, no senso comum hegemônico, ter em mente a filosofia como algo mais que uma frugalidade, disputa retórica e inventiva de cérebros ociosos ou de sábios professores. No entanto, o que aqui se defende é exatamente o contrário do estereótipo da filosofia. Queremos a práxis como critério da verdade, articulada com um projeto que vise à libertação das vítimas intencionais e não intencionais da totalidade.

Encaramos esta estereotipia como decorrência direta de uma fragorosa comprovação da contemporaneidade, a saber, a questão do medo. É corriqueiro se encontrar a temática nas elucubrações dos mais variados autores. Seleccionamos alguns dos mais penetrantes para nossa argumentação.

Inicialmente, nada menoscabável é a digressão de *Paulo Freire* acerca do medo, medo da liberdade. Para ele, superar a contradição opressores-oprimidos é caminhar na constante busca pela libertação. É suprimir a opressão não se a fazendo generosa, pois a generosidade, nesses termos, é uma forma de manter a opressão. É, em boa medida, o que quiseram dizer *Marx e Engels* em seu libelo contra a burguesia industrial em 1848. Resumem a história com a célebre locução da “história de luta de classes”. Mas não se trata de um reducionismo determinista como quis fazer crer o socialismo estandardizado posterior. Isto porque declaram: “homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor e servo, chefe de corporação e assalariado; resumindo, *opressor e oprimido*”,¹¹⁹ está aí a luta de classes em sua concretização geral. Mais à frente esclarecem que “a sociedade se divide cada vez mais em dois grandes campos inimigos, em duas classes que se opõem

¹¹⁷ FREYRE, G. *Além do apenas moderno*, p. 29, interpretando o pensamento de *Herbert Read*.

¹¹⁸ É importante o registro de que não só *Gilberto Freire* como também *Sérgio Buarque de Holanda* é prodigioso em analisar a “plasticidade” tupiniquim. Ver HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 53, entre outras.

¹¹⁹ MARX, K; ENGELS, F. *O manifesto comunista*, p. 9 (grifamos).

frontalmente: burguesia e proletariado”, havendo então uma simplificação dos “antagonismos de classe”.¹²⁰

Ainda que discutamos o eurocentrismo da construção política aí assente, embora sua luta seja essencialmente européia, inegável é que conceber a luta de classes como contradição opressor-oprimido e classes como algo para além de a contradição burguesia-proletariado – pois é bem disso que se trata, uma vez que não dizem haver só esse tipo de opressão, apesar de ser a dominante – retrata satisfatoriamente um filosofar plural e libertador.

Pois bem, dizíamos que *Freire* buscou superar a contradição opressor-oprimido. Não lhe escapou, todavia, o entendimento de que a forma mais cogente de opressão tem se dado pelo medo. Oprime-se pelo medo da liberdade e a libertação torna-se um parto. “Os oprimidos, contudo, acomodados e adaptados, ‘imersos’ na própria engrenagem da estrutura dominadora, temem a liberdade, enquanto não se sentem capazes de correr o risco de assumi-la. E a temem, também, na medida em que lutar por ela significa uma ameaça, não só aos que a usam para oprimir, como seus ‘proprietários’ exclusivos, mas aos companheiros oprimidos, que se assustam com maiores repressões”.¹²¹ Assim, o medo da liberdade pode levar oprimidos a se atolarem na opressão, em um fatalismo abismal, ou a almejem serem opressores, como ricos patrões.

Nisso tudo reside a dualidade humana, meio humanização meio desumanização, como já apontamos anteriormente, dilema entre prescrição e opção. Há necessidade, reconhecamos, de uma práxis radical. A solidariedade, na dialética objetivo-subjetivo, é radical por isso. É um lutar *com*, “emersão” e não “imersão”, ou seja, inserção crítica na realidade. “Quem inaugura a tirania não são os tiranizados, mas os tiranos”,¹²² eis o porquê de a libertação não ser uma mera permuta de termos e sim a libertação do todo, de todos, inclusive dos opressores.

O medo fundando o afastamento de todos, opressores e oprimidos, da liberdade instaura uma sociedade do medo. Corroborando-o o fenômeno da globalização neoliberal no final do século, uma verdadeira barcarola do medo, como tenazmente demonstrou *Milton Santos*,¹²³ ou como traduziu *Drummond* no poema “O medo”:

¹²⁰ MARX, K; ENGELS, F. *O manifesto comunista*, p. 10.

¹²¹ FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, p. 34.

¹²² FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, p. 43.

¹²³ Com *Milton Santos* encontramos a percepção de que o “globalitarismo” atual quer se fazer entender como uma fábula, mas não passa de uma realidade perversa frente à qual cabe lutar por uma outra globalização, ainda que se constate que “jamais houve na história um período em que o medo fosse tão generalizado e alcançasse todas as áreas da nossa vida: medo do desemprego, medo da fome, medo da

“Tenhamos o maior pavor.
Os mais velhos compreendem.
O medo cristalizou-os.
Estátuas sábias, adeus.
Adeus: vamos para a frente,
recuando de olhos acesos.
Nossos filhos tão felizes...
Fiéis herdeiros do medo,
eles povoam a cidade”.¹²⁴

É por essas e outras que se tem defendido que o medo sequer encontra adversário no riso, humor rasgado dos que satirizam a seu sofrimento, revigorando o ditado popular de que “é melhor rir para não chorar”. O sociólogo *Zygmunt Bauman* defende, a partir de *Bakhtin* e *Adorno*, que medo e riso não se entrecrocavam mais, pois o riso, que era o “poder dos impotentes”, passa pelo crivo da cooptação do sinistro: “o medo não mais se aplica a sufocar e silenciar o riso. É como se o poder tivesse escolhido o riso como seu abrigo mais seguro”.¹²⁵

Quiçá seja uma verdade incontestável do centro do mundo, brutalizado com tantos e tão frios corações de pedra conquistados para a proliferação do todo-poderoso capital. Quanto a nós, in-ocidentais de projeção transmoderna e trípica, preferimos ficar com a persistente pertinácia sorridente: “o riso – um certo tipo de riso, o nosso – nos salva, tiraniza o tirano, amesquinha quem nos tortura, exorciza nossas angústias”.¹²⁶

Já podemos, a partir de agora, começar a concluir esta primeira parte em que nos detivemos sobre o método. Método este analítico, com raízes na exterioridade, na periferia do sistema-mundo, e que por isso mesmo não pode deixar de apresentar alternativas ao imutável vigente, em sua versão ideologizada.

É com esse entendimento que apontamos para a libertação democrática, libertação que deve fazer extrapolar a política de sua conceituação mínima, de separação naturalizante entre indivíduo e coletividade. Não à-toa tornou-se corrente a

violência, medo do outro”. SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 11 ed. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 58. O pensamento único, muito mais globalitário que globalizado, resulta, entre outras coisas, em “dificuldades para um convívio social saudável e para o exercício da democracia”, de modo que nos é instado “indagar diante dessas novas realidades sobre a pertinência da presente utilização de concepções já ultrapassadas de democracia, opinião pública, cidadania, conceitos que necessitam urgente revisão, sobretudo nos lugares onde essas categorias nunca foram claramente definidas nem totalmente exercitadas”. SANTOS, M. *Por uma outra globalização*, p. 54-55.

¹²⁴ ANDRADE, Carlos Drummond de. *A rosa do povo*. São Paulo: Círculo do Livro, s. d., p. 22-23.

¹²⁵ BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p. 70.

¹²⁶ GOMES, R. *Crítica da razão tupiniquim*, p. 10.

segmentação dos direitos humanos e princípios fundamentais em gerações ou mesmo dimensões. E menos em vão ainda foi a eleição de uma primeira geração ou dimensão como sendo a dos direitos individuais. Como não ser diferente quando quem os funda é a tradição burguesa que alça o estado às alturas da dominação e o indivíduo às profundezas da atomização? Não que devemos negar a existência de tais direitos, mas a perspectiva aqui é outra, biocêntrica, vida concreta do homem concreto que não tem direitos naturais e nem direito à vida. Vida não é direito, condição de possibilidade, abstração fundante, nada disso. Vida é “modo de realidade”.¹²⁷

E por ser nosso modo de realidade, a vida exige sua produção, reprodução e desenvolvimento dignos. Dessa maneira, é preciso permitir, como dever ético, que a opressão deixe de oprimir, por meio do fim da fome, do frio, da sede, no seu momento material, e do fim da monologia, da censura, do individualismo, no seu momento formal. Subjetividade e intersubjetividade se abraçam e como que germinam a conscientização, a qual nada mais é que “inter-conscientização”.¹²⁸

Nessa freqüência, conseguimos observar duas facetas do conceito de política em *Dussel*. Uma delas tem a tonalidade simbólica e jovial do início da formulação da ética da libertação. Ainda era um projeto “para uma” ética e a libertação igualmente voltada especificamente para os latino-americanos. Nela, a metáfora fundante era a que se realizava nos níveis concretos da erótica, da pedagógica e da política. Homem e mulher se uniam e aí está a erótica. A exterioridade aqui é essencialmente feminina, devido ao uxoricídio machista inaugurado pelo colonizador europeu. Do nível erótico nascia um novo ser que transformava homem e mulher em pai e mãe, mestres, professores. Trata-se do nível da pedagógica, que não se confunde com a ciência do ensino-aprendizagem, a pedagogia, mas é antes “parte da filosofia que pensa a relação face-a-face do pai-filho, mestre-discípulo, médico-psicólogo-doente, filósofo-não-filósofo, político-cidadão etc”.¹²⁹ É um momento privilegiado da concretização ética, vez “ser o ponto de convergência e passagem mútua da erótica à política”. E desse modo consegue-se partir para um novo nível, pois “a pedagógica parte do filho do lar erótico para concluir sua tarefa no adulto na sociedade política, por outro lado, parte da criança na instituição

¹²⁷ “A vida humana não é um valor, não é um horizonte ontológico, não é trabalho apenas, não é mera sobrevivência, não se esgota na cultura, não é condição de ser, não se esgota na consciência, não é condição de possibilidade da argumentação, não é só um direito, e não é condição de possibilidade, mas modo de *realidade*”. LUDWIG, C. L. “A transformação jurídica na ótica da filosofia transmoderna: a legitimidade dos novos direitos”, p. 31.

¹²⁸ FREIRE, P. *Extensão ou comunicação?*, p. 61.

¹²⁹ DUSSEL, E. D. *Para uma ética da libertação latino-americana: erótica e pedagógica*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, vol. 3, s. d., p. 153.

pedagógica-política (cultura, escola etc.) para terminar sua função no varão ou mulher formados para a vida erótica fecunda”.¹³⁰

Por sua vez, o nível da política, ponto de chegada para uma nova partida, está simbolicamente relacionado ao face-a-face irmão-irmão, cidadãos, hoje consumidores. Pode, inclusive, ser a “última significação humana ou sua mais perversa posição”.¹³¹ Nesse passo, buscando superar o legado colonial que produziu primeiramente referida perversidade, é de se notar que “a política da periferia, das nações oprimidas, do ‘povo’, das classes trabalhadoras, é uma *política da libertação*; política que parte do âmbito meta-físico, real, da Alteridade antropológica no nível social (não já o erótico ou pedagógico). Trata-se da *superação da Totalidade política desde a exterioridade de onde provém o protesto, interpelação e rebelião político-social*”.¹³²

O outro aspecto do conceito de política em *Dussel* diz respeito a sua especificação no que tange ao trinômio prática-teoria-poiética. Aqui, está o filósofo às voltas com a problemática da ideologização dos discursos técnico-científicos, nos quais tem vez a justificação da ciência (teoria) para a aplicação de uma dada tecnologia (poiética). Mas *Dussel* não se contenta com essas explicações e proclama que “não é uma aplicação da ciência pura à práxis, mas uma utilização que realiza a práxis daquilo que da ciência lhe convém”,¹³³ a opção poiética. Enfim, trata-se de equivaler a prática a uma opção ética e a uma práxis histórica concreta. Este é, por exemplo, o significado da utilização analética como método científico: “o método prático ao qual nos referimos é o da política”.¹³⁴

Há-de se ressaltar, portanto, que ante os dois prismas que podem alinhar a visão do que seja o conceito de política está uma questão básica: a intersubjetividade dessa mesma política. É um nível, como disse *Dussel*, social, de interação do coletivo. É, em larga escala, o que *Paulo Freire* esquadrinhou como sendo o “diálogo”.

Como dizia o pedagogo recifense, “não é no silêncio que os homens se fazem, mas na palavra, no trabalho, na ação reflexão”.¹³⁵ O tema tem para nós, então, o sentido de diálogo de libertação que *só pode se consolidar na práxis*.¹³⁶ E longe do pieguismo

¹³⁰ DUSSEL, E. D. *Para uma ética da libertação latino-americana: erótica e pedagógica*, p. 154.

¹³¹ DUSSEL, E. D. *Para uma ética da libertação latino-americana: política*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, vol. 4, s. d., p. 32.

¹³² DUSSEL, E. D. *Para uma ética da libertação latino-americana: política*, p. 79 (grifamos).

¹³³ DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 166.

¹³⁴ DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 165.

¹³⁵ FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, p. 78.

¹³⁶ Diz *Gouvêa da Silva* quanto ao problema do currículo, “fazer da prática cotidiana o ponto de partida para a construção do conhecimento libertador é, sem dúvida, o que torna para mim a obra de Paulo Freire

que alguns astutos querem impor ao pensamento de *Paulo Freire*, concordamos com sua definição de diálogo como “uma relação horizontal de A com B. Nasce de uma matriz crítica e gera criticidade. Nutre-se do amor, da humildade, da esperança, da fé, da confiança. Por isso, só o diálogo comunica. E quando os dois pólos do diálogo se ligam assim, com amor, com esperança, com fé um no outro, se fazem críticos na busca de algo. Instala-se, então, uma relação de simpatia entre ambos. Só aí há comunicação”.¹³⁷

Discordamos, contudo, de uma única componente de seu conceito. *Paulo Freire* e todos usam a palavra “esperança” sem deitar atenção a um aspecto que se nos revela importante a partir da importância do diálogo, contra-discurso possível desde uma intersubjetividade interpelante. Etimologicamente, vernáculos como este querem dizer mais do que sua semântica comezinha é capaz de explicitar. Isto se dá com palavras como criança, andança, festança. A mais significativa para nossa analogia é a primeira. O que significa “criança” se não um ato da criação, um novo ser criado que deve continuar sendo criado, o novo que arejará o futuro? Semelhantemente, andança, festança, pajelança, comilança. Na variação dialetal do sertanejo brasileiro é o mesmo que ocorre com a palavra “esperança”. Antes do tempo da colheita e após o da plantação, o camponês espera, é uma esperança danada, algo que só um *Guimarães Rosa* conseguiria captar.

Para além de nossa simplificada arqueologia etimológica, queremos criar, como criança, uma nova interpretação da esperança, fundada na portentosa sublimaridade constituinte da linguagem, a língua concreta falada.

Contrapomos, assim, à esperança uma nova postura dialógica, a “agirança”. A concepção tríplice de tempo nos leva a perceber as dimensões temporais unificadamente. E o futuro, como item central do conceito de esperança, fica em pé de igualdade com presente e passado. Assim, o esperar abre terreno ao agir, tribiamente, em que a fé permanece, mas não atada ao nada fazer e sim no sentido da práxis. Portanto, “a proclamada morte da História que significa, em última análise, a morte da utopia e do sonho, reforça, indiscutivelmente, os mecanismos de asfixia da liberdade. Daí que a

sempre atual e desafiadora. [...] A educação *com* o educando, e não *para* ele, caracteriza a pedagogia de Freire. A prática educativa é sociointerativa entre homens e mulheres, sujeitos de histórias individuais e coletivas”. SILVA, Antonio Fernando Gouvêa da. “Pedagogia como currículo da práxis”. Em: FREIRE, Ana Maria Araújo (org.). *A pedagogia da libertação em Paulo Freire*. São Paulo: UNESP, 2001, p. 33.

¹³⁷ FREIRE, P. *Educação como prática da liberdade*. 22 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 115.

briga pelo resgate do sentido da utopia de que a prática educativa humanizante não pode deixar de estar impregnada tenha de ser uma sua constante”.¹³⁸

A agirança nos encaminha para um contato renovado com a utopia que é denúncia do velho e anúncio do novo, construído na práxis. E para o cientista popular, este anúncio cinge-se a sua articulação com a comunidade de vítimas. Faz sentido, pois, resgatar a teorização freireana acerca de posturas astutas e ingênuas e compará-las com a proposta dusseliana de diferenciar cínicos de céticos.

Na relação de saber amiúde incide o problema do poder. É o que pondera, desde uma matriz foucaultiana, *Boaventura de Sousa Santos* sobre as descobertas imperiais: “sendo a descoberta uma relação de poder e de saber, é descobridor quem tem mais poder e mais saber e, com isso, a capacidade para declarar o outro como descoberto”.¹³⁹ O uso dos saberes não deve se dar acrítica nem descompromissadamente, uma vez que as conseqüências da construção científica sempre levam a conclusões de aplicação técnica desde opções práticas.

Partindo da desocultação do mito da neutralidade, *Paulo Freire* é enfático: “do ponto de vista crítico, é tão impossível negar a natureza política do processo educativo quanto negar o caráter educativo do ato político”.¹⁴⁰ Bem assim, radiografamos na esfera política sua silhueta educativa. Exatamente esta é, por conseguinte, a postura crítica de que nos fala *Freire*. Há outros dois tipos de práticas educacionais ou, a partir da frase acima, práticas políticas: a astuta e a ingênuas.

Esta última se revela no moinho das idealizações, aceitando a neutralidade político-educativa, entendendo sua prática como “quefazer puro, a serviço da formação de um tipo ideal de ser humano, desencarnado do real, virtuoso e bom”.¹⁴¹ Ainda, “apresenta fortes compreensões mágicas”,¹⁴² sem o apego à curiosidade epistemológica que deve guiar toda pesquisa e à problematização que deve recair sobre todas as situações. É a ingenuidade o fulcro de uma consciência semi-transitiva, que já é mais que a meramente transitiva, totalmente mistificada, cheia de superstições, porém menos que a consciência crítica, decorrente do processo de conscientização.¹⁴³

¹³⁸ FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 11 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999, p. 130.

¹³⁹ SANTOS, B. de S. *A gramática do tempo*, p. 181.

¹⁴⁰ FREIRE, P. *A importância do ato de ler*, p. 26.

¹⁴¹ FREIRE, P. *A importância do ato de ler*, p. 32.

¹⁴² FREIRE, P. *Educação e mudança*, p. 40.

¹⁴³ São vários os momentos em que *Paulo Freire* trabalha com as classificações de consciência intransitiva, semi-transitiva ou transitiva, com iguais pluralidades de subespécies. Para uma boa

Por outro lado, se a postura ingênua está nos antípodas da criticidade, a astuta está no anverso da democracia. A sua vocação para a falseabilidade do real é congruente com o denominador comum dos “pelegos”. Os astutos, verdadeiramente, se descomprometem com a desopressão e assumem a ideologia opressora. “são conscientemente reacionários. Por isso é que, neles, a ingenuidade é pura tática”. A despeito de ser verídico que “objetivamente uns e outros obstaculizam a emancipação das classes e dos grupos sociais oprimidos”,¹⁴⁴ só os astutos sabem-no de antemão e se colocam neutros quando têm “consciência” de que tal neutralidade não existe.

Ao lado dessa qualificação, podemos trazer à tona a indicação de *Dussel* a respeito dos cínicos e dos cétricos. Embora exprima-se como ateu do sistema, isto quer significar que é cético quanto aos cétricos e quanto aos astutos. Seguindo a sugestão dos teóricos do agir comunicativo, analisa os cétricos e realiza neles a contradição performativa a que tanto se referem os corifeus da viragem lingüística. Trata-se do oponente da ética do discurso: “al que puede mostrarse que si quiere ser radicalmente escéptico cae necesariamente en una ‘constradicción performativa’”.¹⁴⁵

A ética do discurso, bem se vê, ainda remanesce na roda-vida da totalidade e não pode ver o óbvio: e se não se quer aceitar o jogo argumentativo? Ou mais, se não se o pode aceitar? Para este último caso é que serve o momento da intersubjetividade crítica da ética da libertação. Para a primeira questão, a filosofia da libertação dusseliana propôs a categoria do “cínico”.

“El ‘escéptico’ afirma al Otro, entra en la argumentación (y de no entrar deja de ser escéptico, porque deja simplemente de ser argumentante) y entrando se contradice (porque no puede pragmáticamente usar la razón radicalmente contra ella misma). El ‘cínico’, por el contrario, *niega al Otro* desde el inicio. Es una posición *práctica* que ha decidido (implícita o explícitamente) negar al Otro (y con ello niega toda prioridad a la razón discursiva); es decir, supone la *negación* de todo ‘encuentro’ argumentativo”.¹⁴⁶

Opositores da linha de frente, portanto, da libertação dos oprimidos são os cínicos e os astutos, ainda que estes joguem para a frente do combate cétricos e ingênuos. Bem-aventurados, porém, serão os ignorantes, ainda que não galguem o

panorâmica, indicamos JORGE, J. Simões. *A ideologia de Paulo Freire*. 2 ed. rev. e aum. São Paulo: Loyola, 1981, p. 43 e seguintes.

¹⁴⁴ FREIRE, P. *A importância do ato de ler*, p. 34.

¹⁴⁵ DUSSEL, E. D. “Del escéptico al cínico (del oponente de la ‘Ética del Discurso’ al de la ‘Filosofía de la Liberación’)”. Em: *Reflexão*. Campinas: PUCCAMP, ano XVIII, n. 55/56, janeiro-agosto de 1993, p. 75.

¹⁴⁶ DUSSEL, E. D. “Del escéptico al cínico...”, p. 78.

galardão final, mesmo porque as boas intenções lotam as trevas luciferianas. No entanto, emersos ingênuos e céticos, ainda que “funcionários” daqueles, poderão conhecer a conscientização, enquanto que astutos e cínicos terão pouco mais que o purgatório como paga final.

As metáforas teológicas nos possibilitam um empenho maior nas clarificações que se fazem necessárias e vão ao encontro do princípio da libertação. Os teísmos se encerram, todavia, por aqui. Apesar de serem uma linguagem mais acessível ao povo, podem também fazer cair na armadilha das explicações mágicas. Nesse sentido, o princípio da libertação angaria roupagem filosófica e nos empurra para o momento da factibilidade ético-crítica proposta por *Dussel* em sua arquitetura da ética da libertação.

Nosso ensaio se intitula como tendo o viés da factibilidade crítica. Cremos que a construção do que seja factível se apresente como a maior dificuldade em todos os níveis concretos da ética da libertação. No âmbito jurídico mesmo, esta é uma verdade improrrogável. Basta lembrar que a profusão de dicotomias da modernidade enalacrou o direito de grandes dilemas, tais como público-privado, subjetivo-objetivo, direito-dever, abstrato-concreto, geral-particular, coisas-pessoas, forma-conteúdo e assim por diante. Como bem percebeu *Michel Miaille*, em sua desbravadora crítica (ainda que não pioneira), são “falsos dados do sistema jurídico”, já que são totalmente históricos: “este ‘dado-construído’ não é fruto do acaso ou da pura imaginação, mas corresponde a funções ideológicas e sociais bem precisas que são as da sociedade capitalista”.¹⁴⁷ E estes dicótomos emperram a engrenagem social, tornando-se o direito menos um propulsor do que um obstaculizador da transformação social (como o designou *Novoa Monreal*). Logo, é mais inteligível aos juristas lidar com os níveis material e formal, ainda que poucos se aprofundem de fato ao seu cerne crítico, que com um terceiro princípio que os torna práxis, a saber, a factibilidade.

Em *Dussel* lemos que “a práxis de libertação é a ação possível que transforma a realidade (subjetiva e social) tendo como última referência sempre alguma vítima ou comunidade de vítimas”.¹⁴⁸ Eis que se consubstancia um “critério de transformação ético-crítica” em “princípio de libertação”. A agenda sistêmica que impossibilita a vítima de se desfazer de sua negatividade é o pródromo do dever da mudança. E

¹⁴⁷ MIAILLE, Michel. *Introdução crítica ao direito*. Tradução de Ana Prata. 2 ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1989, p. 111.

¹⁴⁸ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 558.

mudança no sentido de tornar apta a vítima à produção, reprodução e desenvolvimento de sua vida concreta.

Voltaremos a essa abordagem no último capítulo, mas não nos recusaremos a assentar alguns ítenes imprescindíveis ao seu posterior entendimento. Assim, para avaliar a factibilidade – que, como veremos, se pautará pelos movimentos sociais ou populares – de um novo sistema que oponha ao vigente, mesmo que parcialmente, será necessário a) levar em conta a dominação do sistema dominador (o que vamos empreender com a objurgação da burocracia como *representante* máxima da dominação liberal-burguesa); b) auto-avaliação das forças das vítimas (o caminho que seguiremos, no terceiro capítulo, será o de mostrar o estado da arte da teoria democrática desde três concepções democráticas que se acomodam nos três momentos éticos dusselianos, quais sejam, o material, com *Marx*, o formal, com *Habermas*, e o instrumental-procedimental, com *Luhmann*, ainda que sem saborear uma análise assumidamente parcial); e c) factibilidade objetiva, ou projetos, de libertação (o que receberá de nós, na última parte deste trabalho, um tratamento inconclusivo de manejo do problema democrático, baseado na participação e autogestão e na atividade dos movimentos populares).¹⁴⁹

Essa tomada geral do nosso trabalho levanta uma derradeira problemática destas palavras introdutórias sobre o referencial epistemológico que nos propusemos a adotar: o que o direito tem a ver com tudo isso? Por que o direito como receptáculo para um ensaio de factibilidade crítica em direção a uma democracia participativa? E se não é incoerente, por que fazê-lo em sede filosófica e não, por exemplo, constitucional, administrativa ou mesmo das políticas legislativas?

Poderíamos começar respondendo com a prédica de *Paulo Freire*, que apesar de comprida, é-nos essencial:

“quem apenas fala e jamais ouve; quem ‘imobiliza’ o conhecimento e o transfere a estudantes, não importa se de escolas primárias ou universitárias; quem ouve o eco, apenas, de suas próprias palavras, numa espécie de narcisismo oral; quem considera petulância da classe trabalhadora reivindicar seus direitos; quem pensa, por outro lado, que a classe trabalhadora é demasiado inculta e incapaz, necessitando, por isso, de ser libertada de cima para baixo, não tem realmente nada a ver com libertação nem democracia”.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Conferir o capítulo 6, especialmente o parágrafo 6.5. “a. O critério crítico-factível de toda ‘transformação’” em DUSSEL, E. D. *Ética da libertação...*, p. 559 e seguintes.

¹⁵⁰ FREIRE, P. *A importância do ato de ler*, p. 31.

Então, por que o direito mesmo? Ora, porque urge a construção histórica de um direito que nasça verdadeiramente do povo. E isso significa que o direito precisa ser fixado sobre bases democráticas, sem olvidar absolutamente de quem deve ser o sujeito histórico dessa obra. E tal sujeito histórico não pode ser tido como uma inevitabilidade histórica, ou seja, trans-histórica, porque nunca o será. A imanência do sujeito histórico coletivo, como o operariado, cai por terra se submisso a leis históricas e dialéticas imutáveis, se não vistos, pois, concretamente.

A democracia latino-americana implora pela participação do povo nas estruturas de poder que, democratizando-se, tornar-se-ão efetivamente populares. Este direito, na pena de *Jesús de la Torre Rangel*, “debe servir de base para que las organizaciones del pueblo logren uno de los principales propósitos del uso alternativo del Derecho: la reapropiación del poder normativo por esos mismos sectores del pueblo”.¹⁵¹

O direito tem a ver com isso na medida em que é estamento de regulação das “regras do jogo” *bobbianas*. Regula o jogo politicamente, ou, como diz *Dussel*, praticamente, e esquiva-se da imprevisível inter-ferência popular. Não é de hoje que se questiona a legitimidade e também não é de hoje que a resposta do capital se deu como mágica. A lógica neoliberal é uma investida ao excesso de democracia que se veio projetando desde maio de 1968, na Europa. Passados, contudo, os anos experimentais da globalização hegemônica, fica cada vez menos aceitável que a deliberação política (o face-a-face irmão-irmão) se enclausure na normatividade do sistema, ainda que, autopoieticamente, se proclame uma abertura cognitiva. Expressou-o satisfatoriamente *Dussel* ao afirmar contundentemente que “o momento essencial do processo de decisão prática [política] encontra-se no momento da *deliberação*”.¹⁵²

Igualmente passível de análise é a relação entre direito e estado, este moldura despótica daquele nos últimos séculos. O monismo jurídico se fazendo presente, desde as grandes codificações até a unificação dos últimos estados modernos europeus, na América Latina “politicamente emancipada”, deflagrou o pentateuco antiprofético de nossos povos. Tradição indígena, africana, rural ou separatista de direito, tudo isto se perdeu com a descolonização e neocolonização primária do continente, no seio do século XIX.

¹⁵¹ RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. *El derecho que nace del pueblo*. Bogotá: FICA; ILSA, 2004, p. 18.

¹⁵² DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 166.

Não devemos, como bem alerta *Lyra Filho*, confundir direito com lei, pois esta é justamente a ideologia estatalista que abocanha nossa cultura jurídica. “A identificação entre Direito e lei pertence, aliás, ao repertório ideológico do Estado, pois na sua posição privilegiada ele desejaria convencer-nos de que cessaram as contradições, que o poder atende ao povo em geral e tudo o que vem dali é imaculadamente jurídico, não havendo Direito a procurar além ou acima das leis”.¹⁵³ Pouco crítico seria, porém, esquecer que a pragmática jurídica, seja ela do campo teórico ou do judiciário mesmo, iguala uma e outra coisa sem perdão algum.

O direito, assim, se mostra como conhecimento que precisa levar a sua práxis a libertação, já que costuma ser instância última de proteção de direitos concretos e muitas vezes os negligencia desgraçadamente. E é dessa conclusão incontestável que se passa a considerar a necessidade de uma nova factibilidade, agora levando a cabo as materialidade e intersubjetividade críticas. Ligação com as comunidades de vítimas e compromisso com sua vida coletiva. Este é o novo *dever-ser* do direito, que não se esgota em enunciados normativos, mas tem de propiciar que a armadura de dominação se desvaneça e derreta ante o sol do novo tempo. “O direito do outro, fora do sistema, não é um direito que se justifique pelo projeto do sistema ou por suas leis. Seu direito absoluto, por ser alguém, livre, sagrado, funda-se em sua própria exterioridade, na constituição real de sua dignidade humana”.¹⁵⁴

Os porquês, dessarte, vão se resolvendo. E isto é possível porque não se trata de respostas técnicas, do direito constitucional, da análise das políticas públicas ou legislativas nem tampouco da atuação dos poderes executivos. Um projeto concreto que anuncie o novo consenso não poderá prescindir de passar por tais questões, mas serão elas resoluções coletivas, conseguidas da práxis, da verdade dos viventes, e elas poderão até ser suprimidas se o princípio de factibilidade crítica assim o fizer notar.

Porque “a função do direito, neste caso, é a de possibilitar o exercício efetivo dos direitos sonegados, bem como a incorporação de *novos direitos*”,¹⁵⁵ necessita ele de fundamentação filosófica para se desenrolar. Nas tramas do poder, o direito se perde e, como ele, a democracia, concebida como uma sua dimensão interna. Não é, em absoluto, o que postulamos. Junto a *Wolkmer*, entre outros importantes nomes do direito, entendemos que “a filosofia crítica da política deve atuar assumindo a

¹⁵³ LYRA FILHO, R. *O que é direito*. São Paulo: Nova Cultural; Brasiliense, 1985, p. 9.

¹⁵⁴ DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 49.

¹⁵⁵ LUDWIG, C. L. *Para uma filosofia jurídica da libertação*, p. 222.

responsabilidade pelo outro e contribuindo para implementar estruturas políticas justas e legítimas”.¹⁵⁶ Mas assumir a responsabilidade pelo outro – a assunção da exterioridade – não quer dizer representá-lo em nível parlamentar. Significa, isto sim, propiciar-lhe tomar as rédeas de sua própria história e deixar que pesque sozinho, com sua vara e suas iscas, ainda que irmanadas pelo arsenal solidário e desembocando no milagre coletivo dos peixes.

Enfim, a transição para este estágio reclama “um Direito que revela acima de tudo a dignidade do Outro, que o respeita e o protege”,¹⁵⁷ sem coisificá-lo como a cobaia dos futuros incertos mas intrinsecamente mais desenvolvidos. Assim como *Bartolomé de las Casas* interpretou alternativamente a “Bula Inter cetera” para afirmar não só a humanidade dos índios mas também sua desigualdade em relação ao conquistador hispânico, desde uma mirada jurídica,¹⁵⁸ precisamos nós reverter a senda “natural” do direito, em sua conformação elitizada e desapegada da vida e da necessidade de agir contra a opressão reinante no sistema jurídico-político atual. Assim, o contributo do direito será mais uma contribuição para uma libertação ampla, que se dará em todos os níveis, ainda que não como um bloco que cai do céu, e sim como uma tarefa coletiva e plural dos braços tiranizados pela opressão e por ela mesma conscientizados.

¹⁵⁶ WOLKMER, A. C. “Fundamentos da crítica no pensamento político e jurídico latino-americano”. Em: _____ (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 36.

¹⁵⁷ WOLKMER, A. C. “Fundamentos da crítica no pensamento político e jurídico latino-americano”, p. 39.

¹⁵⁸ Vide RANGEL, J. A. de la T. *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1991, p. 57 e seguintes.

2. Desvendando a burocracia

Se mudarmos o eixo de nosso corpo e mirarmos para nosso passado, poderemos enxergar muito mais que datas e personagens históricas. Se ousarmos enfrentar os discursos que dão a silhueta dominante do que foi – e do que ainda é – a história, mas não a história neutra das civilizações que prefere fazer desfilá-las uma a uma na galeria dos grandes símbolos de cada época, quiçá possamos descortinar as origens de muito daquilo que insiste em predominar em nossos imaginários e em nossos quotidianos.

É assim, por exemplo, que podemos deixar de reproduzir a idéia de *descobrimto* do continente americano. Trata-se, isto sim, de uma *conquista*, afinal, o “espírito belicoso” floresceu e se enraizou entre os povos antigos e se tornou grande marca de um tempo em que “os que não desejavam ser conquistadores não podiam depor armas sob pena de serem conquistados”.¹⁵⁹ De qualquer maneira, a mudança de perspectiva exige que sigamos em postura firme, sempre vigilante e crítica, para que não caiamos nas pasteurizações próprias das ideologias da vez, o que não nos impede, todavia, de assumir uma posição política frente aos debates aos quais tencionamos nos aproximar.

Com essa inspiração é que iniciamos por demarcar bem tal concepção de abordagem de um problema filosófico – como é o caso deste trabalho monográfico – que aqui se vincula à problemática da democracia desde um referencial teórico latino-americano, pretendendo-se, portanto, atrelado à realidade da qual surge. A filosofia da libertação, nesse passo, possibilita, como já visto, assumirmos um ponto de vista ético, comprometido com a história latino-americana e de todos aqueles que a ela se irmanem, pois

“o corpo e a alma da América, o corpo e a alma de seus povos originários, assim como o corpo e a alma dos homens e das mulheres que nasceram no chão americano, filhos e filhas de não importa de que combinações étnicas, o corpo e a alma de mulheres e homens que dizem não à dominação de um Estado sobre o outro, de um sexo sobre o outro, de uma classe social sobre a outra, sabem, o corpo e a alma dos progressistas e das progressistas, o que

¹⁵⁹ Eis a visão defendida por Benjamin Constant, teórico pioneiro da diferenciação entre a liberdade sentida pelos “antigos” em contraposição à que imbuiria os “modernos”. CONSTANT, Benjamin. “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”. Tradução de Loura Silveira. Em: *Filosofia política* – Revista da Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS e do Departamento de Filosofia da UNICAMP. Porto Alegre: LePM, nº 2, inverno de 1985, p. 12.

representou o processo de expansão européia que trazia em si as limitações que nos eram impostas”.¹⁶⁰

A mirada histórica não se restringe, porém, em sede filosófica, aos momentos marcantes, delimitados no tempo. Ela pode, e deve, acorrer a outros instrumentos de investigação que facultem uma compreensão a mais totalizante possível, mesmo que tal visão total, e por isso justamente concreta, conforme-se como *meta optata*, objeto que nunca se concluirá devido à extrema complexidade do real. Destarte, o manejo transdisciplinar de qualquer problemática merece a acolhida e o aplauso dos que fazem filosofia.

É nessa esteira que partiremos por esquadrihar a questão da burocracia, como construção histórica que é e não poderia deixar de sê-la, tanto em seu vezo teórico como em seu flanco concreto. Para a primeira missão, será de inefável auxílio o teórico-mor da burocracia, *Max Weber*. Para o segundo escol, uma passada de olhos pela história brasileira será o suficiente para os limites deste trabalho. A burocracia, então, assumirá ponto nevrálgico da discussão acerca da democracia por ser a forma mais contemporânea e disseminada de minoração e abstração desta em seu viés efetivamente participativo e desalienante.

Antes, contudo, de emprendermos uma verticalização nas teorizações *weberianas*, mostra-se proveitoso resgatar um clássico da ciência política cuja genialidade deixaria marcas profundas na racionalidade política hodierna, ainda que imprestáveis, segundo nosso entendimento. Estamos a falar de *Benjamin Constant*, em especial quando de seu famoso discurso de 1818, em Paris, acerca da liberdade dos antigos e dos modernos. Talvez possa parecer, à primeira vista, incoerente invocar um nome tão europeu quanto o do liberal *Constant* para se começar a analisar o tema da democracia, o qual pretendemos, deliberadamente, vincular à posição geopolítica da América Latina. No entanto, uma história de incoerências nos trouxe até aqui, com uma caminhada plena de percalços e implementações do ideário alienígena, servindo de exploração e para a submissão dos que hoje nos chamamos latino-americanos, o que nos obriga a conhecer seus fundamentos.

Para o liberal francês, existiam duas liberdades possíveis: a dos antigos e a dos modernos. Aquela se caracterizava pela participação direta nos negócios políticos; esta, pelo sistema representativo. Entenda-se, desde logo, que os antigos, para o teórico, eram

¹⁶⁰ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: UNESP, 2000, p. 74.

justamente os gregos, os romanos e os gauleses de seu continente. Pois sim, sua filosofia também assumiu um viés geopolítico, o europeu. Ao distinguir as liberdades com maior acuidade, *Constant* recorreu a quatro ordens de diferenciações, quais sejam: além de a já citada forma de participação, direta para os antigos e representada para os modernos, havia o predomínio do público sobre a esfera privada, entre os antigos, e o inverso em relação aos modernos; a forma de conquista pelo comércio, para os modernos, ao passo que entre os antigos vigia a belicosidade das conquistas guerreiras; e, por fim, a preponderância de limites territoriais estreitos nas nações antigas, o que não se tornou regra necessária entre os modernos. Lapidar é sua asserção:

“o objetivo dos antigos *era* a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam liberdade. O objetivo dos modernos *é* a segurança dos privilégios privados; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios”.¹⁶¹

Embora não descure *Constant* de admoestar, ao final de seu discurso, para que não se renuncie a nenhuma das liberdades, enviesando-se pela retórica da necessidade de as combinar, parece-nos patente sua predisposição pelo sobrelevo da liberdade dos modernos, posta no presente, uma vez que em seu entendimento “a independência individual é a primeira das necessidades modernas. Conseqüentemente, não se deve nunca pedir seu sacrifício para estabelecer a liberdade política”.¹⁶²

A tradição liberal, com forte sentido individualista, como se atesta até aqui, comunicou-se a tal ponto com o modo de se entender a política que, de fato, aparentamos, sob um olhar descuidado, insofismável a liberdade individual como liberdade última. Afinal, como não elevá-la a princípio fundamental e nunca sacrificável frente a uma liberdade política se por esta entendemos a leviatânica espada estatal a subjugar-nos? Como não a afastarmos em sua preponderância se nossos afazeres nos consomem as forças, as horas, o tempo livre, tudo em prol do sustento diário? Como não tê-la em um pedestal se para desarticulá-la faz-se necessária a postura desalienada e ativa que a maioria das pessoas não tem? É exatamente a esta ordem de preocupações que se dirige

¹⁶¹ CONSTANT, B. “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”, p. 15-16 (grifamos). Para *Norberto Bobbio*, demonstra-se aí um dos debates mais polêmicos no que pertine à relação entre democracia e liberalismo, pois, para ele, *Constant* professara a antítese inconciliável entre elas: “a participação direta nas decisões coletivas termina por submeter o indivíduo à autoridade do todo e por torná-lo não livre como privado”. BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 8.

¹⁶² CONSTANT, B. “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”, p. 19.

nossa pesquisa, a fim de perscrutar no recôndito do óbvio que se não pode ultrapassar o mais-óbvio-ainda que se tem a imaginar. Estado, capitalismo e alienação, de mãos dadas, caminham por trás do véu da imutabilidade, da naturalização do vigente, da a-historicidade dos homens e suas criações.

É com um tal ímpeto que partiremos para a compreensão de importante capítulo da sociologia moderna, encabeçada por um de seus maiores teóricos, no que tange à teoria da legitimidade, fundada na idéia de dominação.

2.1. Legitimidade da dominação?

Costuma-se considerar o poder, em *Max Weber*, como característico de uma concepção subjetivista da temática. No entanto, é possível atribuir-lhe, de uma maneira ou de outra, um caráter objetivo igualmente. Desde logo, portanto, verifica-se o contraste entre ação e estrutura em seu pensamento.

Para melhor adentrarmos na questão, é preciso, antes de qualquer coisa, distinguir entre ação social e relação social. De pronto, *Weber* estabelece, em seu “Economia e Sociedade”, um discernimento acerca do que seja a “ação social”. Diz ele: “a ação social (incluindo omissão ou tolerância) orienta-se pelo comportamento de outros, seja este passado, presente ou esperado como futuro (vingança por ataques anteriores, defesa contra ataques presentes ou medidas de defesa para enfrentar ataques futuros)”.¹⁶³ Depreende-se que tal idéia pressupõe certo subjetivismo, ainda que guiada pela ação de outrem. Faz-se mister notar, também, que nem toda ação externa, ou seja, referida ao outro, é social, nem tampouco que o seja todo e qualquer contato entre pessoas. Resta, então, a percepção de que a ação social não demanda o quefazer plurilateral, a despeito de se orientar pela conduta alheia.

No que se refere à “relação social”, por sua vez, temos, com *Max Weber*, que é

“o comportamento reciprocamente referido quanto a seu conteúdo de sentido por uma pluralidade de agentes e que se orienta por essa referência. A relação social *consiste*, portanto, completa e exclusivamente na *probabilidade* de que se aja socialmente numa forma indicável (pelo

¹⁶³ WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4 ed. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, vol. 1, 2004, p. 13.

sentido), não importando, por enquanto, em que se baseia essa probabilidade”.¹⁶⁴

Pode-se auferir, de antemão, do exposto que é pressuposto conceitual um mínimo de reciprocidade na relação, bem como que os sentidos dos agentes podem ser diferentes (objetivamente unilaterais), só se tornando bilaterais quando os sentidos se corresponderem, o que não exclui a relação social.

Deve-se ter em conta, ainda, que as relações sociais podem ser tanto transitórias quanto permanentes. Sua regularidade, permanência, liga-se às máximas, valores coletivamente compartilhados, orientando as condutas dos indivíduos reciprocamente. Há, pois, uma previsão da conduta do outro.

É a partir desse arcabouço teórico que podemos compreender a questão do poder e da dominação, inserindo tais conceitos na análise que ora nos propomos levar a cabo.

Vejamus a definição de *Weber* acerca do primeiro, o “poder”: “*poder* significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade”.¹⁶⁵ Sendo o poder esta probabilidade de impor uma vontade particular, ela só será efetivada se assim for levada à concretização numa relação social. Insiste-se, aqui, no poder como uma relação e não como um conjunto de recursos. Nessa perspectiva, não cabe a expressão “ter poder”, e sim deve-se recorrer a sua visualização de acordo com uma expressão análoga a “exercer-se poder sobre alguém”. Aliás, esta é uma das advertências que *Bachrach* e *Baratz* fazem ao perceberem um uso inaceitável do conceito de poder. Em suas palavras:

“é costume dizer que esta ou aquela pessoa ou grupo ‘tem poder’, subentendendo-se que o poder, como a riqueza, é uma posse que capacita o seu possuidor a obter alguma vantagem futura evidente. Outra maneira de exprimir o mesmo ponto de vista é dizer que o poder é uma ‘propriedade simples (...) que pode pertencer a uma pessoa ou a um grupo considerado em si mesmo’”.¹⁶⁶

Além de a necessária interação entre agentes, o conceito comporta a idéia de probabilidade, a qual se delineia pelo fato de gerar efeitos mesmo que não se mobilizem

¹⁶⁴ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 1, p. 16.

¹⁶⁵ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 1, p. 33.

¹⁶⁶ BACHRACH, Peter; BARATZ, Morton S. “Poder e decisão”. Em: CARDOSO, Fernando Henrique; MARTINS, Carlos Estevam (org.). *Política e sociedade*. São Paulo: Editora Nacional, vol. 1, 1979, p. 44.

recursos, vale dizer, o fato de ser provável não quer dizer que não surjam efeitos, pois é mais vantajoso tê-los a partir de expectativas. Eis, então, o contrário da conceituação de “luta”, em *Weber*, sendo esta o conceito de poder sem o aditivo da probabilidade, com uma imposição efetiva (e não provável).

Ainda no conceito de *Weber*, cabe ressaltar que se trata de uma imposição de vontade, logo, coação. Eis, então, o diferencial do conceito de poder, no tangente às demais formas de relação social. Conjuga-se à intencionalidade o fator coativo que não se resume à força física, à violência. Interessante, aqui, seria denotar a concepção de poder, no que se refere ao elemento coativo, em dois dos tributários do pensamento *weberiano*, *Lasswell* e *Kaplan*: “uma ‘forma de poder’ é uma forma de influência na qual sanções relativamente severas asseguram o efeito sobre a política”.¹⁶⁷ Para eles, sendo a coação “o exercício da influência por ameaça de privação”,¹⁶⁸ nada obsta a aproximação de tais privações à idéia de poder (uma forma de influência).

Por fim, para *Weber*, o conceito de poder impescinde do fato de que na incidência de toda e qualquer resistência, a vontade imposta supera um tal antagonismo e sobrepuja-se em uma tal relação conflituosa, ainda que não se deva confundir resistência com conflito, uma vez que este pode existir mesmo sem a ocorrência de resistência. E isto independentemente de seus fundamentos, ou seja, com ou sem os recursos operacionalizadores da relação de poder.

Agora, cabe-nos a apreciação do conceito de “dominação”. Acerca desta, *Weber* estabelece: “*dominação* é a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis”.¹⁶⁹ Trata-se, como se pode perceber, de uma situação de “dever”, num inter-relacionamento em que vige o mando sobre a obediência. Percebe-se-a mesmo sem um elemento coativo, apontando-se para uma idéia de regularidade e estabilidade.

Assim, poder, como ação estratégica, é ação racional orientada a fins; por seu turno, dominação é ação racional referente a valores, já que quem obedece tem o sentimento de dever, o valor posto sobre si mesmo. Para *Weber*, pois, a esfera política conjuga tanto a ação estratégica – o poder – quanto a ação valorativa – a dominação. E mais, uma, a primeira, ocorre no contexto da outra, a última. Dessa maneira, entendendo

¹⁶⁷ KAPLAN, Abraham; LASSWELL, Harold. *Poder e sociedade*. Tradução de Maria Lucy Gurgel Valente de Seixas Correa. 2 ed. Brasília: UnB, 1998, p. 119.

¹⁶⁸ KAPLAN, A.; LASSWELL, H. *Poder e sociedade*, p. 132.

¹⁶⁹ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 1, p. 33.

que dominação é um tipo especial de poder, pode-se prosseguir em sua anatomia mais peculiar para que cheguemos a seu paroxismo moderno, a dominação burocrática.¹⁷⁰

Antes que continuemos a discussão sobre a dominação, tendo já adiantado elementos preciosos para sua compreensão como os tipos de ação social e sua relação com a tipologia da dominação legítima, é mister averiguar a postura do cientista-analista, ainda que rapidamente, no pensamento de *Weber*, isto a fim de notarmos importante ressalva aposta por *Enrique Dussel*, cujo significado se aduz da seguinte idéia:

“os atos que operam meios com ‘ordenação a fins’ têm a ver com ‘juízos de fato’, que são formalmente um exemplo da razão instrumental e em certos casos científica. Os ‘juízos de valor’ para *Weber* são meros enunciados subjetivos, fundados em valores: valores que são culturalmente dados, sem possibilidade de fundamentação racional. Em *Weber* a ética não se desenvolve a partir de ‘juízos de fato’ e não pode ter consistência racional, e por isso científica”.¹⁷¹

Referida postura ganha lume quando *Dussel* está a sedimentar seu posicionamento ético de modo tal que esta ética se revista de juízos de fato, o que em *Weber* adquire estado de possível ciência. Nessa medida, o autor latino-americano quer incluir em seu prisma, essencialmente ético e com o qual concordamos, a vida em seu nível material.¹⁷²

Por sua vez, o que o autor europeu busca é uma ciência que ofereça uma crítica aos valores, por si sós irracionalizáveis. Assim, “*Weber* procura construir um esquema interpretativo fundado na *neutralidade axiológica*, o que significa: construir uma Ciência Social *sem* pressupostos”.¹⁷³ Explicita-se, então, seu pensamento de maneira que os valores só influam no momento preliminar da pesquisa, quando de sua escolha, o que, em realidade, não se pode perfilhar, uma vez incidente sobre toda ela, inclusive – e

¹⁷⁰ Percepção contrária tem *José Guilherme Merquior*, para quem “a ação afetiva corresponde mais ou menos à dominação carismática, a ação instrumental [orientada segundo fins] é obviamente aparentada à dominação legal, e a ação tradicional é talhada, até no nome, pela legitimidade tradicional – mas que dizer da ação orientada segundo valores?”. A seguir, afirma (na linha de *Dennis Wrong*): “a razão pela qual a orientação segundo valores não encontra paralelo entre os três tipos de legitimidade é que ela os permeia a todos”. MERQUIOR, José Guilherme. *Rousseau e Weber: dois estudos sobre a teoria da legitimidade*. Tradução de Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990, p. 108.

¹⁷¹ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 136.

¹⁷² “A *Ética da Libertação* justifica que se possam enunciar ‘juízos de fato’ em relação à vida ou morte do sujeito ético. Não nos referimos a juízos de fato da razão instrumental que procedem do cálculo meio-fim, *formais*, mas sim juízos referentes à produção, reprodução ou desenvolvimento da vida humana, materiais (mas não materialidade no sentido *weberiano*) e a partir de cujo âmbito podem ser julgados criticamente os fins e valores”. DUSSEL, E. D. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 136.

¹⁷³ TRAGTENBERG, Maurício. *Burocracia e ideologia*. 1 ed. 3 reimp. São Paulo: Ática, 1980, p. 111.

talvez mormente – em seus resultados. Apesar de a causalidade conseguir retirar a teoria do puro positivismo com a “explicação condicional”, não consegue ela eliminar um de seus mais profundos ranços, a neutralidade.¹⁷⁴

É com esse espírito que *Weber* busca descrever tipos ideais (ou idealtipos, conforme a tradução de *Julien Freund*) que explicam a legitimidade da dominação.¹⁷⁵ Talvez seja este dos pontos mais recorrentes na interpretação do autor alemão, o que, contudo, não impediu fosse largamente desprezado pelas correntes mais diversas da teoria administrativa. É importante, a partir de agora, resgatar algumas análises de autores da ciência da administração, notadamente os nacionais, a fim de não perder de vista, e já o enfatizando, o fato de que o estado moderno – expressão mais pujante do processo de burocratização – aninha-se em um “paralelo completo ao desenvolvimento da empresa capitalista através da expropriação gradativa dos produtores independentes”, já que “a ‘separação’ entre o quadro administrativo, os funcionários administrativos e os trabalhadores, em relação aos meios materiais de organização administrativa, é completa”.¹⁷⁶ Assim, segundo *Bresser Pereira e Prestes Motta*:

“a teorização de Weber foi terrivelmente empobrecida pela reinterpretação cultural feita pela teoria administrativa. Todo o esforço foi feito no sentido de concentrar a atenção no ‘tipo ideal’ de organização burocrática, de perceber se as organizações reais se adaptavam a ele ou não. Com isto, perde-se de vista a problemática central, a saber, a dominação burocrática. Assim, a crítica administrativa, ao afirmar as fontes de ineficiência da organização burocrática, ou ao afirmar que estamos passando para uma fase de organizações pós-burocráticas, na verdade, legitima ideologicamente a burocracia, enquanto poder e dominação que é. Por esta razão, é preciso não perder de vista o que é mais rico na sociologia política de Weber: a teoria da dominação”.¹⁷⁷

É sobejamente difundido o esquema *weberiano* para uma tipologia da dominação. Divide-a em tradicional, carismática e racional-legal ou burocrática. São três tipos puros que têm como peculiaridade sua legitimação pela tradição, carisma ou racionalidade. Esta última forma de legitimação, que nos interessará especialmente

¹⁷⁴ Conferir TRAGTENBERG, M. *Burocracia e ideologia*, p. 112 e seguintes.

¹⁷⁵ “Desde o início, *Weber* deixa claro que se trata de idealtipos, por conseguinte, de formas que nunca se encontram, ou só muito raramente, em estado puro na realidade histórica”. FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Tradução de Luís Cláudio de Castro e Costa. Rio de Janeiro: Forense, 1970, p. 173.

¹⁷⁶ WEBER, M. “A política como vocação”. Em: _____. *Ensaio de sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. 5 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982, p. 102.

¹⁷⁷ PEREIRA, Luiz Carlos Bresser; MOTTA, Fernando C. Prestes. *Introdução à organização burocrática*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 224 (grifamos).

daqui por diante, caracteriza-se pela probabilidade de encontrar-se obediência como fruto da “crença na legitimidade das ordens estatuídas e do direito de mando daqueles que, em virtude dessas ordens, estão nomeados para exercer a dominação”. Notável destaque tem na obra de *Weber* a dominação carismática, por sua excepcionalidade e transitoriedade, a qual pauta-se pela “veneração extracotidiana da santidade, do poder heróico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por esta reveladas ou criadas”. Por fim, a dominação legitimada pela tradição encontra eco na “crença cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que em virtude dessas tradições, representam a autoridade”.¹⁷⁸ Trata-se, portanto e em última instância, de três crenças que sustentam três legitimidades para dominações diferentes. São diferentes mas permanecem sendo dominações, pois continuam a encontrar provável obediência de uns a outros. Veremos, na continuidade de nosso trabalho, o porquê de sua insuficiência para a questão da democracia, fundamentada em princípios ético-críticos como sustentamos, não menoscabando a posição vital da análise do estado nesse contexto, vez que “como as instituições políticas que o precederam historicamente, o Estado é uma relação de homens dominando homens, relação mantida por meio da violência legítima (isto é, considerada como legítima). Para que o Estado exista, os dominados devem obedecer à autoridade alegada pelos detentores do poder”.¹⁷⁹

2.2. Uma democracia burocratizada

Se o debate central que visássemos proceder fosse o da constatação empírica da tipologia da dominação *weberiana* na realidade latino-americana, talvez bastante prolífico fosse este trabalho, face aos mais diversos e ricos enfoques históricos que se poderiam dar, seja para verificar a utilidade de referida classificação, seja para inquiná-la de inaplicável. No entanto, não é este nosso objetivo. Interessa-nos, precipuamente, compreender, ainda que de forma sintética, a construção histórica que recebeu de *Weber* especial atenção: estamos falando da burocracia. Afigura-se-nos ela como ponto sensível para o desenvolvimento de nosso pensamento, visto que sua materialização representou e, de modo geral, continua a representar a inalcançabilidade de uma

¹⁷⁸ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 1, p. 141. Preferimos reproduzir textualmente as palavras do autor, para mantermos a fidelidade de seus conceitos, a despeito de ser possível encontrar definições reescritas em quase todos os seus intérpretes.

¹⁷⁹ WEBER, M. “A política como vocação”, p. 98-99.

democracia verdadeiramente democrática, como poderemos melhor explicar na continuidade deste.

Como candente decorrência do que até aqui viemos discorrendo, podemos perceber que dentre as legitimações da possibilidade de se deparar com obediência como crença da superioridade de alguns conteúdos – a dominação – encontra-se a legitimidade burocrática. Precisa-se esta por uma iminente conceituação relacionada à legalidade, à racionalidade legal-formal, o que a distingue da prática consuetudinária ou da pujança carismática exemplarmente revolucionária.¹⁸⁰ Esta legitimação racional-legal *Weber* vinculou à burocracia. Talvez seja, em sua visão de mundo e ciência, o apogeu de um processo maior que soeu achar respaldo em seus escritos: a racionalização e desencantamento do mundo.

Para ele, “o destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo ‘desencantamento do mundo’. Precisamente os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas”.¹⁸¹ Quiçá, tenha conseguido ver o teórico prussiano aquilo que *Marx* quisera difundir com a libertação dos homens em relação à(s) religião(ões), em “A questão judaica”. No entanto, na visão de *Weber* estabelece-se este momento de acordo com uma situação geopolítica bem específica, qual seja, a da “moderna civilização européia”. E como não ser diferente? A sempiternamente regurgitada racionalização “dos nossos tempos”, tão propalada e tão abstratamente consignada, não parece ser das mais racionais, ao menos se a entendermos como passo privilegiado da superação das necessidades e dificuldades da humanidade em seu todo. É claro que não pretendemos, e nem poderia deixar de ser, imputar a *Weber* tão oprobriosa culpa. Insofismável é, contudo, a utilização no mínimo equivocada de sua construção teórica, vez que lhe é impossível escapar de seu contexto histórico.

A obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo” inicia-se com uma tenaz observação: “ao estudarmos qualquer problema da história universal, o produto da moderna civilização européia estará sujeito à indagação sobre a que combinações de circunstâncias se pode atribuir o fato de na civilização ocidental, e só nela, terem

¹⁸⁰ *Wolkmer* aponta que, em *Weber*, a legalidade é uma espécie de legitimidade: “não só soube distinguir uma legitimidade apoiada na racionalidade da lei de outras legitimidades geradas por critérios de religião, tradição, carisma e emoção, como, sobretudo, tendo presente o papel do consenso, estabeleceu a conexão entre as noções de legalidade e legitimidade”, sem as confundir. WOLKMER, A. C. *Ideologia, estado e direito*. 3 ed. rev. e ampl. São Paulo: RT, 2000, p. 86.

¹⁸¹ WEBER, M. “A ciência como vocação”. Em: _____. *Ensaio de sociologia*, p. 182.

aparecido fenômenos culturais que, como queremos crer, apresentam uma linha de desenvolvimento de significado e valor *universais*”. Di-lo para em seguida apontar que “apenas no Ocidente existe uma ciência em um estágio de desenvolvimento que reconhecemos, hoje, como válido”.¹⁸² Bastante interessante é perceber que *somente* na civilização ocidental tiveram vez fenômenos que se desenrolaram *universalmente*, e nada mais – nem qualquer outro lugar do globo – pode equiparar-se a ela. E isto serviria para “legitimar” (ainda que se esteja dando agora um significado diferente para a palavra) o fato de que só no ocidente a ciência é suficientemente racional, portanto, válida e científica.

Não queremos com isso iniciar uma refutação teórica do universalismo ocidental de *Weber* – o que seria, porém, pertinente – e sim apontar para o fato de que seu pensamento encontra-se plenamente conjugado com seu contexto histórico. A crise da consciência liberal alemã levou *Weber* a profundas contradições políticas. Fora um liberal de órbita política, mas não econômica; logo, ultrapassara o liberalismo. Viveu de *Bismarque* à República de *Weimar* sem encontrar bases sociais para seu pensamento e, segundo *Maurício Tragtenberg*, significou “a vivência de valores liberais numa época em que o liberalismo atravessa crise mortal”.¹⁸³ Enfim, parte de um iluminismo racionalista e um liberalismo político, critica seu contexto histórico e acaba por chegar a uma crucial ambigüidade da racionalização universal de seu tempo: “a burocracia, inevitável porém perigosa”.¹⁸⁴

Antes contudo de percorrermos a senda da burocracia, em especial na literatura da teoria da administração que desemboca na sociologia da dominação contemporânea, é preciso não perder de vista que o messianismo ocidental e sua missão catequizadora na modernidade, que a citação anterior de *Weber* faz latejar, merece ser diagnosticado (para não dizermos “expurgado” e cairmos no *sebastianismo* rejeitado).

Como dissemos, a tão propalada racionalização não recebe respaldo senão de um desenvolvimento científico distante das grandes massas necessitadas e do aperfeiçoamento administrativo de um estado moderno cada vez mais técnico, impessoal, hierárquico e formal. Mesmo que *Weber* relacione tais aspectos, grosso modo, com uma burocratização decorrente da divisão social do trabalho – o que

¹⁸² WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2003, p. 23 (grifado no original).

¹⁸³ TRAGTENBERG, M. *Burocracia e ideologia*, p. 165.

¹⁸⁴ TRAGTENBERG, M. *Burocracia e ideologia*, p. 162.

tomamos por rigorosamente correto – é imperioso enxergar suas condições históricas, seus pressupostos fáticos que permitiram o desenvolver desse processo.

Consequimos, assim, notar que o pano de fundo desse universalismo ocidental tem sua sede nada mais nada menos que no “mito da modernidade”. Por mais que as revoluções burguesas de Inglaterra e França tenham servido de base econômica (revolução industrial) e política (revolução francesa), respectivamente, foram possíveis somente a partir de uma senha inicial: uma revolução no imaginário, ou espiritual, que teve êxito com a conquista da América.

Enrique Dussel narra tal acontecimento de modo a encontrar-lhe um sentido, um caminho que desembocaria no mito da modernidade e na falácia desenvolvimentista própria da cultura eurocêntrica. Não é o caso aqui de reconstruirmos minuciosamente os passos dados pelo filósofo latino-americano, bastando dizer que sua interpretação permite perceber que o que hoje se chama “descobrimento da América” teve um processo complexo de estabelecimento. Isto porque primeiro houve a “invenção” do futuro continente americano com *Cristóvão Colombo*, fazendo das terras a que chegara a Ásia, como se já conhecesse o que nunca ninguém vira. Daí as Índias, posteriormente chamadas de ocidentais, e seus habitantes, os índios ou indígenas. Após a “invenção” passa-se ao “descobrimento”. A Europa se torna o centro do mundo, uma vez que *Américo Vespúcio* descobre uma nova parte deste. Descobre porque ganha consciência de que a chegada às Índias, de *Colombo*, fora mera “invenção” que não confirmava aquele continente. Em verdade, tratou-se de um “en-cobrimento” da alteridade, do Outro, das terras recém chegadas. Com o exemplo de *Fernando Cortez* visualiza-se o conquistador, verdadeiro desbravador que, para além de reconhecer o território “descoberto”, conquista-o. A “conquista” é, pois, bélica, violenta fisicamente, a negação corporal do Outro. Por derradeiro, a América torna-se a “primeira colônia da Europa moderna”. A “colonização” não se apóia mais na pura violência física, afinal a “conquista” já estava assegurada, e sim nas violências erótica, pedagógica, cultural, política, econômica e espiritual sobre os filhos do continente, os mestiços e os brancos. Desse modo, a tresloucada violência em nome do “eu colonizo” – antecedido pelo “eu conquisto” – seria o perfeito ensejo ao “eu penso” cartesiano da modernidade teórica.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Verificar as conferências 2, 3 e 4 das quais se resumiu a idéia de “en-cobrimento” da América, conforme DUSSEL, E. D. 1492: el encubrimiento del otro – Hacia el origen del “mito de la modernidad”. Conferencias de Frankfurt, Octubre, 1992.

Este choque de historicidade, sob um prisma filosófico, nos leva a compreender o que significou dito “mito da modernidade”. Fulcrado em um conceito emancipador de modernidade, a partir do qual haveria culturas superiores e inferiores e sendo a missão daquelas emanciparem estas últimas, o “mito da modernidade” se fixa, sem possibilidade de afastamento.

“De manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, ‘utilidad’, ‘bien’ del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o ‘moderniza’. En esto consiste el ‘mito de la Modernidad’, en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización”.¹⁸⁶

Opera-se pois uma passagem do “conceito de modernidade” para o “mito da modernidade”, sendo que naquele vige a retórica emancipadora de sua razão, ao passo que neste fundamenta-se o processo de encobrimento da dominação¹⁸⁷ (não no sentido atribuído por *Weber*, apesar de não ser de todo incoerente ter a idéia de “legitimação da dominação” como o encobrimento dessa irracionalidade primeira).

Eis aqui, portanto, o destino de “nossos tempos” (lembremos da prédica *weberiana*, muito mais que vaticinando pois descrevendo), rumo à “intelectualização”, ao “desencantamento”, enfim, à “racionalização”. Dessa maneira, não só a modernidade não se inicia com as revoluções burguesas nem mesmo com a reforma ou com o iluminismo – uma vez que para fins filosóficos é imprescindível tomá-la com sua gênese no ato vitimizador em face do continente americano (e hoje, pode-se dizer, *latino-americano*) como simbologia da violência “(i)legítima” –, como estes momentos da história européia são profundamente marcados pelo “achamento” do novo mundo.¹⁸⁸

¹⁸⁶ DUSSEL, E. D. *1492: el encubrimiento del otro...*, p. 70.

¹⁸⁷ “El ‘concepto’ muestra el sentido emancipador de la razón (...). Pero, al mismo tiempo, oculta el proceso ‘de dominación’ o ‘violencia’ que ejerce sobre otras culturas. Por ello, todo el sufrimiento producido en el Otro queda justificado porque se ‘salva’ a muchos ‘inocentes’, víctimas de la barbarie de esas culturas”. DUSSEL, E. D. *1492: el encubrimiento del otro...*, p. 72.

¹⁸⁸ A este respeito consultar o livro de *Afonso Arinos de Melo Franco* que, de maneira mui peculiarmente erudita, descreve a influência que o achamento exerceu sobre os pensadores europeus desde o século XVI até os teóricos que mais influenciaram os revolucionários burgueses. Após destacar os depoimentos de dois dos viajantes que pelos trópicos peregrinaram, como o protestante *Jean de Léry* e o católico *André Thevet*, apresenta a influência dos nativos americanos em *Erasmus*, *Tomás Morus* e *Montaigne* (do século XVI), *Grócio*, *Pufendorf* e *Locke* (do século XVII) e, finalmente, *Montesquieu*, *Voltaire*, *Diderot* e *Rousseau* (do século XVIII). FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *O índio brasileiro e a revolução francesa: origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000. Além de se contemplar o iluminismo, tal ordem de idéias reboa no pensamento burguês fortemente. Mais do que isso, pode-se apontar para os metais preciosos que financiariam o desenvolvimento econômico europeu, “pero,

Sendo assim, a racionalização *weberiana* tem seus cueiros na conquista-colonização da América e chegaria a seu ápice a partir do século XX.

Isto posto e visto, com atenção redobrada mesmo que falível, podemos desfazer os nós mitológicos que prendem com algemas de rosas um pensar definitivamente voltado para os problemas do nosso ser latino-americano, ainda que se não despreze o arsenal que também pode, e sempre pôde, ser construído no “centro do mundo”. E o desiderato deste encontrou melhor acolhida no estado nacional europeu. “Para o tipo moderno de Estado, fundamentado num poder legal, é imprescindível uma forma específica de burocracia que atue como uma empresa com caráter de continuidade. O verdadeiro domínio do Estado moderno se encontra nas mãos da burocracia que, devido à sua capacidade de cálculo e eficiência, encontra-se em estreita conexão com o desenvolvimento do capitalismo”.¹⁸⁹ Resta patente, então, o fato de que o processo de racionalização, que os intérpretes de *Weber* tanto costumam explorar, tem como resguardo o capitalismo, seu espírito e sua ética, o qual se corporifica, em última instância, na dominação legal-formal, o estado burocrático de direito.¹⁹⁰

De fato, após pequena notícia histórica de nossa “dominação” (no sentido dusseliano, antes de tudo, mas indiscutivelmente também *weberiano*,¹⁹¹ se cuidadosamente observado), abruptamente adentramos no tema da burocracia estatal e, certamente, muito mais por razões filosóficas que estilísticas, ainda que nesta nos sintamos satisfeitos. Em escrito deveras significativo sobre a “filosofia entre-nós”, constituindo-se em uma “filosofia nossa”, *Roberto Gomes* faz uma crítica, entre outras,

lo que era oro y plata en Europa, dinero del capital naciente, era muerte y desolación en América” e assim teria azo o cisma cristão entre acumulação de riquezas à protestantismo e aquela à catolicismo, mas ambas devotas do “dios-capital (el nuevo dios de la Civilización Occidental y Cristiana)”. DUSSEL, E. D. *1492: el encubrimiento del otro...*, p. 52.

¹⁸⁹ ARGÜELLO, Katie Silene Cáceres. *O Ícaro da modernidade: direito e política em Max Weber*. São Paulo: Acadêmica, 1997, p. 94.

¹⁹⁰ “Há, de certa maneira, na obra de Weber, uma analogia entre economia capitalista, organização burocrática e Estado moderno sob a inspiração do conceito de empresa, na medida em que o aparato burocrático deste pode ser comparado a uma empresa capitalista”. ARGÜELLO, K. S. C. *O Ícaro da modernidade...*, p. 84.

¹⁹¹ Para tanto, basta lembrarmos por ora o depoimento de *Dussel* acerca de uma “nueva burocracia política”, a qual criou “una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, *del dominio* de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajos, de instituciones”, enfim, a “dominación del Otro”. Acresce *Dussel* que “Max Weber no imagina que en el Archivo de Indias de Sevilla se encuentran 60 mil legajos (más de 60 millones de papeles) de la ‘burocracia’ española referente a América Latina del siglo XVI al XIX. España fue el primer Estado moderno burocratizado”. DUSSEL, E. D. *1492: el encubrimiento del otro...*, p. 49. Por nosso turno, devemos apontar para a Torre do Tombo, e seus guardas-mores, e, especialmente, para o Arquivo Histórico Ultramarino, o qual é o repositório, em Portugal, da documentação das colônias lusitanas, havida de órgãos como por exemplo a Mesa de Consciência, o Conselho da Índia e o Conselho Ultramarino. Vide breve notícia em HESPANHA, António Manuel. *O direito dos letrados no Império Português*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006, p. 398-399.

ao tal do “jeito” brasileiro. Ele seria fruto, em realidade, do “extremo formalismo, que encontramos no social”, ou seja, “uma maneira marota de desrespeitar a extrema formalidade em respeito a valores maiores”. Dessa maneira, exemplifica que há uma institucionalização do jeito, resposta ao formalismo, sendo que este se instaura pela burocracia.

“Esta lamentável coisa, exigida pela máquina que hoje nos utiliza, exerce uma tirania quase completa. O princípio da burocracia, no entanto, não é apenas a mecanização – fator inerente a seu processo – mas algo ainda anterior: a desconfiança. Ou: a falência do humano diante do mecânico. O fator alienado na burocracia é minha veracidade, mesmo a mais primitiva, quando digo: eu sou eu. Burocraticamente, só sou este ‘eu’ que afirmo se o nego através de uma identidade. O reconhecimento da burocracia recai sobre o eu que não sou. Aquele 3 por 4”.¹⁹²

É de se ressaltar que o ensaio filosófico de *Roberto Gomes* é um dos mais preocupados com o pensar tupiniquim próprio e sua menção à burocracia não poderia passar em branco, demonstrando-se que a preocupação é válida e não mero traspasse do pensamento alienígena para nosso contexto.

Se retornarmos a *Weber*, observaremos que o humanismo implícito no texto do brasileiro não é tão salutar assim. No entanto, é-lhe igualmente uma preocupação o controle da burocracia e pela via política (e não o contrário com o controle da política pela burocracia). “Para Weber o aparato burocrático é imprescindível para a ação política em sociedades complexas e de grande escala. A questão não é eliminá-la, mas impedir que ela ganhe proeminência no jogo político, sob pena de este reduzir-se à gestão rotineira. Trata-se, portanto, de assegurar o controle político da burocracia e não o inverso”.¹⁹³ Apesar de restar claro que interpretamos a abordagem *weberiana* da burocratização como sendo “preocupada”, sua ambigüidade molesta nossa concordância. Se de fato “o que é real é que Weber estudou a burocracia porque via na sua expansão no sistema social o maior perigo ao homem”, se de fato “estudou-a para criar os mecanismos de defesa ante a burocracia”,¹⁹⁴ não é menos fato que ela era inafastável. Ainda que possamos estar sendo acometidos por um quê de utopismo, e quanto a isso só podemos nos penitenciar, faz-se mister buscar afastar sua inafastabilidade, mesmo porque não foi o próprio *Weber* quem disse que “o homem não

¹⁹² GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*, p. 40.

¹⁹³ COHN, Gabriel. “Introdução”. Em: WEBER, M. *Parlamento e governo na Alemanha reordenada: crítica política do funcionalismo e da natureza dos partidos*. Tradução de Karin Bakke de Araújo. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 16.

¹⁹⁴ TRAGTENBERG, M. *Burocracia e ideologia*, p. 139.

teria alcançado o possível se repetidas vezes não tivesse tentado o impossível”¹⁹⁵ Destarte, negar a intocabilidade do aparato burocrático significa começar a questionar o estado da forma como ele se encontra hoje, centralizado burocraticamente, de ouvidos moucos para seus vassallos que deveriam ser súditos e hipertrofiado no que tange ao exercício das funções políticas. Não basta o controle político do estado, mas a política tem de deixar de ser exclusividade do espaço estatal e se tornar apropriação do espaço social.

Nessa toada, a concepção de democracia que subjaz o pensar político de *Max Weber* rutila de sensaboria: “a democracia não é a expressão da soberania popular (noção cuja validade recuperava) mas se exprime mediante a competição de grupos organizados (os partidos, operando como organizações – ‘empresas’, nos termos *weberianos* – com grau crescente de burocratização interna) e de seus respectivos dirigentes pelos votos do eleitorado, que constituem o caminho para o poder”.¹⁹⁶ Acentuemos que não estamos por ora perquirindo acerca do conceito de democracia no autor da Prússia e sim seu arcabouço teórico no pertinente à dominação legítima. A despeito de um tal alerta, não nos pode passar desapercibida a turbulência política da qual *Weber* tomou parte e suas conseqüências no entendimento dele sobre a democracia.¹⁹⁷

Uma vez sendo esta sua lobrigação, cabe-nos aceder à ponderação seguinte:

“uma vez que não prevêm a ilegitimidade, as categorias de Weber pouco ajudam também no estudo empírico do apoio aos *regimes políticos*. Obviamente, o grau de abstração dos seus tipos de legitimidade não impede Weber de alcançar êxito na identificação e conceitualização de um tema histórico-político muito importante, o problema do estado e da burocracia. Mas sua capitulação ao valor nominal das justificativas de legitimidade, e conseqüente negligência das configurações do poder ilegítimo, privam efetivamente seu esforço teórico de uma capacidade real de fornecer armadura analítica ao exame crítico de *tipo* e do *grau* de submissão concreta ao estado”.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Sim, e o disse em WEBER, M. “A política como vocação”, p. 153.

¹⁹⁶ COHN, Gabriel. “Introdução”, p. 13.

¹⁹⁷ *Gabriel Cohn* conta pitoresca passagem biográfica de *Weber*, a qual ilustra, ainda que caricatamente, nossas críticas, mesmo que assentando, igualmente, seus limites: “um episódio narrado por Marianne Weber na sua biografia do marido e freqüentemente citado como exemplo do lado sombrio da concepção de democracia presidencialista plebiscitária pode servir para explicitar a interpretação que estou propondo. Interpelado pelo general Ludendorf sobre o que entendia por democracia, Weber teria dito que numa democracia o povo elege seu líder, em quem deposita confiança, mas que, feito isso, nem o povo nem os partidos têm o direito de pedir contas ao eleito: mas que, mais tarde, o povo emitirá seu juízo e, se julgar que o líder errou, ‘para a forca com ele!’ Ao que o arqui-conservador Ludendorf teria respondido que uma democracia assim lhe agradava”. COHN, Gabriel. “Introdução”, p. 20.

¹⁹⁸ MERQUIOR, J. G. *Rousseau e Weber*, p. 145.

Em sua exposição crítica, *Merquior* enfatiza a contradição entre a análise tipológica (sociológica) da dominação de *Weber* e suas análises políticas, nas quais aquela parece inaplicável. É exatamente isto o que permite extrair de sua obra que “na prática, a reflexão de Weber tem como preocupação norteadora o desenvolvimento político alemão”.¹⁹⁹ Assim, nada recôndita ficaria sua “amargura e desprezo” frente à “falta do que poderíamos chamar de *vocação senhorial* nos políticos alemães, preocupados com a sua carreira partidária ou parlamentar e outros interesses menores, em vez de assumir uma visão nacional. Faltava-lhes o que poderia ser qualificado como uma *vocação para a dominação*”.²⁰⁰

De fato, a inexistência de uma consideração sociológica ampla quanto às ilegitimidades das dominações torna a teoria de *Weber* paciente de profunda enfermidade: a legitimação de “governos” quaisquer, ainda que se possa objetar pelos limites que ele inegavelmente faz contrabalançar. Deficitária, pois, neste aspecto, a intrincada obra *weberiana* aparenta não buscar a completude que é própria dos discursos dogmatizadores e dos leitores afoitos. Entretanto, o resgate do que entendeu por burocracia tem muito a enriquecer qualquer debate sobre o tema. É o que buscaremos a partir de agora.

2.3. Economia, sociedade e burocracia

Para a senda que intentamos percorrer, imperioso é perscrutar sobre os passos pioneiros de *Weber* quanto à burocracia, em sua já longínqua inteligência que influenciaria muitas futuras gerações de intérpretes do fenômeno burocrático. Em sua inacabada obra “Economia e Sociedade” encontram-se as melhores sistematizações do autor acerca do tema. Tomá-las-emos como fonte primeira, sem que se olvide contudo dos demais momentos em que sua obra, e a de seus prosélitos, se aproxima de tal temática, como já se pôde esboçar até aqui.

Não seria de todo incoerente optar por uma breve síntese dos pontos em que *Weber* aborda a burocracia, tampouco o seria se resumíssemos seus exegetas no que

¹⁹⁹ DREIFUSS, René. *Política, poder, estado e força: uma leitura de Weber*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 49.

²⁰⁰ DREIFUSS, R. *Política, poder, estado e força*, p. 50 (grifos no original). Para uma compreensão do que foi a abordagem “prática” de *Weber*, conferir WEBER, M. “Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída (uma contribuição à crítica política do funcionalismo e da política partidária)”. Tradução de Maurício Tragtenberg. Em: _____. *Ensaios de sociologia e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 7-91.

pertine ao mote em apreço. Sejamos, no entanto, menos analíticos, ainda que desta postura não nos possamos afastar por demasiado. Escolhamos uma das fibrosidades que de *Weber* ressaltam e, criteriosamente, defluamos dela nossa argumentação.

Ponto nevrálgico no pensamento *weberiano* é a idéia de sociologia da dominação. Até por isso nos propusemos enfaticamente a caracterizar seu conceito central de dominação, catapultando as definições das várias legitimidades ideais. Não nos importa por ora, entretanto, demorarmo-nos sobre essa questão. O que se sobreleva aqui é demonstrar que a burocracia se encontra dentro de tal sociologia e, como já apontamos, legitimando uma forma de legitimação, a legal-formal.

Nesse sentido, elejamos um fio condutor para nossas elucubrações: “na vida cotidiana dominação é, em primeiro lugar, administração”.²⁰¹ Estas são as palavras literais de *Weber*, pouco convencionais para a tradicional – e empobrecedora – interpretação de tão rico e perspicaz autor. Elas nos fazem perceber, pelas frestas de um discurso já formatado, uma reflexão pouco explorada, qual seja, a que se alinha ao fato de que todos somos administrados (“vida cotidiana”) e isto significa burocratização. Quer dizer: todos estamos assujeitados por uma burocratização.²⁰² Isto é por demais relevante na medida em que, ao observarmos as formas de organização do estado moderno especialmente naquilo que se convencionou chamar de democracia, podemos visualizar as deturpações que o que era para se chamar poder-do-povo fez brotar. Em especial, porque dito poder do povo é de fato de *um* povo, uma sua parcela, a burguesa, sobre o que nos debruçaremos mais adiante.

Após observar que sua descrição tem por fito partir da “forma de administração especificamente moderna”, *Weber* estabelece uma série de sistematizações para fazer perceber os contornos mais indelévels da burocracia. Sua primeira constatação diz

²⁰¹ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 1, p. 144.

²⁰² Paga a pena notar que talvez tenha sido por essa ordem de análises que o festejado nome de *Michel Foucault* tenha bebido suas mais sensíveis inspirações. Ainda que mui criticamente, talvez tenham sido estas linhas de *Weber* as que influenciaram tão inconformado autor das ciências sociais. Assim, ao passo que *Weber* traz-nos uma das características do quadro administrativo formado por funcionários individuais como sendo a submissão “a um sistema rigoroso e homogêneo de *disciplina e controle* do serviço” (WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 1, p. 144, grifamos), *Foucault* arrola entre os fatores necessários para a disciplina, além de a docilização dos corpos e o panoptismo, os “recursos para o bom adestramento”, ressaltando-se a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora e o exame. Realcemos, neste último, o “campo documentário”, o qual se caracteriza por ser “um sistema de registro intenso e de acumulação documentária”, sendo que “em muitos pontos, modela-se pelos métodos tradicionais da documentação administrativa. Mas com técnicas particulares e inovações importantes” (FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 21 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 157, bem como p. 117 e seguintes). Apesar de não ser o local apropriado para sua análise, as teorizações de *Foucault* nos inquietaram e por isso registramo-las no que podem ter se aproximado das de *Max Weber*.

respeito à ordem de idéias que embasam a dominação legal. Frise-se, pois, que é nas trilhas dos tipos ideais de legitimidade que se percorre e que, portanto, eles servirão de referência última para qualquer assentar de juízos. São cinco as idéias iniciais:

1. todo direito é estatuído racionalmente;
2. todo direito é um plexo de regras abstratas;
3. o “superior” manda obedecendo à ordem impessoal;
4. quem obedece obedece ao direito e é membro da associação;
5. há obediência dos membros às ordens impessoais dentro de competências objetivas.²⁰³

Ululante é a menção inicial ao direito nesta ordem de idéias que alicerçam a burocracia. A despeito de ser um tema a ser enfrentado nas linhas posteriores deste trabalho, cabe assinalar já sua importância, uma vez que sua aparição não se dá à-toa. Obviamente, não seria mero penduricalho discursivo o uso da expressão “legal” na locução dominação *legal-formal*. Se de fato “Weber identifica, assim, burocracia com a racionalidade”,²⁰⁴ faz, a nosso ver, sinonímia desta com o léxico “legal-formal”. Segundo *Freund*, o domínio legal caracteriza-se por ser direito com procedimento racional e impessoal, ou seja, “tem por fundamento a crença na validade dos regulamentos estabelecidos racionalmente e na legitimidade dos chefes designados nos termos da lei. (...) O domínio legal é o mais impessoal”.²⁰⁵ Ainda que seja temerário afirmar que a burocracia é, em última razão, consolidada pelo direito sendo mesmo este, vez que hoje não podemos entender mais o direito de maneira reduzida tampouco o pensamento *weberiano*, eis aí algo que se pode depreender do que até aqui viemos expondo.

Paulo Freire ao tratar certa vez de um assunto recorrente em sua obra – a alfabetização de adultos – dissera que “a minha curiosidade não se burocratiza na medida mesma em que não me burocratizo em minha prática, ponto de referência fundamental de minha reflexão”.²⁰⁶ Esta é a consigna que temos de seguir a fim de não burocratizarmos nossa análise da burocracia. E por que o dizemos? Para que escapemos da mesmice acadêmica, perdulária das criatividades e dilapidadora da riqueza dos

²⁰³ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 1, p. 142.

²⁰⁴ GERTH, H. H.; MILLS, C. Wright. “Introdução: o homem e sua obra”. Em: WEBER, M. *Ensaios de sociologia*, p. 68.

²⁰⁵ FREUND, J. *Sociologia de Max Weber*, p. 173.

²⁰⁶ FREIRE, Paulo. “A alfabetização de adultos: é ela um quefazer neutro?” Em: *Educação e sociedade*. São Paulo: Cortez; Autores Associados, ano I, n. 1, setembro de 1978, p. 64.

enfoques plúrimos. Destarte, a burocracia em seu ângulo mais crítico não pode ser captada como se fosse a magnetização de ladainhas anacrônicas.

É com esse espírito que se faz propícia a emersão de toda uma constelação de perspectivas que comumente a assim chamada “ciência do direito”, na esteira das demais “ciências”, se encarrega de abafar, por não considerar própria de sua “pureza” discursiva. Nada obstante, este é um de nossos intentos aqui.

Dissemos que dimanaríamos nossa proposição a partir da lápide *weberiana* que toca a vida cotidiana como administração decorrente da burocracia (um dos tipos de dominação). Já vimos também que as idéias iniciais que embasam a noção de burocracia, em *Weber*, derivam de um dado entendimento do que seja o direito e sua feição moderna. Agora, cabe-nos correr a jusante para que as águas nascentes desse manancial teórico possam ser visualizadas em um de seus afluentes, talvez não ainda o principal, mas seguramente o mais portentoso. Trata-se de um diálogo com teóricos da administração que a encaram “como um discurso de poder que exprime relações de força nas organizações”.²⁰⁷

Antes de mais, cumpre esclarecer que o termo “burocracia” pode equivaler a “organização burocrática” ou “organização” meramente. Desse modo, tendemos a perfilhar o entendimento de que “quanto mais um sistema social é organizado, mais se aproxima do modelo ideal da organização burocrática”.²⁰⁸ Notemos, porém, que não se está absolutizando o sentido negativo do termo “organização”, vez que é possível sim se falar em uma organização popular em seu viés de libertação, como esperamos poder bem demonstrar nos momentos finais deste ensaio, mas se se quiser dar-lhe sentido “revolucionário”, cremos ser preciso pensar na “organização popular” como espaço de resistência (o não espontaneísmo de *Rosa Luxemburgo*) que oriente a luta comum contra o que oprime. No entanto, a organização popular deve ser a expressão de algo maior, vale dizer, os movimentos populares (ou sociais). Assim, melhor é se referir a movimento (idéia dinâmica, não estanque, antiburocrática) popular (ou seja, com base popular, econômica e político-ideologicamente aparamentada) que a organizações populares como a mais ampla das dimensões da resistência do povo (entendido como classe popular que, em boa medida e não em toda, insere-se na luta de classes). Não se

²⁰⁷ Referimo-nos às palavras de *Maurício Tragtenberg* em seu “Memorial”, documento fruto de seu concurso para professor-titular. Neste mesmo “Memorial”, alude a autores como *Fernando Prestes Motta*, *José Henrique de Faria* e *Fernando Coutinho Garcia*, os quais serão convidados, nas linhas próximas, a contribuir com nossa construção. TRAGTENBERG M. “Memorial”. Em: *Educação e sociedade*. Campinas: Cedes, ano XIX, n. 65, dezembro de 1998, p. 20.

²⁰⁸ PEREIRA, L. C. B.; MOTTA, F. C. P. *Introdução à organização burocrática*, p. 20.

regeria, portanto, pelo princípio da eficiência,²⁰⁹ mas sim pelo princípio material ético-crítico²¹⁰ fundamentalmente.

Fechado o parêntesis e registrada a ressalva, prossigamos nossa vereda. Se lembrarmos que o que caracteriza formalmente o estado, para *Weber*, “é a existência de uma ordem administrativa e jurídica que pode ser modificada por meio de estatutos”²¹¹, perceberemos de pronto uma sua configuração voltada para a indumentária moderna, a qual se distingue por alto grau de organização administrativa, com a existência inclusive de um quadro administrativo. Relevante é, ainda, salientar que o teórico prussiano aloca a burocracia como tipo ideal puro da dominação legal, sem lhe escapar, todavia, as possíveis outras formações. Isto se torna importante na medida em que se costuma equacionar burocracia e estado, quando na verdade é uma de suas aceitáveis concretizações. Podemos mencionar três principais fontes de burocracia, segundo *Prestes Motta*: o espaço da produção (a empresa capitalista); as organizações políticas e sindicais; e, também, o estado moderno.²¹²

Como já aparenta, seguiremos por uma análise política, mas não prática, ou seja, das três formas mais perceptíveis acima é a última que mais nos interessa. E isto porque buscamos uma reflexão filosófica o mais totalizante possível, no sentido da concretude que só o total pode dar. É óbvio que toda pretensão total costuma ser falha por gerar “exclusões” e quanto a isto estamos vigilantes. O que nossa argumentação reivindica, entretanto, é uma especial atenção para a idéia política que se pode retirar da compreensão da burocracia, em consonância com o que *Dussel* caracterizou como “o face-a-face político de um mundo periférico, dependente, latino-americano”.²¹³

Penhorada nossa compreensão sumária do que seja política, é possível retomar *Weber*, quando dizia que “a uma associação de dominação denominamos associação política, quando e na medida em que sua subsistência e a vigência de suas ordens, dentro de determinado território geográfico, estejam garantidas de modo contínuo

²⁰⁹ “Sem eficiência, sem produtividade, não há organizações; sem aumento de eficiência, não existe desenvolvimento”. PEREIRA, L. C. B.; MOTTA, F. C. P. *Introdução à organização burocrática*, p. 17.

²¹⁰ A isto, por ora, fazemos referência sumariamente: “a obrigação da ‘crítica’ da norma, ação, instituição ou sistema de eticidade (em parte ou na totalidade) indica, exatamente, que o princípio material universal da ética não é só reprodução da vida (com razão reprodutora ou pulsões de felicidade do mesmo tipo), mas também *desenvolvimento* da vida humana na história (a partir das pulsões criadoras, que se arriscam pelo outro a enfrentar a dor e a morte, e da razão crítica que se torna cética da não-verdade do sistema que gera vítimas)”. DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 383.

²¹¹ WEBER, M. *Economia e Sociedade*, vol. 1, p. 35.

²¹² MOTTA, Fernando C. Prestes. *O que é burocracia*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 8.

²¹³ DUSSEL, E. D. *Para uma ética da libertação latino-americana: política*, p. 31.

mediante ameaça e a aplicação de coação física por parte do quadro administrativo”.²¹⁴ Por mais circundantes que possam parecer as acepções que aqui se vão entoando, um verdadeiro leixa-pren filosófico, são tais quais os passos de uma valsa que para chegar ao final do salão necessitam dos dialéticos rodopios que fazem da rítmica dos bailarinos sua boniteza (ou sua coerência).

Por seu turno, *Weber* percebeu a política no âmbito de sua sociologia, portanto uma sociologia política em que esta e o estado se diferenciam. E no “âmago do político”, o domínio. Nas palavras de um de seus mais afamados comentadores, o conceito de política se define por ser uma “atividade que reivindica para a autoridade instalada em um território o direito de domínio, com a possibilidade de usar em caso de necessidade a força ou a violência, quer para manter a ordem interna e as oportunidades que dela decorrem, quer para defender a comunidade contra ameaças externas”.²¹⁵ Desse modo, o *estado* se verificaria conforme a incidência dos ítenes seguintes: monopólio da força legítima; racionalização do direito; administração racional; e força militar permanente; ao passo que a *política* se conformaria de acordo com a existência de território delimitado; população (comunidade correspondente ao território); e força/violência (domínio). Logo, a organização política pode oscilar do agrupamento (*verband*) à instituição (*anstalt*), ou seja, podemos dizer que nem sempre houve o rigor institucional do estado moderno.

Deparamo-nos, pois, com interessante constatação, qual seja, a de que existe um domínio político fundamentado em uma relação de mando-obediência, como necessária, sendo inescapável o exercício de uma minoria. Quanto à democracia, a ilação que se pode fazer é a de que “o regime democrático pode eventualmente facultar o revezamento graças às eleições ou a outras formas de consulta à maioria, mas de fato é sempre uma minoria que decide e orienta segundo suas diretrizes a atividade política geral do agrupamento”.²¹⁶ Vale lembrar que o retrato é consideravelmente fiel à realidade contemporânea uma vez que o eventual revezamento proveniente de eleições tem como belo exemplo o escrutínio direto em regimes como o da América Latina após a queda dos regimes militares ou o indireto como o paradigmático caso estadunidense, bem ainda as “outras formas de consulta à maioria” se sedimentam em sistemas

²¹⁴ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 1, p. 34.

²¹⁵ FREUND, J. *Sociologia de Max Weber*, p. 167.

²¹⁶ FREUND, J. *Sociologia de Max Weber*, p. 168.

constitucionais como o nosso, em que o constituinte previu mecanismos, timidamente utilizados, como os do referendo, do plebiscito, entre outros.

Estamos, percebe-se, dentro da provecta tradição de uma “teoria geral do estado”, a despeito de este “geral” ser pouco mais que artimanha ideológica dos particularismos que se pretendem universais. Como já alertamos, toda teoria tem seu quê de geopolítica. Faz-se relevante, porém, devido a ser régia perspectiva do mundo moderno, estrangulado este pelo nó górdio de seu respectivo estado, personalizado politicamente, assoberbado em sua soberania que é legitimada por decorrer do povo, mas sem que este exerça seu poder real. Com essa reflexão podemos seguir auscultando as vagas robustas que se originam da ressaca incalculável e imprevisível que sói atingir as inesperadas e não intencionais vítimas da totalidade: “a dominação é um estado de coisas em que o governante, ou seja, a pessoa que impõe seu arbítrio sobre os demais, crê ter o direito de exercer o poder. Já o governado, por sua vez, considera como sua obrigação obedecer às ordens do governante”.²¹⁷ Inapelavelmente, uma encruzilhada sem escape.

Como já destacamos, trata-se, sobretudo, de uma crença. Mas não a consideramos como crença metafísica, índole natural do ser humano para ser subordinado ou qualquer coisa que o valha. Não. Queremos sublinhar que tal correlação, notadamente uma correlação de forças, tem como seu estertor a coerção, expressão máxima da autoridade. Referimo-nos, pois, às bases do poder, as quais são, além de os tipos de dominação, as formas de coercitividade, seja por sua espádua explícita e repressiva, seja por sua beira indireta e recalcante. Há de se observar, porém, que “a coerção reside, fundamentalmente, na aplicação de (ou na ameaça de) sanções físicas, psicológicas, sociais e culturais, de forma a castigar”.²¹⁸ Dessa maneira, a força orienta, como pano de fundo, as personagens em cena, destinando-lhes uma fundante assimetria favorável aos que dominam em relação aos que são dominados.²¹⁹

²¹⁷ MOTTA, F. C. P. *O que é burocracia*, p. 27.

²¹⁸ FÁRIA, José Henrique de. *Relações de poder e formas de gestão*. Curitiba: Criar/FAE, 1985, p. 22.

²¹⁹ Note-se que, segundo *José Henrique de Faria*, “a coerção pode emanar tanto do Estado, na medida em que este controla coercitivamente as atividades políticas, quanto das organizações, na medida em que estas controlam as atividades e as ações de seus membros. Estado e organizações constituem-se, então, em locais privilegiados onde as classes, frações e segmentos de classes sociais definem e realizam seus interesses relativamente autônomos, no sentido de manter sua dominação”. FÁRIA, J. H. de. *Relações de poder e formas de gestão*, p. 22.

Consoante alguns de seus críticos,²²⁰ a abordagem *weberiana* deve ser compreendida conforme o contexto de sua elaboração, a Alemanha da passagem do século XIX para o XX. É por isso que a “crítica administrativa da burocracia” também deve ser caracterizada desde seu outro contexto histórico, notadamente os Estados Unidos da América Anglo-Saxã – EUAAS, a partir da década de 1940. Fazemos menção a isto porque referida crítica foi incapaz de perceber a burocracia como forma de poder e a sociologia de *Weber* como marcada pela transição para uma sociologia da dominação. Assim, referida crítica não nos é útil, a não ser para acentuar o flanco *weberiano* que nos interessa.

É sem desalinho com seu contexto histórico que podemos manter a análise burocrática de *Weber* na perspectiva que se nos afigura a mais apropriada. Ao repisar o terreno da validade da dominação, o autor concluiu por dar vazão a um discurso que vigorava em sua época: a dominação de uma minoria sobre a maioria tem rapidez especial, ainda mais quanto mais secreta for. Senhores (líderes) e aparato (funcionários) dominam as massas valendo-se de legitimidade e validade próprias. Dessa maneira, a dominação dependeria de autojustificação e com a burocracia, e suas regras racionais, não seria diferente.

“A ‘vantagem do pequeno número’ é plenamente eficaz quando os dominadores guardam segredo de suas intenções, das decisões e do conhecimento, atitude que se torna mais difícil e improvável com cada acréscimo. Todo aumento de dever de guardar o ‘segredo oficial’ é um sintoma da intenção dos dominadores de intensificar o poder por eles exercido ou da convicção de este estar exposto a uma ameaça crescente”.²²¹

Em outro momento, porém, de suas reflexões, *Weber* incide em tema-chave para nós. Trata-se de quando se dispõe a falar do desenvolvimento da administração burocrática e a subsequente germinação do estado moderno. Sendo a mais racional, é a administração burocrática fatal para a administração das massas:

“considerada do ponto de vista formal, é, segundo toda a experiência, a forma *mais racional* de exercício de dominação, porque nela se alcança *tecnicamente* o máximo de rendimento em virtude de precisão, continuidade, disciplina, rigor e confiabilidade – isto é, calculabilidade tanto para o senhor quanto para os demais interessados –, intensidade e extensibilidade dos

²²⁰ Tomemos por referência aqui as observações de PEREIRA, L. C. B.; MOTTA, F. C. P. *Introdução à organização burocrática*, especialmente em seu capítulo VII, p. 222 e seguintes.

²²¹ WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, vol. 2, 2004, p. 196.

serviços, e aplicabilidade formalmente universal a todas as espécies de tarefas. (...) Pois uma vez que a administração burocrática é *por toda parte – ceteris paribus* – a mais racional do ponto de vista técnico-formal, ela é pura e simplesmente inevitável para as necessidades da administração de *massas* (de pessoas ou objetos)”.²²²

Ainda, a administração burocrática significa dominação pelo conhecimento. Do ponto de vista social, representa nivelamento dos profissionais mais qualificados, sua plutocratização e a dominação da impessoalidade formalista. Além de o formalismo, impera para a “normal” burocracia racional a execução materialmente utilitarista das tarefas administrativas.

Esta é a panorâmica possível há coisa de um século, no velho continente. Em boa parcela, encontra-se concretizada em todo o ocidente. Contudo, é o próprio *Weber* quem apresenta um contraponto, ainda que sem muitas pretensões. O estado moderno se desenvolveu e, desenvolvendo-se, agigantou-se, sem maiores espaços para aqueles que a ele se submetem. Não poderíamos aqui afugentarmo-nos de pedra de toque do pensamento político moderno, com considerável destaque para os últimos decênios, ainda mais porque o próprio *Weber*, nosso interlocutor, o aventara: “a questão é sempre: *quem é que domina* o aparelho burocrático existente”. Abre-se um respiro, assim, para a resistência, eixo essencial para se pensar uma contra-domação e, depois, a libertação: “do mesmo modo que os dominados só podem defender-se normalmente contra uma dominação burocrática existente criando uma contra-organização própria, também sujeita à burocratização, o próprio aparelho burocrático é obrigado a continuar funcionando em virtude de interesses de natureza material ou puramente objetiva”. E nesse possível vislumbre do “desenquadrado”, acaba por concluir por sedutora idéia, tão cara para as futuras considerações deste trabalho: “somente a pequena organização (política, hierocrática, econômica ou de união) poderia em boa medida dispensá-la [a burocracia]”,²²³ vez que para se administrar as massas só a burocracia serve suficientemente.

Persistindo na contramaré da resistência, trazemos à baila a situação discutida pelo prussiano de que pode ocorrer de o dominador sentir-se servidor dos dominados: eis a *administração diretamente democrática*. Assim é por duas razões: por aportar igualdade entre todos, dominadores e dominados; e por significar limitação ao poder de mando. A administração diretamente democrática não é caso típico e sim caso-limite,

²²² WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 1, p. 145-146 (grifos no original).

²²³ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 1, p. 146.

sendo, portanto, instável, já que a diferenciação econômica produz apropriação de funções administrativas pelo simples fato de haver mais tempo e dinheiro, podendo fazer surgir uma dominação de *honorarios* ou mesmo de partidos. Ora, nada mais nada menos que o tempo e dinheiro pedidos pelo trabalho público, conforme o já abordado *Benjamin Constant*.

Mesmo que instável, como referido, a administração diretamente democrática distingue-se da democracia de massas. Não suporta a hierarquização ou a ultrapassagem de certos limites quantitativos e qualitativos,²²⁴ mas não se enquadra em uma mesma visão que a administração de massas faz incorrer. Eis algo salutar que procuraremos delimitar mais adiante, demonstrando que não há uma democracia sem adjetivo, pois esta, supostamente com inicial maiúscula, é falácia e artil de um discurso encobridor e opressor.

Assim sendo, “Weber nos lembra que a burocracia acompanha freqüentemente a democracia de massa. Evidentemente, não se trata da maior participação dos governados na autoridade dos governantes, mas sim do nivelamento dos primeiros em oposição aos segundos, estes burocraticamente articulados”.²²⁵ E nos lembrando, põe-nos alerta para os perigos da burocracia, o que torna possível a crítica mais que contemporânea da democracia liberal representativa.

Acreditamos que até então fizemos transluzir a intenção de nossas palavras. Falar em burocracia é falar em forma de administrar (ou como disse *Weber*: “toda dominação manifesta-se e funciona como administração”²²⁶). E nesse passo, ecoa por toda nossa argumentação uma dicotomia primeira: heterogestão-autogestão. Burocracia, por óbvio, condiz com uma postura heterogestionária, portanto, não horizontal e assaz dominadora. Administrar é sim dominar, na medida em que represente burocratização. E também aí há uma naturalização incrustada na alma de nossos tempos:

“a heterogestão não é senão o sistema administrativo que explicita, de forma mais clara, a relação dominante-dominado que permeia a estrutura organizacional e social. Assim, a heterogestão não apenas funciona como reprodutora das relações sociais, como também as naturaliza na medida em

²²⁴ “O desenvolvimento qualitativo e quantitativo das tarefas administrativas favorece, a longo prazo, inevitavelmente, a continuidade efetiva de pelo menos uma parte dos funcionários, porque a superioridade técnica na administração dos assuntos públicos fundamenta-se, de maneira cada vez mais sensível, em treinamento e experiência”. WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 2, p. 196.

²²⁵ MOTTA, F. C. P. *O que é burocracia*, p. 69.

²²⁶ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 2, p. 192.

que a separação dominante-dominado ou dirigente-dirigido é fundamental em todo o ordenamento social”.²²⁷

Não só, porém, a heterogestão se naturaliza em sua feição mais organizativa. Igualmente, a dominação, em seu âmbito mais político, “através do não questionamento ou até da sacralização do ordenamento social vigente, da atribuição, a este, de um sentido ou, ainda, de sua contestação”.²²⁸ Uma série de mitos se instala na lógica da organização social e eles se externalizam nos ritos e nos cerimoniais. É a construção histórica da burocracia e suas adjacências a reinar intrépida no reino dos vivos.

Mítica se apresenta mas crudelissimamente real se desenrola. Apesar de não ser o nosso objetivo o de demonstrar os contornos de quais sejam as relações sociais do sistema econômico imperante, estas são cabalmente reproduzidas com a burocracia. Com o ferramental marxista, *Bresser Pereira* e *Prestes Motta* asseveram: “as organizações burocráticas têm como principal função a reprodução do conjunto de relações sociais determinadas pelo sistema econômico dominante. Constituem, acima de tudo, uma categoria histórica inserida na história dos modos de produção”.²²⁹

Apresentados os traços prévios da administração puramente burocrática – a administração burocrático-monocrática – transitemos brevemente pelas categorias fundamentais da sua respectiva dominação. Lembremos, nessa sede de análises, que *Weber* “não se preocupou em definir burocracia. Preferiu conceituá-la através da extensa enumeração de suas características”.²³⁰ Por isso, explicar minuciosamente a burocracia passa por seus atributos mais gerais. Não primaremos pela minúcia aqui, mas passaremos em rápida revista tais características. Ainda quanto à não estandardização conceitual da burocracia, nada obstou que se a procurasse – o que definitivamente não é nossa pretensão, a qual se circunscreve a uma sua notícia fenomênica –, de modo a tomá-la, na linha *weberiana*, sem ser um sistema social mas como tipo de poder, valendo por critério o fato de que “todo sistema social administrado segundo critérios

²²⁷ MOTTA, F. C. P. *Burocracia e autogestão* (a proposta de Proudhon). São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 24.

²²⁸ MOTTA, F. C. P. *Burocracia e autogestão*, p. 24-25.

²²⁹ PEREIRA, L. C. B.; MOTTA, F. C. P. *Introdução à organização burocrática*, p. 242. A este respeito ver também o que diz *Prestes Motta* em outro trabalho: “as organizações burocráticas estão vinculadas à estrutura social. Elas reproduzem uma estrutura social característica de uma formação social. Esta reprodução significa uma recriação ampliada das condições de produção em uma dada sociedade, em um dado sistema econômico”. MOTTA, F. C. P. *O que é burocracia*, p. 33.

²³⁰ PEREIRA, L. C. B.; MOTTA, F. C. P. *Introdução à organização burocrática*, p. 20.

racionais e hierárquicos é uma organização burocrática”,²³¹ angariando-se, destarte, um amplo conceito de organização burocrática.

Max Weber enriquece sua arremetida teórica, portanto, com o apontamento de uma constelação de características, as quais podem ser lidas conforme as que seguem:

1. funções oficiais e contínuas;
2. determinação de competência;
3. hierarquia oficial;
4. regras;
5. separação entre quadros administrativo e meios de administração e produção;
6. inexistência de apropriação do cargo;
7. princípio da documentação dos processos administrativos;
8. burocracia como a mais pura dominação legal.²³²

Note-se que aqui *Weber* enumera o que chamou de “categorias fundamentais da dominação racional” e, portanto, ainda não significam a mais acabada silhueta burocrática. Esta se afunila ao percebermos que é orientada pela existência intrínseca a si de poder, sendo “igual à organização. É um sistema racional em que a divisão do trabalho se dá racionalmente com vista a fins. A ação racional burocrática é a *coerência* da relação de meios e fins visados”,²³³ ou seja, formalismo, normas escritas, hierarquização, divisão horizontal e vertical de trabalho e impessoalidade, bem como fundos oficiais separados dos dos particulares, meios de comunicação desenvolvidos e capacidade técnica (ainda que não política).

Sendo assim, *Weber* também arrola os princípios que possibilitam o “funcionamento específico da burocracia moderna”. Inicia por assentar o princípio das competências oficiais fixas, com deveres oficiais, poderes de mando conforme meios coativos limitados por regras e pessoal contratada com qualificação regulamentada. Outro é o princípio da hierarquia de cargos, “isto é, um sistema fixamente regulamentado de mando e subordinação das autoridades, com fiscalização das inferiores pelas superiores”.²³⁴ Traz ainda a exigência de escritórios, com documentos e funcionários, pois “a moderna organização administrativa separa, por princípio, o escritório da moradia privada”. Mais um princípio é o da “intensa instrução na matéria”, ao menos para as atividades oficiais especializadas. Fala igualmente do “emprego da

²³¹ PEREIRA, L. C. B.; MOTTA, F. C. P. *Introdução à organização burocrática*, p. 13.

²³² WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 1, p. 142-143.

²³³ TRAGTENBERG, M. *Burocracia e ideologia*, p. 139.

²³⁴ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 2, p. 199.

plena força de trabalho do funcionário” e, por derradeiro, das regras gerais de administração dos funcionários.

A lógica à qual *Weber* se debruça é claramente a de um uso consciencioso do poder, mesmo que com isso não se esteja falando de apazibilidade. É, como já reiteradamente dito, dominação! E assim se dando carrega imanentemente – lembremos das naturalizações a tira-colo –, no mínimo, uma hierarquia dos memorandos, mordazmente seguindo a interpretação de *Prestes Motta*, para quem “esse discurso estabilizado é indispensável para que cada um saiba exatamente a posição do outro, agindo de acordo com esse dado. *A coisificação da palavra cria a rigidez e a repetição*. Em qualquer organização burocrática há uma profunda *desconfiança para com a palavra livre e criadora*”.²³⁵

Não podemos deixar de observar, a esta altura de nossas reflexões, que a parca analiticidade que nos acomete não prejudica uma criteriosa percepção do complexo fenomênico que adotamos por tarefa entabular. Dessarte, jogando com as palavras poderíamos ir longe, mas mesmo que vamos é preciso apascentar os leitores mais afoitos e redargüir: não, não confundimos o aparato administrativo, mormente o estatal, com a sociedade. Nem é nosso intento fazer indução rasa que parta das relações intra-administrativas e transpô-las para o fluxo concreto da vivência quotidiana. Ao contrário. Entendemos, primariamente, por política a relação homem-homem, o já mencionado face-a-face, que faz submergir um leque de radicais contatos. E estes, na ontologia do agora, soem ser de dominação, de opressão, de castração. Queremos, pois, retorquir as veleidades que enclausuram a política às oficialidades e esquecem de remetê-las a seus realmente fiéis depositários porque fundamentos. Não confundimos, portanto, estado-burocracia e sociedade, apenas enveredamo-nos pelos rincões *weberianos* a fim de demonstrar as bases da dominação burocrática, essencialmente heterogestionária e, conseqüentemente, ao largo passante de um entendimento democrático da vida humana coetânea.

Para que houvesse o pleno desenvolver da burocracia – quiçá possamos chamá-la hoje de sociedade burocrática? – definiu *Weber* traços pressupostos a sua consecução. Assim, as supracitadas características burocráticas ligam-se a fenômenos prévios. São fenômenos e pressupostos da burocratização. Entre eles encontramos o desenvolvimento da economia monetária que “é o pressuposto normal, senão para a criação, pelo menos

²³⁵ MOTTA, F. C. P. *Burocracia e autogestão*, p. 37 (grifamos).

para a subsistência inalterada das administrações burocráticas, pois sem ela, como mostra a experiência histórica, dificilmente pode ser evitado que a estrutura burocrática mude fortemente em sua natureza interna ou até seja substituída por outra”.²³⁶ Outro fenômeno seria o do desenvolvimento quantitativo da burocracia, em suas várias formas, acompanhado, logicamente, de uma ampliação qualitativa. Outra razão decisiva para o avanço da organização burocrática seria a superioridade técnica, caracterizada pela precisão, rapidez, univocidade, documentação, continuidade, discricção, uniformidade, subordinação e diminuição de atritos e riscos, ou seja, tudo isso se resume a tempo e precisão, requisitos, por óbvio, da racionalidade capitalista. Esta eficiência *Weber* a compara “a todas as formas colegiais ou exercidas como atividade honorária ou acessória”, uma vez que “o trabalho organizado em forma colegial, por outro lado, condiciona atritos e retardações, compromissos entre opiniões e interesses contrários, realizando-se, portanto, com menos precisão e menos dependência de autoridades superiores e, por isso, de maneira menos uniforme e mais devagar”.²³⁷

Caberia fazermos rápido ensejo exemplificativo para denotarmos a falácia eficientista da burocracia. Em sua experiência prática, *Paulo Freire* trabalhara pela reforma agrária no Chile. Fizera-o e registrara sua práxis. Ao abordar a forma como os agrônomos deveriam construir sua proposta com os camponeses, o educador brasileiro aponta para o fato de que eles geralmente se aproximavam dos campônios de uma maneira antidialógica, impositiva, extensiva. Faziam-no por entenderem que era “tempo perdido” a atitude dialogante. No entanto, “tempo perdido, do ponto de vista humano, é o tempo em que os homens são ‘reificados’”. O apólogo capitalista do tempo-é-dinheiro se torna subcutâneo e olvida que “tempo perdido, ainda que ilusoriamente ganho, é o tempo que se usa em blá-blá-blá, ou em verbalismo, ou em palavriado, como também é perdido o tempo do puro ativismo, pois que ambos não são tempos da verdadeira práxis. Não há que considerar perdido o tempo do diálogo que, problematizando, critica, e criticando, insere o homem em sua realidade como verdadeiro sujeito da transformação”.²³⁸ É exatamente isto que compreendemos como a formatação antidialógica da burocracia, em seu nível mais tenro: ganhar tempo mesmo que a custa da desumanização dos homens e da automação da política.

²³⁶ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 2, p. 205.

²³⁷ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 2, p. 212.

²³⁸ FREIRE, P. *Extensão ou comunicação?*, p. 50-51.

Continuando as considerações sobre os fatos históricos que propiciaram o surgimento da burocracia, temos a “concentração dos meios de serviço materiais”, que vão desde os meios administrativos mais triviais até os grandes exércitos. E, por último, o nivelamento das diferenças econômicas e sociais, que *Weber* articulou com o fenômeno da democracia de massas, apesar de o aparecimento desta não ser estritamente necessário.

A burocracia é, então, quase “inquebrantável”, pois mesmo que sua base de documentação seja destruída, permanece a disciplina às normas e aos regulamentos habituais.

“Os dominados, por sua vez, não podem nem prescindir de um aparato de dominação burocrático, uma vez existente, nem substituí-lo, porque este se baseia numa síntese bem planejada de instrução específica, especialização técnica com divisão do trabalho e firme preparo para exercer determinadas funções habituais e dominados com destreza. Se este aparato suspende o trabalho ou é forçado a fazê-lo, a consequência é um caos, sendo difícil a tarefa de improvisar uma instituição substitutiva, a partir dos dominados, para vencê-lo”.²³⁹

Pode soar demasiado determinista a colocação *weberiana*. Entretanto, talvez esteja aí rastro importante para que os dominados consigam subverter a ordem implacável da burocratização, que se destrinça de um modelo de órgãos colegiados permanentes, indo-se de instâncias centrais a subalternas, e esvai-se com o florescimento dos meios de comunicação e transporte, com a “necessidade” de decisões rápidas e com as instituições parlamentares que demandam, “do ponto de vista dos interesses governamentais, a unanimidade na decisão da administração mais importante do que a preparação profunda de suas decisões”.²⁴⁰

Isso nos leva, porém, a interessante ressalva de *Weber* quanto às relações de representação e suas imputações, e nesse sentido haveria duas formas de relações sociais: uma em que “cada um dos participantes se imputam a todos os demais (‘companheiros solidários’)” e outra em que “determinados participantes (‘representantes’) se imputam a todos os demais (‘os representados’)”.²⁴¹ De qualquer modo, as ações recaem sobre todos, seja no caso da solidariedade mútua ou no da representação. E assim sendo o que levaria os participantes a se sujeitarem a sofrerem com as imputações, mas poderem imputar uma minoria de representantes? Não nos

²³⁹ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 2, p. 222.

²⁴⁰ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 2, p. 229.

²⁴¹ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 1, p. 29.

parece razoável nem convincente “a segurança dos privilégios privados”, na esteira do que disse *Constant*, como seu fundamento.

Resta perguntar, entretantes, se vale a alienação dos dominados (seja como representados, como trabalhadores ou o que o valha), em nome da eficiência e das decisões uniformes. Como o sindicalismo alemão aparecido no século XX, que com “ideário co-gestário sindical” aportou “uma preocupação muito grande com o trabalhador no seio dos grandes conglomerados de empresas”,²⁴² a nós é plausível preocuparmo-nos com os dominados da terra, condenados por sua condição social a serem tidos como incapazes em uma democracia de factótum, causa e coroamento de uma burocratização vaticinada como imorredoura. Mas restringirmo-nos à co-gestão é insuficiente, pois se o poder é do povo, ele deve de fato tomar suas rédeas. Mais que “minimizar o poder burocrático” temos de pensar na factibilidade de sua completa superação, e isto como princípio ético-crítico, para que não continue sendo tolerável que “o formalismo e a impessoalidade burocráticos” permaneçam “responsáveis por milhares de pessoas serem tratadas de maneira arbitrária”,²⁴³ tanto na esfera pública quanto nas múltiplas redomas privadas.

2.4. O *estado* de coisas ou do dia em que a burocracia se conluiou com o direito

Muitíssimo se poderia aprofundar na discussão da burocracia, mormente porque, se consideramos *Max Weber* o maior artífice teórico do fenômeno burocrático, não se restringiu ele a caracterizar a burocracia, e seu conseqüente tipo ideal de legitimação, em linhas gerais, como também verificou-a no transcurso histórico dos vários conteúdos sociológicos de que sua obra não abdica. Não é, portanto, nosso desiderato continuarmos nessa busca panorâmica. Não poderíamos, contudo, deixar de assinalar fulcral característica *weberiana*, qual seja, o “quadro administrativo formado por funcionários individuais”. Em parte já o abordamos, mas não com a riqueza que só a leitura na íntegra lhe facultaria promover. Para não passarmos em branco por tão debatido momento da sistematização de *Weber* sobre a burocracia, apontemos para o fato de que este corpo de funcionários medra em seu teor de subordinação as já

²⁴² MOTTA, F. C. P. *Participação e co-gestão: novas formas de administração*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 35.

²⁴³ MOTTA, F. C. P. *Participação e co-gestão*, p. 36.

afamadas hierarquizações, ao seu profissionalismo e à disciplina recompensada pela paga salarial própria do esquema capitalista de divisão do trabalho.

Argutamente, “é preciso insistir na tendência que tem toda burocracia de agir nas sombras, resguardada de toda publicidade e principalmente do controle da opinião pública. Isso se explica pelo fato de todo funcionário considerar que, como especialista, é mais capaz de resolver os problemas políticos do que o leigo”.²⁴⁴ E daí deriva sua importância para o esquema interpretativo aqui aterrissado, mesmo que se possa assentir com o fato de que “a burocracia, embora exerça, não possui poder político”.²⁴⁵

Ora, é possível – e mais que isso, necessário – perceber o quão elitizada se torna tal estrutura, principalmente se dela decorre uma forma de governo que costuma se coadunar com uma retórica democracia. Falamos, obviamente, na já referida democracia de massas. E, desde logo, faz-se pertinente dar ênfase à constatação de que na reticular investigação histórico-sociológica de *Weber* nada há sobre a ilegitimidade, como já aditamos anteriormente. Não se trata de zanga vã contra o secular teórico, mas sim de pôr os devidos pingos nos is.

Como prontamente podemos atinar a partir do que discorreu *Tragtenberg*, *Weber* exhibe o “papel nivelador no plano formal” da burocracia racional, sendo taumatúrgico o canto de sereia que entoia: “o burocrata, que obedece à autoridade com base na lei, e o povo são formalmente iguais”.²⁴⁶

É a suma explicação do que quis dizer o prussiano ao encontrar como exteriorização da burocratização o “nivelamento das diferenças econômicas e sociais”. Dá-se-o no sentido de igualdade jurídica, acesso geral aos cargos e delimitação do poder de mando, vale dizer: “a vinculação a regras abstratas do exercício da dominação, pois esta resulta da exigência de ‘igualdade jurídica’ no sentido pessoal e objetivo, isto é, da condenação do ‘privilégio’ e do repúdio, por princípio, da resolução de problemas ‘caso por caso’”. Em certo sentido, é a concretização de uma vitória contra as velhas formas de administração pública, pois “a democracia de massas que acaba com os privilégios feudais, patrimoniais e – pelo menos pela intenção – plutocráticos na administração tem

²⁴⁴ FREUND, J. *Sociologia de Max Weber*, p. 179.

²⁴⁵ FARIA, J. H. de. *Relações de poder e formas de gestão*, p. 43. Para este autor, ainda, “a elite administrativa, mais precisamente a categoria social denominada burocracia, participa do aparelho de Estado na medida em que, de alguma forma, faz funcionar as instituições do poder político” (p. 42). Eis assim uma perspectiva da burocracia como categoria social ligada ao estado, com acentuada feição subjetivista.

²⁴⁶ TRAGTENBERG, M. *Burocracia e ideologia*, na mesma prolífica p. 139.

que colocar, inevitavelmente, o trabalho profissional remunerado no lugar da tradicional administração de *honorarios*, realizada como atividade acessória”.²⁴⁷

Como visto, é a vitória parcial, ganho de uns poucos à custa de outros tantos, e que o tempo e a história sintonizariam com a maioria. É uma plebe ignara, desvalida, as miríades famélicas e despossuídas que só são lembradas por poetas ou políticos espertalhões. E *Weber* já chamava a atenção:

“deve-se sempre ter em conta, naturalmente, que o nome ‘democratização’ pode enganar: o *demos*, no sentido de uma massa não-diferenciada, *nunca* ‘administra’ nas grandes associações, mas é administrado, mudando somente a forma da seleção dos chefes da administração e a proporção da influência que ele – ou melhor, outros círculos de pessoas, constituídos a partir dele – pode exercer, mediante o efeito da chamada ‘opinião pública’, sobre o conteúdo e o rumo da atividade administrativa. A ‘democratização’ no sentido aqui adotado não significa, necessariamente, um aumento da participação ativa dos dominados na dominação dentro da formação social em questão”.²⁴⁸

Sabemos, dessarte, que as democracias hodiernas adotam democratização com a significância do excerto acima: sem participação ativa dos dominados, justamente porque dominados são. Com isso evidenciamos que, em verdade, democracias não são, como o absolutismo do substantivo sem adjetivos leva a entender. São uma espécie apenas, demasiado dissaborida e aburguesada, de democracia. Voltando à pobre metáfora de uma suposta vitória, poderíamos dizer que “é sobretudo um fenômeno concomitante inevitável da moderna democracia de *massas*, em oposição à auto-administração democrática de pequenas unidades homogêneas”.²⁴⁹ Enfim, inevitabilidade heterogestionária para um mundo sem dominações ilegítimas.

E o que dizer do invólucro jurídico que agasalha esse contexto? O que nossa reflexão, pouco inédita aliás, tem a ver com essa área do conhecimento que tão garbosamente dedilha a própria lira para se autodenominar ciência? *Weber* possui, inclusive, peculiar análise da sociologia jurídica, com quatro tipos ideais que alternam os elementos racionalidade e irracionalidade, materialidade e formalidade. Modulam-se e encontram-se de forma a combinarem-se os dois primeiros com os dois últimos.

²⁴⁷ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 2, p. 219.

²⁴⁸ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 2, p. 220 (grifamos). Ao comentar a vinculação entre democratização e burocratização, *Freund* esclarece que se trata de impessoalização e racionalização vantajosas para o todo social e não que o povo pôde “governar-se a si mesmo, nem mesmo diminuir as prerrogativas da autoridade”, já que “por democratização, é preciso antes compreender aqui a eliminação progressiva da influência dos vultos importantes locais em benefício da força impessoal das repartições”. FREUND, J. *Sociologia de Max Weber*, p. 178.

²⁴⁹ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 2, p. 219.

Quatro, portanto, os tipos. Mas não nos interessa descrevê-los como mais um novelo pronto a desenrolar-se nas mãos do costureiro. Não, não é a isso que nos prestaremos. Interessa-nos, tão-somente, desnudar que são benfazejos, hoje em dia, os tipos de direitos racionais, sejam em suas versões materiais ou formais, ao melhor estilo ocidental.

Racionalidade mesma que, como pudemos expor, tem em suas bases contestável sustentação, principalmente ao se visualizar um desenvolvimento deveras irracional, que pragueja os povos subdesenvolvidos economicamente, torna cancerígena a diversidade social nos povos ditos desenvolvidos e destrói e aniquila com a natureza em quaisquer plagas de nosso fatigado planeta.

Mas ainda assim, racionalidade...

Destaquemos que “as formas políticas de dominação exercem influência direta sobre o tipo de direito e o seu grau de racionalidade”.²⁵⁰ Ainda mais se o tipo de dominação a se tornar hegemônico for racional-legal. Dessa maneira é coerente concluir que “o direito é levado a racionalizar seus conceitos, instrumentos e técnicas em função da racionalização geral de outras esferas da vida e não somente devido ao seu dinamismo interno; e também, ressaltar que as condições externas fundamentais à racionalização jurídica são, de maneira indireta, as condições econômicas, e, de maneira direta, as condições políticas”.²⁵¹

Pressupostos políticos e econômicos, junto a *Weber*, já apontamos. Resta-nos agora planificar o solo e dizer que a burocracia e o processo de burocratização pelo qual passou a sociedade moderna, transparecendo como uma das possíveis formas de alienação, respinga no e, diríamos sem maiores receios, se amolda como conseqüência do fenômeno jurídico.

Direito este que soeu se isolar em sua linguagem técnica, ainda que se diga dele ser o conjugado de direitos e deveres do conjunto da sociedade; que se mitologizou nas falastrônicas retóricas e nas exigências do poderio da vez; que tendeu a eliminar a pluralidade de vivências que poderíamos chamar de jurígenas e fez do estado seu ordenamento único, onipotente. Como esquecer a definição *weberiana*? Impossível: “uma *empresa com caráter de instituição* política denominamos *Estado*, quando e na

²⁵⁰ ARGÜELLO, K. S. C. *O Ícaro da modernidade...*, p. 179.

²⁵¹ ARGÜELLO, K. S. C. *O Ícaro da modernidade...*, p. 178. Bem assim, na atualidade, “o direito racional-formal, como vimos, é afirmado no âmbito do Estado moderno e tem relação intrínseca com o capitalismo especificamente moderno, diferentemente do direito racional-material que pode coexistir com diversas estruturas políticas e ainda com distintas formas de economia, incluindo o capitalismo moderno” ARGÜELLO, K. S. C. *O Ícaro da modernidade...*, p. 181.

medida em que seu quadro administrativo reivindica com êxito o *monopólio legítimo* da coação física para realizar as ordens vigentes”.²⁵² É o direito, afinal, que concretizou o que a feição burocrática bem explícita, vale dizer, a “separação entre os que executam e os que planejam, organizam, dirigem e controlam. A história da burocracia é, em grande medida, a história do divórcio entre trabalho manual e trabalho intelectual”.²⁵³

Pouco debalde é a observação de *Óscar Correias*, para quem “as verdades são absolutamente desnecessárias para o mundo capitalista”. Talvez incorramos na anciã opinião de que a opressão é objetiva e aparelhada pelo estado de coisas vigente. Mas nem por isso seja menos verossímil, apesar de em desuso entre os cientistas coevos. E continua *Correias*:

“a contrapartida deste mundo sem verdades é o estado. O capitalismo necessita muito mais de normas jurídicas e de uma política eficaz do que de verdades, ou melhor, as verdades estão a cargo do estado, que educa e reprime. A verdade absoluta é substituída pela técnica útil e o método científico, enquanto que, por outra parte, a verdade foi convertida em normas. A ciência, portanto, a serviço da técnica, não tem nada que fazer em relação à política, a cujos atores corresponde estabelecer as normas que regem o uso da técnica e os regulamentos dos institutos em que a ciência é produzida. E, então, toda reflexão que tende expressamente à crítica da sociedade e sua transformação é, por definição, ‘não científica’”.²⁵⁴

Plena de considerações epistemológicas é a passagem, que usamos como tento para uma concepção diversa do direito. Uma das “verdades” a serem ditas. E já que por aqui andárilhamos, nada melhor do que observar que a construção jurídica que, entendemos dever ser plúrima, construiu-se monolítica, apinhada em sua técnica, oficialidade e formalidade, distante da sociedade e, logicamente, de esta legitimá-la, como deveria se dar com uma orientação comunitária do direito. Aproximava-se de seu estranho entorno a conhecida “sociedade civil”, apenas enjoativamente, vez que ela “continuava a ser depositária da produção jurídica somente na fábula-ficção da democracia indireta proclamada pela obsessante apologia filo-parlamentar, mas na realidade dela (produção jurídica) restava claramente expropriada”.²⁵⁵ Isto teria mudado na cabeça – e prática – de raros. Entendemos que, de modo geral, permanece.

²⁵² WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 1, p. 34 (grifos no original).

²⁵³ MOTTA, F. C. P. *O que é burocracia*, p. 16.

²⁵⁴ CORREAS, Óscar. *Crítica da ideologia jurídica: ensaio sócio-semiológico*. Tradução de Roberto Bueno. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 1995, p. 92.

²⁵⁵ GROSSI, Paolo. “Absolutismo jurídico (ou: da riqueza e da liberdade do historiador do direito)”. Em: _____. *História da propriedade e outros ensaios*. Tradução de Luiz Ernani Fritoli e Ricardo Marcelo Fonseca. Rio de Janeiro: Renovar, 2006, p. 127.

É quando, porém, o direito aparece que o sol começa a se pôr. Vamos encaminhando-nos para o encerramento deste momento decisivo de nossas conjecturas, sem antes apontar para o que intentamos deixar por certo. Sem negar o solfejo derradeiro de parvas simplificações, peitá-las-emos a fim de dar um sentido para este capítulo. *Weber* serviu-nos de base teórica para analisarmos a burocracia. E por que o fazer? Para assentar as pedras do que seja o fundamento da negação da democracia. Segundo *Prestes Motta*, burocracia é poder, é controle, é alienação. Para nós, democracia não os pode ser. A democracia da libertação dos transmodernos, conformada em um princípio primevo da materialidade, constituída na intersubjetividade e tornada viva com o princípio da factibilidade deve rejeitar tais adjetivos. Deve, por seu turno, coadunar-se com uma qualificação mais ativa, autônoma e plural. E aí faz mais que sentido dizer não à heterogestão em proveito de um inédito viável autogestionário: “a heterogestão responde, assim, ao traço fundamental da burocracia, que é a usurpação do poder da coletividade da qual saiu”.²⁵⁶ E aqui ousamos, pois que intencionalmente confundimos burocracia e heterogestão. Para não haver usurpação de poder do povo – uma dominação burocrática, por exemplo – é imperiosa a fugidia idéia da libertação democrática.

E se *Weber* criticara a democracia plebiscitária²⁵⁷ e a democratização passiva, com sua carga de “despolitização e a conversão dos políticos em dóceis funcionários públicos”, sendo que “o *ethos* da responsabilidade inerente ao político de vocação era substituído pelo *ethos* do burocrata, a obediência inerente ao funcionário de carreira”,²⁵⁸ não podemos senão concordar. Não aceitaremos, entretanto, seu liberalismo político e sua aporia da dominação que não possibilita enxergar para além de o domínio, seja o da tradição, o da burocracia, explorado aqui e conforme entendemos o que prevalece entre nós, e o do carisma, descontinuidade que leva a este ou àquele.

Se hoje o poder institucionalizado é prebenda de poucos e nem seus despojos podem ser avistados pelo povo, paralisado em seu dia-a-dia de trabalho aviltante e se “a burocracia se manifesta como poder institucionalizado e, como tal, reflete todas as

²⁵⁶ MOTTA, F. C. P. *Burocracia e autogestão*, p. 23.

²⁵⁷ “Desconfiava da *democracia plebiscitária* de igual maneira como o fazia com o burocrata. Enquanto este significava nível de racionalização na conduta, a *democracia plebiscitária* corria o risco de fazer prevalecer o emocional nas decisões políticas, que ele na tradição liberal-racionalista reprovava, propondo o controle parlamentar sobre o carisma plebiscitário”. TRAGTENBERG, M. *Burocracia e ideologia*, p. 150.

²⁵⁸ TRAGTENBERG, M. *Burocracia e ideologia*, p. 167.

características do poder: é conservadora, apropriadora e alienante”,²⁵⁹ pouco nos resta senão acometer contra sua naturalização, empreendendo nossa crítica. O megalítico burocrático começará a desmoronar quando seu alicerce de dominados não mais o aceitar, nem mesmo para residir nas poucas e sedutoras alcovas que ele dispõe para seus “eleitos”, que falaciosamente podem ser “todos”.

²⁵⁹ MOTTA, F. C. P. *Burocracia e autogestão*, p. 36.

3. Revelando a democracia

Chegamos à problematização da democracia, em sua perspectiva mais aprofundada. Bem sabemos que esta é uma discussão que vem ganhando bastante espaço na teoria, especialmente, européia. Nosso fito, assim, não é o de perpassar por todas as tendências de discussão da democracia nem tampouco esgotar uma delas inteiramente. O que se nos apresenta importante, aqui, é o fato de que a discussão democrática deve ser entendida de forma mais ampla e concordante com a realidade política latino-americana. O que preconizaremos é por uma sua estruturação dialética, dando relevo a uma exposição que sedimente as possibilidades de discussão democrática, informativas, de algum modo, do debate para a América Latina, com vistas a poder fundamentar, a partir dos limites de tais teorias, uma teoria da democracia participativa, empreita do próximo capítulo.

Inafastável é a constatação de algumas linhas que tendem a tratar deste temário, em especial o aporte teórico do marxismo e o aparecimento da teoria do consenso como consequência da teoria habermasiana do agir comunicativo. Ambas as tendências exerceram grande influência no pensamento dusseliano, sendo que com o marxismo *Dussel* se aproximou antes, mas com o paradigma da linguagem é que residem as mais novas concepções do filósofo, em especial no âmbito dos momentos formais de sua arquitetura de uma ética da libertação.²⁶⁰

Arquitetônica esta, inclusive, que pretendemos seguir como base de aproximações entre as teorias democráticas. Para além de as teorias marxista e deliberativista, lançaremos mão de breve análise acerca de uma concepção que entendemos por procedimental, ou mesmo instrumental, e que se pode reconhecer no pensamento *luhmanniano* e no dos que o seguiram.

Dessa forma, a ética da libertação, arquiteturalmente concebida, compreende três momentos para sua fundamentação e outros três para sua crítica. Na fundamentação,

²⁶⁰ Segundo o que *Eduardo Mendieta* sugere, a trajetória intelectual de *Dussel* tem três principais estágios, sendo que em cada um há uma construção de um projeto filosófico diferenciado. Sumariamente, os três períodos são: da ontologia (de *Ricouer* e *Heidegger*) à metafísica (de *Lévinas*, essencialmente); da metafísica ao marxismo (estudo de *Marx*, principalmente durante o exílio); e do marxismo ao discurso (de *Apel* e *Habermas*). Conferir MENDIETA, Eduardo. “Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de Enrique Dussel”. Em: *Revista Crítica Jurídica*. Curitiba: UNIBRASIL; México: UNAM, n. 20, 2002, p. 37-54. O mesmo texto foi publicado como introdução à obra DUSSEL, E. D. *Hacia una filosofía política crítica*, p. 15-39.

parte-se das afirmações possíveis; na crítica, das negatividades. Nossa construção aqui, consideravelmente mais modesta, deverá partir de três ordens de análise, cada uma delas se referindo a um dos princípios éticos do monumento transmoderno de *Dussel*. No entanto, em cada uma caberão orientações da ordem da fundamentação ou da crítica, ainda que para o momento material se privilegie a segunda (desde *Marx*) e para os momentos formal e de factibilidade, a primeira (desde *Habermas* e *Luhmann*, respectivamente). Com isso, pretendemos tornar a exposição mais coesa, mesmo que isto necessite subverter um pouco do referencial básico dusseliano com o qual se pretende dialogar.²⁶¹

Esta será uma opção teórica a se seguir, vez que é preciso firmar uma concepção crítica da teoria da democracia, com fins a perceber nela a propulsão libertadora que nos interessa. É por isso que o que interessa é “a vida humana no nível dos conteúdos da razão política (nível econômico e ecológico); também interessa a vida humana no nível das formas/procedimentos normativos legítimos (nível do Princípio Democrático); interessa, ainda, a vida humana no nível da efetividade dos meios e fins das ações concretas (razão estratégico-instrumental no exercício do Poder político)”.²⁶²

Duas observações são necessárias antes que possamos passar em revista as teorias às quais viemos nos referindo até aqui. A primeira diz respeito ao fato de que na ética da libertação dusseliana o momento de teorização da democracia é o dos princípios formais. Nós, por nosso turno, aplicamos todos os princípios, nessa abordagem aproximativa – que muito mais que fiel é tributária da filosofia da libertação –, a um nível concreto ressaltado por nós, qual seja, o democrático. Eis, pois, que fazemos uso da ressalva de *Dussel* acerca do fato de que a divisão principiológica tem muito mais fins didáticos que uma constatação empírico-deontológica.²⁶³ Todos os momentos éticos são um só, tal qual a concepção tríplice de tempo.

²⁶¹ Isto porque *Dussel* trata do princípio moral formal, em que figura *Habermas*, e do princípio da factibilidade ética, que tem relativo aporte em *Luhmann*, no âmbito da fundamentação da ética, ao passo que, com *Marx*, possibilita-se o princípio ético-crítico material, no âmbito da crítica. Vide DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 189-203 (“§ 2.5. A moral formal de Jürgen Habermas”), p. 254-260 (“§ 3.4. ‘Sistema’ funcional ou formal em Niklas Luhmann”) e p. 316-329 (“§ 4.1. A crítica da economia política em Marx”).

²⁶² LUDWIG, C. L. “Da ética à filosofia política crítica na transmodernidade: reflexões sobre a filosofia de Enrique Dussel”. Em: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). *Repensando a teoria do estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2004, p. 324.

²⁶³ “A aplicação concreta dos três princípios (material, formal e de factibilidade) não deve, de forma alguma, guardar a ordem em que os expusemos sistemática e pedagogicamente. É como uma espiral onde, ademais, se cruzam as diversas aplicações”. DUSSEL, E. D. *Ética da libertação...*, p. 280.

E quanto à segunda observação, referimo-nos aos possíveis tratamentos que se pode dar à matéria em apreço. Talvez uma primeira pergunta que se pudesse dirigir a nós seria a do porquê de nos enveredarmos pela análise das teorias democráticas em sua matriz filosófica quando em direito muita pena já se gastou sobre o assunto. E a explicação, já ensaiada anteriormente, não pode ser outra que a não atenção aos estreitos limites que a pretensa universalização da ciência moderna proclama.

Se tomarmos em conta a nada pusilânime lição de *Boaventura de Sousa Santos* quanto a uma transição paradigmática – e, talvez, mais, uma transição societal – poderemos bem compreender que “o Estado constitucional do século XIX foi concebido como a máquina perfeita da engenharia social”.²⁶⁴ Engenharia esta desumana, porque pretensamente perfeita, esquecida das periferias do sistema-mundo e, por isto mesmo, âncora de uma necessidade essencial, a de “des-pensar o direito num período de transição paradigmática”, sendo que para tanto é mister “forçosamente começar-se por separar o Estado do direito”.²⁶⁵

Se assim não procedêssemos, não seria incoerente de nossa parte ter como base a discussão constitucional, por exemplo. Entretanto, não é esta a via a que demos preferência. A despeito de isso, é possível perceber discursos razoáveis e de proveitosa valia para se introduzir o tema.

É o caso de festejado constitucionalista português que muito apropriadamente percebeu três aspectos assentes na teoria constitucional que servem de fulcro aos “desafios da legitimidade-legitimação”. Trata-se do intuito de “conformar normativamente o princípio democrático como forma de vida, como forma de racionalização do processo político e como forma de legitimação do poder”.²⁶⁶ Apesar de o perceber, prefere enclausurar-se na masmorra jurídica ao dizer que “muitas das teorias agitadas nos últimos tempos andam estritamente associadas às discussões em torno do estado de direito, da constituição e do constitucionalismo. Por isso, e embora não o confessem sempre de forma expressa, elas são teorias normativas constitucionais da democracia”.²⁶⁷ Entendemos que, de fato, estão tais teorias umbilicalmente ligadas à

²⁶⁴ SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente*, p. 170.

²⁶⁵ SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente*, p. 171.

²⁶⁶ CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Direito constitucional*. 7 ed. Coimbra: Livraria Almedina, 2003, p. 288. Mais à frente, *Canotilho* assevera que a constituição, conforme o princípio da soberania popular, é “material, formal e procedimentalmente legitimada”, significando uma “construção organizatória da democracia”. CANOTILHO, J. J. G. *Direito constitucional*, p. 292.

²⁶⁷ É sua opinião, ao tratar das discussões democráticas legatárias de *Mill, Rousseau, Madison, Schumpeter, Tocqueville, Marx, Hayek, Habermas e Rawls*. CANOTILHO, J. J. G. *Direito constitucional*, p. 1.414.

discussão constitucional, mas não é ela seu âmbito mais fértil não se devendo, portanto, reduzir à mesma.

Consentânea à posição exposta é a que se fundamenta em um nível politológico, ou seja, para além de o discurso jurídico. Novamente acorremos a *Norberto Bobbio* e em suas palavras encontramos sua expressão mais clara: “o que distingue um sistema democrático dos sistemas não democráticos é um conjunto de regras do jogo”. E modela sua argumentação: “o que distingue um sistema democrático não é apenas o fato de possuir as suas regras do jogo (todo sistema as tem, mais ou menos claras, mais ou menos complexas), mas sobretudo o fato de que estas regras, amadurecidas ao longo dos séculos de provas e contraprovas, são muito mais elaboradas que as regras de outros sistemas e encontram-se hoje, quase por toda parte, constitucionalizadas”.²⁶⁸

Percebamos que sua proposição concorre para se solidificar o entendimento bastante difundido de que democracia *deve* ser discutida em esfera constitucional. É razoável concordar com isso parcialmente. Logo, a democracia também *pode* ser discutida em sede constitucional. Mas não só. Se houver uma unilateralidade analítica, latente na referência de que todas as teorias da democracia contemporâneas são “teorias normativas constitucionais da democracia”, corre-se o risco de constitucionalizarmos o mundo quando o acesso a sua linguagem não é universal, como veremos na crítica à teoria do consenso habermasiana; de procedimentalizarmos o mesmo mundo, criando um subsistema à parte, legitimado por sua própria retro-alimentação, como ficará patente na crítica a *Luhmann*; e de tornar o estado de coisas, o vigente ou o *constituído*, inquestionável, nunca passível de contestação, a não ser em casos de grandiosas rupturas tão improváveis quanto infreqüentes, como se poderá ver na análise de *Marx* e em sua respectiva crítica.

Desse modo, a incisiva retórica de *Bobbio*, ao afirmar que “quem não se deu conta de que por sistema democrático entende-se hoje preliminarmente um conjunto de regras procedimentais, das quais a regra da maioria é a principal mas não a única, não compreendeu nada e continua a não compreender nada a respeito da democracia”,²⁶⁹ apela para uma concepção notadamente formal-procedimental, passando ao largo da discussão que envolve a burocratização da democracia e seu lastro de legitimação da dominação, como discutimos no capítulo anterior.

²⁶⁸ BOBBIO, N. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 65.

²⁶⁹ BOBBIO, N. *O futuro da democracia*, p. 65.

Tal perspectiva faz lembrar outra incisiva retórica, a de *Claude Lefort*: “penso que não se dará um único passo no conhecimento da vida política de nosso tempo sem nos interrogarmos sobre o totalitarismo. Qualquer um que pretenda trabalhar pela instauração de um socialismo democrático e se afastar dessa questão condena-se à mentira ou abandona-se à estupidez”.²⁷⁰ Bem assim, não menos obnubilada é a visão que, ao pretender trabalhar por um socialismo democrático, não vê que a América Latina e todo o terceiro mundo sucumbem em prol de uma democracia primeiromundista que custa-lhes muito, muito caro. Não que queiramos integrar o plantel dos “barulhentos militantes do terceiromundismo”, aos quais *Lefort* se refere. Mas é mais do que necessário, é imprescindível ao menos lobrigar que a democracia não é uma essência, nunca sujeita a adjetivações, universal *per se*.²⁷¹

Ainda que assim seja, não se pode descurar da advertência do mesmo *Lefort*: “É uma aberração, como escrevi noutro lugar, fazer da democracia uma criação da burguesia”.²⁷² Isto sim. Mas não é aberração alguma fazer da democracia *burguesa* uma criação da burguesia. Parece que *Lefort* se deixa perder em uma curva inacabável ao absolutizar *A Democracia*, ente da poesia simbólica, que estaria para além de o bem e de o mal. Não há, portanto e a meu ver, uma democracia sem adjetivos, assim como não há uma verdade absoluta (não há maiúsculas para substantivos simples), o que há é uma democracia burguesa ou socialista, ou seja lá o que o valha (assim como não se pode ter o socialismo *soviético* como *O Socialismo* ou o socialismo despótico como sua única forma de aparecimento no mundo).

Como bem assinala o autor, “a democracia que conhecemos institui-se por vias selvagens, sob o efeito de reivindicações que se mostraram indomesticáveis”,²⁷³ mas ainda aí torna-se pertinente uma última crítica. Parece que *Lefort* também romantiza um pouco sua visão “absolutizada” de democracia. Assim, os “direitos democráticos” teriam dimanado da ideal concepção de “vias selvagens”, quando, em verdade, não é de

²⁷⁰ LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites do totalitarismo*. Tradução de Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 19-20.

²⁷¹ E é dessa maneira que convém responder a aborrecida questão de *Lefort*: “É isso uma razão para que o intelectual de esquerda que vive na França despreze a democracia? Para que, indo além da justa defesa das lutas contra as ditaduras, faça apologia da guerrilha pela guerrilha, mesmo quando sabe que ela está a serviço de um Estado totalitário estrangeiro?” (LEFORT, C. *A invenção democrática*, p. 27). Não é razão para abandonar o ideário democrático, mas é razão para perceber que a democracia sem adjetivos não existe e que é em nome dessa ideologia que as nações “terceiromundistas” foram solapadas de sua autodeterminação, com o aval e invectiva do imperialismo que diz propagar a democracia, ontem contra o vírus vermelho, hoje contra o terrorismo.

²⁷² LEFORT, C. *A invenção democrática*, p. 26.

²⁷³ LEFORT, C. *A invenção democrática*, p. 26.

todo ridículo – pelo contrário – aceitar as explicações de *Marx*, em “A Questão Judaica”, para se entender como, em parte!, tais direitos tiveram de ser exercidos (liberdade, igualdade, segurança para ter a propriedade, ou seja, dos burgueses para serem burgueses). É o próximo passo a se enfrentar na seqüência de nosso ensaio.

3.1. Como fosse um poema-práxis: a democracia material

“Um pouco de amargura não resolve.
Um pouco de amargura
se dissolve,
se nesta cidade
não conheces o outro
que está perto e pouco.

A palavra de homem em tua boca
espera a palavra e o nome
de peso e cobre.
Espera a voz do outro
que acusa a palavra pouca
e explode a armadura
dessa amargura rouca.

Falar não salva o homem.
- Estás na outra
palavra do outro
perto e solto.
Falar não abre a porta
não abre a cela
não salva o foco
de tuas chagas.
Falar só salva, salvo
se o outro
do outro lado
fale por tua boca:
- a fala pouca
que te dissolve
a arma pura
desta amargura
que não resolve.”

(“Palavra de Homem”, de *Mario Chamie*)

Compartilhamos com a necessidade de se dar especial atenção à racionalidade estético-expressiva como forma subversiva da racionalidade moderna. Se é certo que ela não basta por si, é tão certo quanto que ela necessita de liberdade para desabrochar-se. Ainda que não tenha sido aqui que ela ganhou este espaço, lançamos mão de sua virtualidade emancipadora e com ela empreendemos uma analogia das espécies de teorias de democracia que terão vez em nossa exposição.

Conforme *Boaventura de Sousa Santos*, referida racionalidade estético-expressiva, uma das racionalidades próprias ao pilar moderno da emancipação, mais o princípio da comunidade, um dos princípios do pilar da regulação, são “as

representações mais inacabadas da modernidade ocidental”. E, sendo assim, conclui-se que “deve dar-se prioridade à análise das suas potencialidades epistemológicas para restabelecer as energias emancipatórias que a modernidade deixou transformar em *hubris* regulatória”.²⁷⁴

No mesmo sentido vai *Dussel*, ao priorizar análises que defluem de textos literários ou religiosos, como se percebe em exemplar artigo de 1973, no qual ele trata da dependência cultural e de um seu projeto de libertação, vez que sempre acompanhado de teor crítico. “Cultura popular é o fruto do compromisso e da história do povo. Também está sua economia e sua política. Não domina os sistemas econômicos vigentes, no entanto sofre o sistema econômico-político”. E arremata: “*a cultura da pobreza popular, longe de ser uma cultura menor, é o centro mais ‘incontaminado’ e ‘irradiativo’ de resistência do oprimido contra o opressor*”.²⁷⁵

É para não sobraem dúvidas sobre a necessidade da estetização do discurso como modo emancipador, e mais, libertador de nossa razão, é suficiente não se acorrer a nenhum outro estrangeiro: “do ponto de vista de um pensar brasileiro, Noel Rosa tem mais a nos ensinar do que o senhor Immanuel Kant, uma vez que a filosofia, como o samba, não se aprende no colégio”.²⁷⁶ Eis a epigramática conclusão de *Roberto Gomes*, afinal, não se deve ser sério como se a transgressão a tal dogma ferisse de morte a consciência “verdadeira”. Necas. Antes, é preciso levar a sério. “*A sério, revigoro o mundo com uma quantidade imensa de significações. Sério, reduzo-me a objeto morto, caricato, de existir centrado no externo*”. É a ode que se faz ao princípio da “erotização do agir”, ou seja, “o germe revolucionário indispensável à criatividade”.²⁷⁷

É por isso que a primeira das teorias da democracia a serem analisadas nesse capítulo vem acompanhada da analogia do poema-práxis, movimento poético de vanguarda brasileiro que nas décadas de 1950 e 1960 ganhou destaque, em especial com o nome de *Mário Chamie*. Assim, o marxismo, unidade de contrários, práxis entre uma

²⁷⁴ SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente*, p. 78.

²⁷⁵ Vide artigo intitulado “Cultura imperial, cultura ilustrada e libertação da cultura popular” entre outros na obra de DUSSEL, E. D. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 147.

²⁷⁶ GOMES, R. *Crítica da razão tupiniquim*, p. 100.

²⁷⁷ GOMES, R. *Crítica da razão tupiniquim*, p. 14. Segundo *Roberto Gomes*, “a questão de um pensamento brasileiro deverá brotar de uma realidade brasileira – não do ‘pensamento’ e da ‘realidade’ oficiais. Deve inventar seus temas, ritmo, linguagem. E inventar seus pontos de vista. Obras como as de Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Machado de Assis, Lima Barreto, Sérgio Buarque de Holanda, Noel, Chico Buarque, além daquilo que se tem feito no campo das ciências humanas nos últimos anos, têm mais a nos dizer do que as maçantes teses universitárias nas quais a filosofia se mascara no Brasil. O mesmo se diga do torcedor de futebol, da porta-estandarte e do homem da rua em geral.” GOMES, R. *Crítica da Razão Tupiniquim*, p. 12.

teoria revolucionária e uma prática transformadora, melhor se projeta na tela da poesia-práxis, para a qual a forma não vale sem um conteúdo, dissidência que fora do concretismo, sem se prestar a negar o tradicional formato em versos, mas colocando em xeque o que eles costumam dizer. Como veremos, as duas outras teorias abordadas nas duas seções subseqüentes terão por analogia a dramaturgia condoreirista (para o deliberativismo de *Habermas*) e a escola parnasiana (no que respeita a *Luhmann*).

Iniciemos, pois, a visualização da contribuição de *Marx* para a teoria democrática.

Dentre os autores junto aos quais *Enrique Dussel* opera sua subsunção crítica está *Carlos Marx* e sua economia política. Superando a pura negatividade crítica hegeliana, passa *Marx* a comprometer-se com as vítimas do sistema opressor, já que nelas se reflete a vida negada. Para tanto, parte da análise do trabalho, contrapondo assim o trabalho morto do proletário alienado de sua produção ao trabalho vivo que provém da subjetividade criativa do trabalhador. Ao encontrar a categoria-chave da mais-valia, *Marx* adquire uma dimensão ética, qual seja, a “da realização do capital como des-realização do trabalhador”.²⁷⁸ Posta está a crise incessante até hoje, uma vez que a continuidade do capital é empiricamente impossível, por destruir a dignidade humana.

A dimensão ética material que a obra de *Marx* aporta vai para além de a economia política, ou melhor, torna esta critério insofismável da justiça social. Faz, portanto, transbordar as meras constatações economicistas, ganhando relevo por encarar problemáticamente o nível material da vida humana. Como postula *Dussel*, ao perceber que o “material” em *Marx* tem um sentido de conteúdo (“Material”, oposto a formal) e não de matéria física (“materiell”, oposto a espiritual), “sua problemática é a de uma ética de conteúdo, e não do ‘materialismo dialético’ da natureza”.²⁷⁹

É o que se deflui da tese 1 sobre (ou contra) *Feuerbach*: “a falha capital de todo materialismo até agora (inclusive o de Feuerbach) é captar o objeto, a efetividade, a sensibilidade apenas sob a forma de *objeto ou de intuição*, e não como *atividade humana sensível, práxis*”.²⁸⁰ O lastro filosófico nos permite entrever uma teoria da

²⁷⁸ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 328.

²⁷⁹ Trata-se da tese 10 de DUSSEL, E. D. *Ética da libertação...*, p. 636. Ainda, o filósofo latino-americano acrescenta: “Marx conhece a diferença entre *material* (com ‘a’: *Inhalt*) e *materiell* (com ‘e’)”. E citando uma passagem de sua obra conclui: “No primeiro caso é ‘matéria física’ [*materiellen*]; no segundo, ‘conteúdo’ [*Material*]. Interessa-nos de preferência a ‘matéria’ como ‘conteúdo’ em ética (trata-se de uma ética de conteúdos)”. DUSSEL, E. D. *Ética da libertação...*, p. 164-165, nota 282.

²⁸⁰ MARX, Karl. “Teses contra Feuerbach”, p. 51.

democracia que, obviamente, não se desvia de tal fundamentação. O seu materialismo, portanto, cinge-se à práxis e é dela que se discute ao se discutir a dialética social, a partir da e retornando à concretude.

Esta ordem de análises é a que reside por detrás da discussão assente no livro “A questão judaica”, em que a polémica com *Bruno Bauer* faz *Marx* sistematizar sua contribuição à crítica à sociedade burguesa, partindo da crítica dos argumentos daquele acerca da emancipação política. *Marx*, dessarte, propõe a crítica da emancipação política: “não se trata de investigar, apenas, quem há de emancipar e quem deve ser emancipado. A crítica tem que indagar-se, além disso, outra coisa: *de que espécie de emancipação* se trata; quais as condições implícitas da emancipação que se postula. A própria crítica da *emancipação política* era, de rigor, a crítica final da questão judaica e sua verdadeira dissolução no ‘problema geral da época’”.²⁸¹

Dessa maneira, ficam mais claras as palavras do jovem crítico de esquerda que, ante um contexto em que a melhor opção era fazer guerra ao *status quo*, ao estado de coisas alemão, disse:

“para a Alemanha, o sonho utópico não é a revolução *radical*, não é a emancipação *humana geral*, mas, ao contrário, a revolução parcial, a revolução *meramente* política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício. Sobre o que repousa uma revolução parcial, uma revolução *meramente* política? No fato de emancipar *uma parte da sociedade burguesa* e de instaurar sua dominação *geral*, no fato de uma classe empreender a emancipação geral da sociedade a partir de sua *situação especial*”.²⁸²

Em *Marx*, também é possível lobrigar uma teoria do poder, abrigando-se, necessariamente, idéias de classe social e ação coletiva. Dando azo tanto a uma perspectiva objetivista quanto a uma subjetivista, o texto de “O 18 Brumário de Luís Bonaparte” recepciona uma análise histórica (e frise-se que conjuntural e não acadêmica) do embate ocorrido durante os anos de 1848 a 1851, na chamada Segunda Revolução Francesa ou Revolução de Fevereiro.

Mais precisamente às portas do golpe de estado do presidente da república, *Luís Bonaparte*, por conta do deveras intenso enfrentamento político entre o poder executivo e a assembléia nacional, há o rompimento da classe burguesa relativamente a seus

²⁸¹ MARX, K. *A questão judaica*. Tradução de Sílvio Donizete Chagas. 5 ed. São Paulo: Centauro, 2005, p. 17.

²⁸² MARX, K. “Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel”. Em: _____. *A questão judaica*. Tradução de Sílvio Donizete Chagas. 5 ed. São Paulo: Centauro, 2005, p. 97.

representantes no parlamento. Tal representação se dava pelo “partido da ordem”, o qual conjugava duas tendências monarquistas – a legitimista, da casa de *Bourbon*, e a orleanista, da casa de *Orléans* – e que, ante o confronto com o presidente, desmantelava seu poder, intranqüilizando a França, em especial os interesses econômicos da burguesia latifundiária (legitimistas) e da burguesia industrial (orleanistas). Dessarte, “os ideólogos da burguesia e a própria burguesia, os representantes e os representados, enfrentavam-se uns alheios aos outros e não mais se compreendiam”.²⁸³

Isto nos leva a duas ordens de idéias. A primeira delas diz respeito à visualização do poder em *Marx*, contraposto à concepção subscrita por *Weber*, vista no capítulo anterior. Para o último, o poder significa impor vontades numa relação social. Para aquele, porém, a situação muda de figura, e o poder ganha uma feição de classe, em que o pilar de seu subjetivismo encontra-se fixado na idéia de uma sua consciência, consciência de classe. Assim, a questão francesa estaria medrando por sobre uma apreensão conscientizada da realidade de classe pelos parlamentares, os quais tinham o dever quase que constitucional de se opor ao “chefe do Eliseu”, e por seus representados cujo interesse via-se desestabilizado ante o confronto de seus representantes parlamentares (e literários) frente a *Luís Bonaparte*. Haveria, percebe-se desde logo, espaço para se discutir os interesses reais e manifestos da burguesia francesa do meado do século XIX, polarizando representantes e representados de tal classe. No que pertine ao fulcro objetivista da concepção marxista de poder, enxergamo-lo como função objetiva do ator social, que é a classe (e não seu mero aspecto subjetivo, a consciência).

A segunda ordem de idéias leva-nos à questão do poder no âmbito da teoria da democracia. Quando nos deparamos com a situação descrita por *Marx*, naquilo que chamou de “segundo 18 brumário”, fica a argüição acerca de quanto pode o poder manter-se alheio às estruturas, como pretende a tradição *weberiana* ao procurar despojá-lo de seus desdobramentos ideológicos, políticos e econômicos. Não se trata, portanto, de descartar uma tal análise, mas sim pôr sobre ela um crivo que é o de questioná-la no âmbito da democracia.

²⁸³ MARX, K. “O 18 brumário de Luís Bonaparte”. Tradução de Leandro Konder. Em: _____. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 383.

Eis que, então, resta-nos indagar: a quem representam os representantes senão a seus próprios interesses que são, adotando o jargão marxista, os interesses de sua própria classe?

É a esta linha de raciocínio que nos faz chegar a aliança entre a *crítica da emancipação política* e a *teoria do poder em Marx*.

Tomemos como exemplo maior a crítica aos direitos humanos, em sua versão liberal construída por estadunidenses e franceses. O revolucionário de Treves realça a distinção entre direitos humanos (*droits de l'homme*) e direitos civis (*droits du citoyen*): “os chamados *direitos humanos*, os *droits de l'homme*, ao contrário dos *droits du citoyen*, nada mais são do que direitos do *membro da sociedade burguesa*, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade”.²⁸⁴

Pois bem, o homem como antonomásia do homem burguês se perde em uma abstração que não serve a outra coisa senão a garantir os interesses da classe burguesa. Portanto, liberdade, propriedade, igualdade e segurança se entrelaçam no bojo do ideal aburguesado de direito e estado. É o homem (diríamos, aburguesado) visto como uma “mônada”, em que sua liberdade tem como concretização o direito à propriedade:

“o direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar de seu patrimônio e dele dispor arbitrariamente (*à son gré*), sem atender aos demais homens, independentemente da sociedade, é o direito do interesse pessoal. A liberdade individual e esta aplicação sua constituem o fundamento da sociedade burguesa. Sociedade que faz com que todo homem encontre noutros homens não a *realização* de sua liberdade, mas, pelo contrário, a *limitação* desta”.²⁸⁵

Resta, assim, ao homem, ser “igual, como uma mônada presa a si mesma”, bem como ter a segurança “de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade”.²⁸⁶

Fulminante a crítica que não pode deixar quedarem ilesas as coetâneas concepções que se alicerçam na legalidade e na segurança jurídica como sustentáculo da democracia. A democracia, materialmente concebida, adquire aqui força promotora de uma revisão das bases teóricas que costumam sustentá-la. Muitas estranhezas, por conseguinte, acometem aqueles que começam a percebê-la desde um conteúdo ético, na forma de princípio material de vida. Bem assim, “quando verificamos que os

²⁸⁴ MARX, K. *A questão judaica*, p. 34.

²⁸⁵ MARX, K. *A questão judaica*, p. 36.

²⁸⁶ MARX, K. *A questão judaica*, p. 37.

emancipadores políticos rebaixam até mesmo a cidadania, a *comunidade política* ao papel de simples meio para conservação dos chamados direitos humanos”.²⁸⁷

Não à-toa seria o deslumbre de *Marx* pela episódica Comuna de Paris. Se, quanto aos idos da segunda revolução francesa, constatara que “o regime parlamentar deixa tudo à decisão das maiorias”, perguntando a seguir acerca de “como, então, as grandes maiorias fora do Parlamento não hão de querer decidir?”,²⁸⁸ por volta de 1871, aproximadamente vinte anos depois, o regime da Comuna seria o indício da “quebra do poder do Estado moderno”.²⁸⁹

Apesar de suas desavenças com *Proudhon*, *Marx* perfilha, quanto à Comuna, “o projeto *proudhoniano* de um sistema social confederado e comunal. Segundo o princípio da autogestão operária, a Comuna seria, com efeito, o lugar fundamental da autonomia coletiva, seria o lugar da iniciativa social, onde os grupos administrariam, livre e espontaneamente, seus interesses comuns”.²⁹⁰ Assim, começaria a se originar um “governo da classe trabalhadora”, propugnando-se a emancipação dos trabalhadores por meio da delegação comunal,²⁹¹ uma vez que a forma federalista previa revogação de mandato de representantes; nivelamento de rendas e salários, moratória geral, créditos gratuitos e avanços na cultura e na educação. Enfim, “ela era essencialmente um *governo da classe trabalhadora*, o resultado da luta da classe produtora contra a apropriadora, a forma política, finalmente descoberta, na qual podia ser feita a libertação econômica do trabalho”.²⁹²

As contribuições de *Marx* para uma teoria da democracia são inúmeras, mas em especial o que pretendemos enfatizar aqui é a já referida circunscrição material de sua obra, notoriamente no que pertine ao aspecto político de sua produção. Entrementes, o que foi até aqui delineado permite-nos compreender seu referencial crítico e sua

²⁸⁷ MARX, K. *A questão judaica*, p. 37-38. A crítica, ainda, do direito, sob os auspícios de *Marx*, revela algo mais profundo, vale dizer, que “o Direito materializado na lei não expressa o verdadeiro significado da justiça, tampouco representa a vontade geral do povo ou a manifestação pública do legislador, mas os interesses das camadas economicamente dominantes”. WOLKMER, A. C. “Marx, a questão judaica e os direitos humanos”. Em: *Revista seqüência*. Florianópolis: Fundação Boiteux; CPGD/UFSC, n. 48, julho de 2004, p. 19.

²⁸⁸ MARX, K. “O 18 brumário de Luís Bonaparte”, p. 360.

²⁸⁹ MARX, K. “O que é a comuna?”. Tradução de Flávio R. Kothe. Em: FERNANDES, Florestan (org.). *Marx-Engels* (história). São Paulo: Ática, 1989, p. 298.

²⁹⁰ MOTTA, F. C. P. *Burocracia e autogestão* (a proposta de Proudhon), p. 59.

²⁹¹ “Ao invés de decidir a cada três ou seis anos sobre qual o membro da classe dominante que devia representar [*vertreten*] e pisotear [*zertreten*] o povo no Parlamento, o sufrágio universal devia servir ao povo constituído em comunas assim como o direito individual ao voto serve a qualquer patrão para escolher, em seu negócio, operários, supervisores e contadores”. MARX, K. “O que é a comuna?”, p. 297.

²⁹² MARX, K. “O que é a comuna?”, p. 299. Mais adiante, comenta: “a grande medida social da Comuna foi a sua própria existência operante. As suas medidas especiais só podiam indiciar a direção em que se move um governo do povo e pelo povo”. MARX, K. “O que é a comuna?”, p. 304.

perspectiva transformadora, revolucionária. Nesse contexto, é-nos facultado extrair de suas considerações uma das primeiras anotações por meio das quais, juntamente a *Engels*, tornou-se possível a tentativa de uma efetiva mudança. Falamos do “Manifesto do Partido Comunista”, de 1848. Com isso claro, já podemos recolocar questão informativa deste capítulo, qual seja, a de que todas as teorias analisadas açambarcam os vários momentos da ética da libertação dusseliana, com um destaque para cada, mas sem excluir os demais ítemes da arquitetura, dado que sua estrutura só se sustenta com todas as suas componentes.

Aduz-se, por isso, da passagem seguinte que a crítica marxiana à burocracia é inapelável. “A burguesia coloca obstáculos cada vez maiores à dispersão da população, dos meios de produção e da propriedade. Aglomerou populações, centralizou meios de produção e concentrou a propriedade em algumas poucas mãos. *A consequência necessária disto foi a centralização política*”.²⁹³

Em conformidade com o entendimento de *Fernando Coutinho Garcia*, três são os momentos mais significativos da crítica de *Marx* à burocracia. Para *Garcia*, tais momentos ligam-se a três obras, as quais já foram por nós abordadas: “Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel”, “O 18 Brumário de Luís Bonaparte” e “A guerra civil em França”. Logo, primeiramente recai-se no plano organizativo; em seguida, no plano da administração pública; e, por fim, na negação da burocracia com a experiência histórica da Comuna de Paris, com sua autogestão social e democracia organizacional. Percebamos, então, que, frente a esta última análise, “no âmbito do Estado, [...] deparamo-nos com um verdadeiro projeto de ‘autogestão social’²⁹⁴ e, no âmbito da organização, a reprodução de tais relações, com a ocorrência de democracia interna, ou a chamada ‘democracia organizacional’,²⁹⁵ como uma verdadeira antítese à tão clássica organização burocrática”.²⁹⁶

De tudo, pode-se concluir com *Coutinho Garcia* que “os clássicos do marxismo insistiram em criticar a burocracia e ressaltar a democracia como forma que se deve buscar em toda e qualquer circunstância”. Mas não só, pois que “a crítica à burocracia feita por Marx e Engels é acima de tudo uma crítica ao modo de produção capitalista,

²⁹³ MARX, K.; ENGELS, F. *O manifesto comunista*, p. 16 (grifamos).

²⁹⁴ “Autogestão social” que se contrapõe, especificamente, ao modelo burocrático bonapartista, no nível da administração pública, assente em “O 18 brumário de Luís Bonaparte”.

²⁹⁵ “Democracia organizacional” que se opõe à burocracia no plano organizativo interno, como se deflui do texto “Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel”.

²⁹⁶ GARCIA, Fernando Coutinho. *Partidos políticos e teoria da organização*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979, p. 28.

que reproduz ao nível do Estado e, obviamente, ao nível da organização, relações de dominação-submissão inerentes a tal tipo de sistema econômico”.²⁹⁷

Subjaz, destarte, a obra de *Marx* um ímpeto transformador da realidade, figurando no discurso explícito um sujeito histórico coletivo bastante claro: a classe proletária. No entanto, há quem questione o fato de uma possível incoerência entre o que se disse e o que se fez. Desse modo, se a emancipação dos trabalhadores seria uma tarefa histórica deles mesmos, como não atentar para o fato de que “em todo o período da liderança de Marx na Internacional isto não ocorreu, bem como o clássico Manifesto não foi escrito por trabalhadores, mas sim por intelectuais pequeno-burgueses”?²⁹⁸

Não queremos cair em um relativismo histórico nem tampouco pôr em dúvida o inarredável valor crítico da obra marxiana. Entretanto, faz-se necessário notar que, se por um lado a crítica à burocracia foi constante e a procura pela titularidade histórica dos trabalhadores incansavelmente promovida, por outro, sua prática deu ensejo a distorções como a que degradingolaria no socialismo soviético, altamente burocratizado. Talvez estejamos já muito próximos da proposta de *Lefort*, para quem o totalitarismo deve ser a sede das discussões sobre a democracia socialista. Não é esta, todavia, nossa intenção.

Assim, tomando por base as considerações de *Coutinho Garcia*, ao analisar o estatuto da Liga dos Comunistas, suporte fático do partido de classe de *Marx*, fica patente que “os clássicos do marxismo são verdadeiros críticos da burocracia, [mas] no que tange à organização e institucionalização do partido de classe, eles são por demais burocráticos, ao defenderem a idéia de um partido hierarquizado e centralizado, não nos dando margens de comparação aos escritos de 1871 sobre a Comuna de Paris”.²⁹⁹ Ao contrário, porém, da alarmante crítica de *Garcia*, entendemos que, desde *Dussel*, *Marx* e o marxismo se enfeixam como momento material crítico da ética da libertação, sendo que os níveis formal e abstrato não submetem os material e concreto. Nesse sentido, apesar de os indícios serem os melhores – mesmo porque a ética da libertação deve ter

²⁹⁷ GARCIA, F. C. *Partidos políticos e teoria da organização*, p. 34.

²⁹⁸ GARCIA, F. C. *Partidos políticos e teoria da organização*, p. 74. Em sentido contrário, podemos destacar a posição de *Ilse Scherer-Warren*, para quem a maior contribuição de *Marx* para os movimentos sociais foi a noção de *práxis*, a qual se dá em três níveis, quais sejam, em relação com a teoria, com a produção e com a política. Dessa maneira, destaca: “a partir de 1845, Marx passa a participar intensamente das atividades político-revolucionárias, tanto em Paris como em Bruxelas. Adere à Liga dos Comunistas e defende a unidade entre a teoria e a prática, combatendo a filosofia especulativa alemã e o que considera a profecia e utopia socialista alemã, belga e francesa”. SCHERER-WARREN, Ilse. *Movimentos sociais: um ensaio de interpretação sociológica*. 2 ed. Florianópolis: UFSC, 1987, p. 33.

²⁹⁹ GARCIA, F. C. *Partidos políticos e teoria da organização*, p. 76.

por referencial primeiro a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana, ou seja, do momento material –, não são o melhor aporte para o momento formal crítico e, por decorrência, sua factibilidade fica comprometida.

Essa visão até aqui empreendida, para os fins de nosso trabalho, obriga que façamos breve incursão por outra grande matriz do pensamento socialista, tributário, por óbvio, de *Marx*: referimo-nos a *Rosa Luxemburgo*.

Ao nos aproximarmos desta autora, que “representa um contato vivo e criador para os que buscam alternativas ao dogmatismo e ao oportunismo vigentes no movimento socialista”,³⁰⁰ estamos ladeando as bordas – didáticas – do momento da factibilidade crítica. Como já pudemos salientar, isto é inevitável e, mesmo, imprescindível. Optamos, contudo, pela sua inserção no bojo da democracia material visto que é essa abordagem a que nos interessa, ainda que não seja nenhum despropósito salpicar nossas colocações com o tempero dos conselhos à *Rosa Luxemburgo*.

Em primoroso capítulo da obra “Reforma ou revolução?”, *Rosa Luxemburgo* aprofunda suas críticas ao revisionismo de *Eduardo Bernstein*, cujo pensamento se inundou de fatalismos diante da extrema adaptabilidade do capitalismo, sendo preferível lutar por reformas parciais no sistema. Ao abordar a questão da democracia política, fá-lo conjuntamente com a perquirição do sindicalismo e do cooperativismo. Quanto a estes dois últimos, conclui pela sua impossibilidade de “transformar o modo de produção capitalista”,³⁰¹ vez que dependem deste e a este se dirigem (seja por meio das reivindicações trabalhistas que presumem a não supressão do trabalho assalariado, seja via instauração de cooperativas de consumo que só são possíveis como complemento de renda dos cooperados, os quais devem trabalhar para consumir e isto só é possível com o assalariamento).

No que tange à democracia política, vimos com *Marx* que a emancipação política não é a emancipação humana, apenas a da classe dirigente. Para *Rosa Luxemburgo*, “também é um desenvolvimento crescente da democracia a principal condição política da teoria revisionista”.³⁰² Mas se trata daquela democracia burguesa que tem nos preceitos das declarações universalistas de direitos, mediante as quais *Marx* exerceu sua crítica, a sua base. Para se confirmar tal entendimento, recorramos à própria

³⁰⁰ NASCIMENTO, Cláudio. *Rosa Luxemburgo e Solidarność: autonomia operária e autogestão socialista*. São Paulo: Loyola, 1988, p. 109.

³⁰¹ LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma ou revolução?* Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Expressão Popular, 1999, p. 85.

³⁰² LUXEMBURGO, R. *Reforma ou revolução?*, p. 87.

revolucionária polonesa: “não se pode estabelecer, entre o desenvolvimento capitalista e a democracia, qualquer relação geral absoluta. A forma política é pois sempre resultante do conjunto dos fatores políticos tanto interiores como exteriores, e cabem dentro de seus limites todos os diversos graus da escala desde a monarquia absoluta até a república democrática”.³⁰³

Fica evidenciado, portanto, que a democracia como inevitável momento do desenvolvimento moderno é argumento falaz. A democracia sempre se deu, nos mais diversos instantes históricos, desde a antigüidade, passando pelo medievo até a hodiernidade, sendo que em cada momento com especificidades concernentes à vivência histórica. Eis, então, como tal democracia é pouco mais que um espectro. Seus ingredientes, como “o sufrágio universal, a forma de Estado republicano, poderiam ser suprimidos sem que a administração, as finanças, a organização militar” tivessem suas funções ofuscadas, já que o capitalismo permaneceria. Isto bem demonstra que “as instituições democráticas esgotaram completamente o seu papel no desenvolvimento da sociedade burguesa”.³⁰⁴

Não menos perceptível é o retardamento da democracia burguesa por conta do ascenso da política mundial, o imperialismo, e do militarismo, belicosidade que faria empalidecer o moderno *Benjamin Constant*.

Termina por enfatizar que a democracia burguesa suprime o movimento operário, é sua condição mesma de existência, negando o proletariado. Todavia, democracia sem socialismo não existe:

“do fato de ter o liberalismo burguês exalado o seu último suspiro, de medo do movimento operário crescente e de suas finalidades, resulta apenas que é hoje precisamente o movimento socialista operário o único apoio da democracia, que não pode haver outro apoio e que não é a sorte do movimento socialista que está ligado à democracia burguesa, mas ao contrário a do desenvolvimento democrático que está ligada ao movimento socialista”.³⁰⁵

A proposta de *Luxemburgo* nos encaminha, contundentemente, à “formação de conselhos operários e soldados, como a única opção para a substituição dos órgãos de

³⁰³ LUXEMBURGO, R. *Reforma ou revolução?*, p. 89.

³⁰⁴ LUXEMBURGO, R. *Reforma ou revolução?*, p. 90.

³⁰⁵ LUXEMBURGO, R. *Reforma ou revolução?*, p. 92. A última frase do sétimo capítulo ao qual nos estamos a referir é emblemática: “que os que desejarem o reforçamento da democracia devem desejar igualmente o reforçamento, e não o enfraquecimento, do movimento socialista, e que, renunciando aos esforços socialistas, renuncia-se tanto ao movimento operário quanto à própria democracia”. LUXEMBURGO, R. *Reforma ou revolução?*, p. 93.

dominação burguesa”.³⁰⁶ É a proposta conselheira, guiada pelo pólo do espontaneísmo da polêmica deste com o do voluntarismo leninista, em que se torna imperiosa a liberdade no interior do partido.

Notemos, contudo, que a um só tempo é nesta visão que se encontram, segundo o que entendemos, os avanços e os limites luxemburgueses. É preciso democracia interna ao partido, mas ao mesmo tempo este é inafastável. Sem querer culpá-la por não ter visto nada diferente a seu tempo, para nós o sujeito histórico da transformação não mais é necessariamente o proletariado, pois dentre os sujeitos históricos possíveis ele é mais um. Logo se vê que adiantamos algo de nossa posição acerca do papel *revolucionário* dos movimentos sociais ou, se preferirmos precisão terminológica, dos movimentos populares.

Rumando à finalização desta seção, importa ressaltar um último item, qual seja, o do vanguardismo. “O ‘vanguardismo’ consiste nesta sobrevalorização do nível consciente e privilegiado da comunidade de militantes peritos responsáveis pelos órgãos centrais do partido ou do Estado, ‘de cima para baixo’: burocratismo”.³⁰⁷ É isto que faz Rosa contrapor tal burocratismo ao espontaneísmo. Assim, mostra ela que “a auto-regulação da vida da comunidade das vítimas tem uma lógica – a de contra-atos que sabem como enfrentar as regras do sistema – não-intencional por parte dos atores (a comunidade de vítimas) e de seus dirigentes, que deveriam estar muito atentos a todo o ‘processo histórico objetivo’, ao ‘não-consciente’ ou não-intencional que nunca poderão dominar científica ou ilustradamente”.³⁰⁸ E, em muito, tal “lógica não-intencional” é aquela que permite “partir da *base para a cúpula*, o que, em última instância, constitui a principal reivindicação dos teóricos dos conselhos no plano político”.³⁰⁹

³⁰⁶ GARCIA, F. C. *Partidos políticos e teoria da organização*, p. 58.

³⁰⁷ DUSSEL, E. D. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 516.

³⁰⁸ DUSSEL, E. D. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 518.

³⁰⁹ GARCIA, F. C. *Partidos políticos e teoria da organização*, p. 59. No que se refere a estes teóricos dos conselhos, Garcia junta o expressivo nome de *Anton Pannekoek* e sua proposta dos conselhos operários. GARCIA, F. C. *Partidos políticos...*, p. 62 e seguintes. Com *Dussel*, ainda, poderíamos recepcionar, em grande medida, a contribuição de *Antônio Gramsci*, dando-se espaço à escola política viva. Vide DUSSEL, E. D. *Ética da libertação...*, p. 516. Por sua vez, “retomando os ensinamentos da experiência russa, na qual o controle operário contribuiria para a formação política e a competência dos trabalhadores quanto aos problemas econômicos, para Gramsci, os comitês de fábrica – como organismo da democracia operária – seriam instâncias em que se promoveria ‘uma energia e uma vida nova’, capaz de, no futuro, substituir ‘os capitalistas em todas as funções úteis de direção e administração’”. TIRIBA, Lia. *Economia popular e cultura do trabalho: pedagogia(s) da produção associada*. Tradução de Ricardo Saboya Filho, Diego Tiriba e Daniel Tiriba. Ijuí: UNIJUÍ, 2001, p. 193. Conferir também, a respeito de tais propostas “conselhistas”, GOODE, Patrick. “Conselhos”. Em: BOTTOMORE, Tom (ed.). *Dicionário do pensamento marxista*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 77-79 e MANDEL, Ernest. *Contrôle ouvrier, conseils ouvriers, autogestion: antologie*. Paris: François Maspero, vol. II, 1973, p. 7-19 (“10. Rosa Luxemburg”), p. 68-96 (“15. A. Gramsci et les conseils d’usine en Italie

A democracia, nessa mirada, adquire aspecto relevantemente peculiar: dá-se em um nível material, no sentido que *Dussel* consagra como sendo o princípio ético-crítico material, no qual “o sujeito último de um tal princípio é, por sua vez, a própria comunidade das vítimas”.³¹⁰ Com isso, é possível assegurar um entendimento que perfilhe ser a democracia, porque material, uma “democracia como valor universal”.³¹¹

3.2. Teatro dos condores: a democracia deliberativa

“Mas embalde... Que o direito
 Não é pasto do punhal.
 Nem a patas de cavalos
 Se faz um crime legal...
 Ah! não há muitos setembros!
 Da plebe doem os membros
 No chicote do poder,
 E o momento é malfadado
 Quando o povo ensangüentado
 Diz: já não posso sofrer.

Irmãos da terra da América,
 Filhos do solo da cruz,
 Erguei as fontes altivas,
 Bebei torrentes de luz...
 Ai! soberba populaça,
 Rebentos da velha raça
 Dos nossos velhos Catões,
 Lançai um protesto, ó povo,
 Protesto que o mundo novo
 Manda aos tronos e às nações.”

(“O Povo ao Poder”, Castro Alves)

A segunda aproximação a se fazer, no âmbito de uma teoria da democracia, é a que tem em vista o pensamento de *Habermas* e sua proposta de um novo paradigma epistemológico, qual seja, a teoria do agir comunicativo.

No entanto, não é só a ele que nos referiremos. Consideramo-lo como o mais importante representante de uma vertente da teoria democrática que hoje se

[1919-1920]”) e p. 132-136 (“19. L’école néerlandaise des radenkommunisten: Pannekoek et les conseils ouvriers”).

³¹⁰ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 380.

³¹¹ Alusão explícita, aqui, se faz a *Carlos Nelson Coutinho*: “as objetivações da democracia – que aparecem como respostas, em determinado nível histórico-concreto da socialização do trabalho, ao desenvolvimento correspondente dos carecimentos de socialização da participação política – tornam-se *valor* na medida em que contribuíram, e continuam a contribuir, para explicitar as componentes essenciais contidas no ser genérico do homem social. E tornam-se *valor universal* na medida em que são capazes de promover essa explicitação em formações econômico-sociais diferentes, ou seja, tanto no capitalismo quanto no socialismo”. COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal*: notas sobre a questão democrática no Brasil. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980, p. 24.

complexificou sobremaneira. As concepções da democracia deliberativa entremeiam-se pelos mais diversos prumos e alcançam destaque na discussão mais atual.

É importante retomar a ressalva de que, seguindo analogamente os momentos da arquitetura ética dusseliana, o momento que aqui se tem por referencial não é isolado, podendo ser totalmente permeado pelos demais. É inclusive o que podemos notar com a proposta habermasiana, vez que o próprio autor prefere denominá-la como “um conceito procedimental de democracia”.³¹² Assim, a despeito de a própria designação do autor, achamos por bem enquadrá-la como uma teoria “formal” de democracia, designando a adjetivação procedimental ou instrumental, em senso filosófico, ao próximo teórico a ser revisado, *Niklas Luhmann*, apesar de comumente este ser considerado como um formalista em sua teorização sistêmica. Os motivos a seguir explicam nossa opção terminológica que, mais que um sentido supérfluo para a discussão, acarreta visualizações diferenciadas no bojo do conteúdo aquinhoado para cada teoria da democracia.

Como já tivemos a oportunidade de referir, *Enrique Dussel* trabalha com a contribuição de *Habermas* no momento formal de sua ética da libertação. Subsume-lhe a fundamentação da intersubjetividade, no sentido que a razão comunicativa lhe propicia. Para *Dussel*, duas épocas diversas mostram dois *Habermas* diferentes. Primeiramente, como prosélito e continuador da escola de Franquefurte, em que se destaca seu debate metodológico contra o positivismo de *Popper* e seu franco diálogo com o marxismo. Só no segundo momento se sobressairia com a ética do discurso e o giro lingüístico.

Percorramos, por ora e em breves linhas, o pensamento de *Habermas* ao tempo em que se encontrava ainda como um marxista heterodoxo, a partir de uma entrevista concedida por volta de 1978. Aí, o filósofo de Dusseldorf indica o que entende pela crise que acometia os países europeus: “diria que nos últimos anos o mecanismo da crise continua tendo sua origem no sistema econômico, mas que o Estado do bem-estar, de qualquer modo o capitalismo orientado no sentido do *Welfare State*, não permite mais que a crise apareça de forma *imediatamente* econômica”.³¹³ A uma afirmação

³¹² Como se pode perceber no título do capítulo VII – “Política deliberativa – um conceito procedimental de democracia” da obra de HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, vol. 2, 2003, p. 9.

³¹³ Entrevista concedida ao jornalista e escritor italiano, *Angelo Bolaffi*, em 1978. HABERMAS, J. “Crise de democracia (os potenciais críticos da nova sociedade)”. Tradução de Luiz Mário Grazzaneo. Em: *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, n. 8, fevereiro de 1979, p. 134.

parecida com esta feita pelo mesmo *Habermas*, em 1963, na obra “Teoria e práxis”, *Dussel* queda indignado: “como pode o leitor imaginar, em face da miséria na América Latina, África, Ásia (85% da humanidade atual), essas considerações não têm sentido”.³¹⁴

É evidente que *Habermas* está a se referir ao contexto dos países de capitalismo avançado, tônica, aliás, de toda sua obra; não menos evidente, contudo, é a crítica de *Dussel* a este etnocentrismo politológico. E desde logo fique materializado o conflito geopolítico nunca sobrestado pelas teorias do centro e da periferia do mundo.

Na mesma entrevista em apreço, há remissões ao que se chamou de “potenciais de protesto”, muito próximos do que se entende hoje por movimentos sociais, ainda que em sentido lato:³¹⁵ “trata-se de potenciais de protestos não homogêneos e difíceis de analisar”, podendo-se exemplificá-los com “movimentos antinucleares, iniciativas cívicas que se organizam sob o impulso de ocasiões as mais diversas – como por exemplo ao nível comunal para impedir que uma rodovia destrua ou atravesse um bairro residencial”.³¹⁶

O que tem mais importância, porém, na entrevista de *Habermas* é o fato de ele perceber na necessária resposta democrática à crise que atinge as “sociedades complexas” uma possível perda de eficiência:

“sou de opinião que uma maior democratização, no sentido de uma descentralização dos atuais mecanismos de decisão, envolvendo, de um modo mais discursivo da formação da vontade, decisões até hoje adotadas privadamente ou administrativamente, teria uma dupla ordem de conseqüências. De um lado ela poderia ser certamente ser paga com uma perda em eficiência. Não *deve* ser necessariamente assim, mas *pode* ser assim. (...) De outro lado, estou convencido que se pede a democratização não para aumentar a eficiência do sistema, mas para mudar as *estruturas* do poder e, em segundo lugar, para pôr em movimento processos de definição

³¹⁴ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 190.

³¹⁵ *Ilse Scherer-Warren*, por exemplo, tem em conta que movimentos como o feminista e o ecopacifista “originaram-se em países ocidentais desenvolvidos e disseminaram-se por outras regiões do mundo, inclusive na América Latina”, ao passo que originários daqui seriam os movimentos influenciados pela teologia da libertação, sendo os mais significativos o movimento dos sem-terra e dos atingidos por barragens. SCHERER-WARREN, I. *Redes de movimentos sociais*. 2 ed. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: Centro João XXIII, 1996, p. 29 e seguintes.

³¹⁶ HABERMAS, J. “Crise de democracia (os potenciais críticos da nova sociedade)”, p. 136. No que pertine ao movimento das mulheres, *Habermas* diz que “o movimento das mulheres, sob diversos aspectos, distingue-se estruturalmente deste processo. Em primeiro lugar, representa naturalmente um potencial muito maior. Não vive de motivações ocasionais mas move-se a partir de um problema central: a igualdade de direitos. Em segundo lugar, ele pertence tanto à tradição burguesa do movimento de emancipação quanto à socialista”. HABERMAS, J. “Crise de democracia (os potenciais críticos da nova sociedade)”, p. 137.

de objetivos que, sob as premissas de decisões administrativas ou orientadas segundo o poder, se orientam na direção errada ou não funcionam”.³¹⁷

Em suma, a revolução socialista, que ainda sustentava algum sentido para ele, deveria ser um processo de longo prazo, implicando transformação experimental e adaptação à democracia.

O segundo passo da análise de *Dussel* sobre a trajetória teórica habermasiana pertine a sua teoria da ação comunicativa, nos passos de *Apel*. Aqui ganha destaque o princípio da universalidade pragmático-comunicativa, em que os enunciados normativos (em face dos descritivos) se devem dar universal e publicamente. Distanciando-se da criticidade da primeira escola de Franquefurte, retira da moral todo conteúdo, construindo sua ética do discurso sobre um princípio único, renunciando, assim, às contribuições substanciais. É nesse contexto que poderemos passar a compreender uma teoria da democracia formal habermasiana, baseada na moral, mas extrapolando para a esfera jurídica.

Operando sua guinada paradigmática, apoiada primordialmente no postulado de que não é mais a relação sujeito-objeto, dominada pelo primeiro pólo, a que realiza a razão, passando-se a entender que “o sujeito, agora, é interpretado como aquele que se obriga historicamente a entender-se com outros *sujeitos*”, sendo que “o enfoque fundamental consiste não na auto-compreensão do sujeito como *fundamento* ou *atividade*, mas na intersubjetividade constituída de sujeitos capazes de linguagem e ação”,³¹⁸ *Habermas* permite entrever, subjacentemente, uma teoria da democracia.

Nosso pensador parte da distinção entre moral e direito para poder justificar a diferenciação provocada por um princípio basilar, o princípio do discurso. “Esse princípio deve assumir – pela via da institucionalização jurídica – a figura de um princípio da democracia, o qual passa a conferir força legitimadora ao processo de normatização. A idéia básica é a seguinte: o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica. Eu vejo esse entrelaçamento como uma *gênese lógica de direitos*”.³¹⁹ Como “o princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um *sistema* de direitos”, mencionada “gênese lógica” passa a ser atributo prévio para se poder realizar as diversas categorias de direitos.

³¹⁷ HABERMAS, J. “Crise de democracia (os potenciais críticos da nova sociedade)”, p. 143-144.

³¹⁸ LUDWIG, C. L. *Para uma filosofia jurídica da libertação*, p. 104.

³¹⁹ HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, vol. 1, 2003, p. 158.

A legitimação dos vários direitos, por sua vez, depende de “direitos básicos” ou fundamentais, inerentes à validade discursiva e que são assimilados por *Habermas* da seguinte maneira: 1) “direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação”; 2) “configuração politicamente autônoma do *status* de um membro numa associação voluntária de parceiros do direito”; 3) “possibilidade de postulação judicial de direitos”; 4) “autonomia política”; e 5) “condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente”.³²⁰

Percebamos, desde já, que apesar de o formalismo habermasiano ser estrepitoso, ele se fulcra e medra desde um princípio do discurso. Este, por um lado, ampara-se em uma perspectiva moral, se transmutando em princípio de universalização. Por outro, significa uma mudança qualitativa no âmbito jurídico, tornando-se, então, princípio da democracia. “Nos *discursos de fundamentação moral o princípio do discurso* assume a forma de *princípio de universalização*, porque nas questões morais a referência deve ser a *humanidade toda* – interesse simétrico de todos”. No que tange ao direito, “nos *discursos jurídicos o princípio do discurso* assume a forma de *princípio da democracia*, porque nas questões jurídicas o sistema de referências é a *comunidade político-jurídica*”.³²¹

Os direitos básicos acima apontados representam a liberdade, a igualdade e as garantias processuais, no que respeita aos três primeiros feixes. É importante que notemos se tratar de uma construção à parte: “o direito a iguais liberdades subjetivas de ação, bem como os correlatos dos direitos à associação e das garantias do caminho do direito, estabelecem o código jurídico enquanto tal”.³²² É, enfim, o código jurídico basal, anterior a qualquer outro direito positivável.

Os outros dois princípios básicos recebem de *Habermas* peculiar tratamento, por dois motivos. Um, pelo fato de o penúltimo ser tido como uma espécie de fundamento da democracia deliberativa: “os direitos políticos procurados têm que garantir, por isso, a participação em todos os processos de deliberação e de decisão relevantes para a legislação, de modo a que a liberdade comunicativa de cada um possa vir simetricamente à tona, ou seja, a liberdade de tomar posição em relação a pretensões de validade criticáveis”.³²³ Nesse caso, é possível se encontrar a asserção de que existem

³²⁰ HABERMAS, J. *Direito e democracia*, vol. 1, p. 159-160.

³²¹ LUDWIG, C. L. “Discurso e direito: o consenso e o dissenso”. Em: FONSECA, R. M. (org.). *Direito e discurso: discursos do direito*. Florianópolis: Boiteux, 2006, p. 55.

³²² HABERMAS, J. *Direito e democracia*, vol. 1, p. 162.

³²³ HABERMAS, J. *Direito e democracia*, vol. 1, p. 164.

“direitos fundamentais legítimos à participação” que se orientam ao legislador (mas não o tornam o coletivo mesmo da participação autolegislativa).

O segundo motivo da peculiaridade é a não abordagem mais extensa do último princípio, melhor dizendo, mede-se pelo fato de que *Habermas* não procurou desenvolvê-lo, pois mais que pressuposto é um pressuposto dos pressupostos, impensável para a realidade das “sociedades complexas” às quais se refere o filósofo de Dusseldorfe.

É inclusive nessa esteira que conseguimos avistar um conceito de democracia – ou melhor, se não de democracia, do princípio da democracia – atrelado ao direito. “O princípio do discurso e a forma jurídica de relações interativas não são suficientes, por si mesmos, para a fundamentação de qualquer tipo de direito. O princípio do discurso só pode assumir a figura de um princípio da democracia, se estiver interligado com o *medium* do direito, *formando* um sistema de direitos que coloca a autonomia pública numa relação de pressuposição recíproca”.³²⁴ É, portanto, o *medium* do direito que define tal situação.

Assim, procura-se a resolução da problemática que atinge a tensão entre facticidade e validade, a qual se traduz juridicamente na tensão entre positividade (ou legalidade) e legitimidade: “o surgimento da legitimidade a partir da legalidade não é paradoxal, a não ser para os que partem da premissa de que o sistema do direito tem que ser representado como um processo circular que se fecha recursivamente, legitimando-se *a si mesmo*”.³²⁵

Problema um tanto opaco na obra de *Habermas*, e que *Dussel* já tratou de descobrir, é o da pressuposição da existência de sociedades integrantes do *Spätkapitalismus*,³²⁶ ou seja, o já bastante decantado, ainda que não o bastante, eurocentrismo. Por esse motivo, justifica que sua proposta democrática “não é incompatível com a forma e o modo de organização de sociedades diferenciadas funcionalmente”.³²⁷

³²⁴ HABERMAS, J. *Direito e democracia*, vol. 1, p. 165.

³²⁵ HABERMAS, J. *Direito e democracia*, vol. 1, p. 168.

³²⁶ Muito interessante seria notar que mesmo a verve crítica de *Foucault*, ao destrinçar a economia política do corpo e demonstrar seu disciplinamento, apela para uma panorâmica enviesada, dividindo a história em duas, uma em que reinaria a violência contra o corpo por conta da formação da “força de trabalho” e outra, mais atual, “em que a exploração do trabalho assalariado já não exige as mesmas constrições violentas e físicas do século XIX”. FOUCAULT, M. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 16 ed. Rio de Janeiro: Graal, vol. 1, 2005, p. 107. Com *Dussel*, diríamos que, em face do capitalismo eternamente subdesenvolvido, “essas considerações não têm sentido”.

³²⁷ HABERMAS, J. *Direito e democracia*, vol. 2, p. 25.

Como sua proposta se baseia em discursos, ou seja, no princípio do discurso, o qual “submete a validade de qualquer tipo de norma de ação ao assentimento daqueles que, na qualidade de atingidos, tomam parte em ‘discursos racionais’”,³²⁸ são os discursos pragmáticos, éticos e morais, decorrentes portanto de questões respectivamente pragmáticas, éticas e morais, que conformam o direito. A validade deste depende do “assentimento” dos “atingidos”.

Entretanto, surge o problema, do qual *Habermas* não se esquivava, de se saber como reconduzir conflitos à legitimidade da legalidade. E para isso esclarece: “o direito confere uma forma determinada não somente às normas reguladoras de conflito; ele também impõe certas restrições à realização de fins coletivos”.³²⁹ E para as dificuldades não resolvidas por argumentações morais e éticas, deve-se lançar mão de “negociações que exigem evidentemente a disposição cooperativa de partidos que agem voltados ao sucesso [...] adequados para situações nas quais não é possível neutralizar as relações de poder, como é o pressuposto nos discursos racionais”.³³⁰ Isto mesmo é freqüente, segundo nosso pensador, em sociedades complexas ou até nestas sob condições ideais (se é que estas existem).

É certo que ao se falar em “sociedades complexas” não se está mais que a se referir a sociedades de massa, e não *necessariamente* desenvolvidas, no sentido consagrado pelo desenvolvimento capitalista. No entanto, em *Habermas* podemos perceber uma posição geopolítica, ainda que não necessária sempre, vez que as sociedades subdesenvolvidas são tão ou mais complexas, com o diferencial de o serem em sentido diverso: cultural, antropológico, social...

Contudo, quando *Habermas* se propõe a analisar a “formação democrática da opinião e da vontade”, fá-lo de modo a requerer que as estruturas informais como as da opinião pública (parte da esfera pública geral) se formalizem, passando do nível informal ao formal. Para tanto, “a esfera pública precisa contar com uma base social na qual os direitos iguais dos cidadãos conseguiram eficácia social”.³³¹ Logo, é o direito básico de número cinco que deve se concretizar, algo que passa ao largo dessa fase

³²⁸ HABERMAS, J. *Direito e democracia*, vol. 1, p. 199.

³²⁹ HABERMAS, J. *Direito e democracia*, vol. 1, p. 199.

³³⁰ HABERMAS, J. *Direito e democracia*, vol. 1, p. 207.

³³¹ HABERMAS, J. *Direito e democracia*, vol. 2, p. 33. E acrescenta: “para desenvolver-se plenamente, o potencial de um pluralismo cultural sem fronteiras necessita desta base, que brotou por entre barreiras de classe, lançando fora os grilhões milenares da estratificação social e da exploração, e se configurou como um potencial que, apesar de seus inúmeros conflitos, produz formas de vida capazes de gerar novos significados”.

“argumentativa” de *Habermas*, pois suas idéias ou estão em nidação com as sociedades capitalistas complexas ou as pressupõem.

Para além, ainda, de tal pressuposto (geopolítico), *Habermas* costuma acentuar a questão da racionalidade: “a racionalização do mundo vivido, pelos processos do agir comunicativo, proporciona a possibilidade de emancipação do próprio mundo vivido”.³³² Metodicamente, parte-se de um consenso prévio, no qual devem ser contempladas, ainda que apenas idealmente, pretensões de inteligibilidade, verdade, justiça e sinceridade, dando azo, pois, a atos de fala constatativos, regulativos e expressivos. Destarte, “embora trabalhe na linha da configuração de um novo paradigma, *Habermas* permanece na tradição ocidental, quanto à função da filosofia. [...] O tema central da filosofia é pensar a razão”.³³³

O consenso prévio, geopoliticamente articulado pois, socorre-se do racionalismo. Podemos dizer, então, que é a partir daqui que é plausível identificar uma divergência dentro da teoria deliberativista, da qual tomamos como ícone maior *Jurgen Habermas*. Eis a revisão da democracia deliberativa empreendida por *Iris Marion Young*: a democracia comunicativa.

Como deixamos transparecer em nossa analogia estético-crítica, entre teorias da democracia e estilos literários, os partidários e formuladores da democracia deliberativa se aproximam consideravelmente da estética condoreirista, própria dos poetas brasileiros da segunda geração romântica, com suas hiperbólicas discursividades, feitas para serem declamadas em praça pública, para que todos ouvissem, com extravagante lirismo e engajamento social. Ocorre, porém, que seus discursos não são monólogos, pois recorrem peremptoriamente à intersubjetividade, ao diálogo, à comunicação. Está aí a razão para acrescentarmos a idéia dramatológica, em geral construída a partir de diálogos, falas intercaladas entre várias personagens. Sua limitação permanece, porém, no fato de o teatro como predominantemente entendido estabelecer uma divisão entre palco e platéia, espectadores e espectadores, atores (sujeitos) e público (assistentes). Só o teatro do oprimido seria capaz de modificar tal relação.³³⁴

³³² LUDWIG, C. L. *Para uma filosofia jurídica da libertação*, p. 117.

³³³ LUDWIG, C. L. *Para uma filosofia jurídica da libertação*, p. 105.

³³⁴ O “teatro do oprimido”, na versão de *Augusto Boal*, vem para cena destruindo velhos padrões e opressões ocultas: “a poética do oprimido é essencialmente uma Poética da Libertação: o espectador já não delega poderes aos personagens para que pensem nem para que atuem em seu lugar. O espectador se libera: pensa e age por si mesmo! *Teatro é ação!*” BOAL, Augusto. *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas*. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991, p. 181.

Pois bem, sob a ótica de *Young*, para quem democracia deliberativa significa “a democracia como processo que cria um público, isto é, cidadãos unindo-se para tratar de objetivos, ideais, ações e problemas coletivos”,³³⁵ nesse modelo há predomínio da razão sobre o poder na política. É como se estivéssemos retomando *Weber* em suas conjecturações e afirmando que a concepção hegemônica de democracia, baseada nos interesses, não tivesse chegado ao paroxismo de uma razão necessária, sendo imprescindível orientá-la racionalmente a fins ou a valores.

Na linha do que já expusemos, afirma ela que “o modelo deliberativo da comunicação deriva de contextos institucionais específicos do ocidente moderno”,³³⁶ presumindo uma cultura neutra e universal, isolamento entre poder político e econômico, além de a já desgabada argumentação racional, com participantes livres e iguais, em busca de um consenso.

A primazia ao caráter formal e generalista encontrado entre os deliberativistas em geral, segundo *Young*, afunila-se no fato de que “as normas de deliberação privilegiam o discurso frio e desapaixonado”.³³⁷ A todos esses elementos, a autora contrapõe a diferença como recurso à suposição de unidade. E o faz desde três condições para a democracia deliberativa, quais sejam, interdependência significativa, respeito formalmente igual e procedimentos acordados. Esta, então, seria a unidade necessária para a referida teoria democrática.

Mais do que isso, contudo, é a proposta de *Young*. Para ela são necessários elementos que constituam uma democracia mais ampla. Tais elementos são, notadamente, saudação, retórica e narração. A primeira serve à evocação de um “modo pragmático cotidiano”, em que “as partes no diálogo reconheçam umas às outras em suas particularidades”.³³⁸ Aqui, deve entrar o respeito ao corpo e sua inserção na comunicação. Já a retórica significa uma oposição ao discurso racional, anunciando-se um seu caráter situacional, para que se atraia e mantenha a atenção. Por sua vez, a narração revela experiências particulares, externando-se valores, cultura e significado, bem como “um conhecimento social total do ponto de vista daquela situação social”.³³⁹

³³⁵ YOUNG, Iris Marion. “Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa”. Tradução de Márcia Prates. Em: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB, 2001, p. 367.

³³⁶ YOUNG, I. M. “Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa”, p. 370.

³³⁷ YOUNG, I. M. “Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa”, p. 373.

³³⁸ YOUNG, I. M. “Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa”, p. 380.

³³⁹ YOUNG, I. M. “Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa”, p. 384.

Por conclusão, *Iris Young* estabelece que “uma teoria da discussão democrática que tenha utilidade para o mundo contemporâneo precisa explicar a possibilidade de comunicação por meio de grandes diferenças de cultura e posição social”.³⁴⁰

Outra autora importante para o debate em tela é *Chantal Mouffe* e sua democracia radical. Aqui, todavia, o deliberativismo não é o principal ponto de apoio, ainda que se entenda que “procedimentos sempre envolvem compromissos éticos substantivos”.³⁴¹ Dizemos ainda pelo fato de que a procedimentalização não é rejeitada, mas deve ser submetida ao crivo da “diversidade de formas nas quais o ‘jogo democrático’ pode ser experimentado, ao invés de tentar reduzir esta multiplicidade de formas a um único modelo de cidadania”.³⁴²

A democracia, nessa abordagem, ganha um viés eminentemente liberal, em maior ou menor grau presente em todos os autores considerados até então. Sequer a crítica ao deliberativismo consegue superá-lo, ainda que aponte como limites o extremo apego à reciprocidade, à publicidade e à responsabilidade.

A caracterização sumária da teoria deliberativa da democracia, assim, é de mais fácil compreensão: “a) a democracia é entendida como um modo de organização do poder político; b) as pessoas que vão ser submetidas às decisões devem participar do processo deliberativo de tomada de decisão; c) o processo deliberativo é livre e se dá entre indivíduos considerados política e moralmente como iguais”.³⁴³ Restam igualmente mais evidentes algumas limitações. Destacamos aquela que parte “do *a priori* de que a participação de todos é a melhor possível”.³⁴⁴ Esta apriorística se mostra controversa na medida em que se supõe a racionalidade e a abstração do homem, causando-se a complicação de se compreender “como seria possível ao mesmo tempo respeitar o fato do pluralismo e compatibilizá-lo com esta necessidade da obtenção de um acordo moral quanto a princípios, que sejam mais do que acordo quanto a procedimentos”.³⁴⁵

³⁴⁰ YOUNG, I. M. “Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa”, p. 386.

³⁴¹ MOUFFE, Chantal. “Teoria política, direitos e democracia”. Tradução de Katya Kozicki. Em: FONSECA, R. M. (org.). *Repensando a teoria do estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2004, p. 386.

³⁴² MOUFFE, C. “Teoria política, direitos e democracia”, p. 389.

³⁴³ KOZICKI, Katya. “Democracia deliberativa: a recuperação do componente moral na esfera pública”. Em: *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*. Curitiba: SER/UFPR, n. 41, 2004, p. 48. A autora se refere a dois marcos teóricos principais da democracia deliberativa, quais sejam, *Jurgen Habermas* e *John Rawls*.

³⁴⁴ KOZICKI, K. “Democracia deliberativa: a recuperação do componente moral na esfera pública”, p. 54.

³⁴⁵ KOZICKI, K. “Democracia deliberativa: a recuperação do componente moral na esfera pública”, p. 55.

De nossa parte, é problemático almejar não só a participação de todos, apesar de ser esta uma meta ideal, mas aceitar tais acordos morais e procedimentais. Neste particular, acorremos a *Paulo Freire*. Segundo nosso educador popular, “diálogo só se dá, na verdade, entre iguais ou diferentes, não entre antagônicos”.³⁴⁶

Voltando-nos a uma questão central da teoria do agir comunicativo habermasiana, frente à qual já nos deparamos anteriormente, podemos problematizar a centralidade que ali se dá ao consenso. Por seu contexto filosófico, conseguimos compreender seu porquê. Todavia, se pensarmos em termos transmodernos, tendo-se pontos de partidas diferentes – o outro – e sendo que “a *pragmática transcendental* é subsumida pela *econômica*”,³⁴⁷ veremos a imposição do consenso como opressão.

Imperioso é, portanto, articular contra-discursos que promovam o *dissenso* quanto ao consenso dominante e instaurem o *novo consenso*, nas palavras de *Dussel*, ou conforme a formulação de *Paulo Freire*, para quem a conscientização é um *continuum* a partir do qual se deve assumir uma posição utópica, entendida como o processo dialético de *denúncia* (dissenso) e *anúncio* (novo consenso) do novo.

“Para mim o utópico não é o irrealizável; a utopia não é o idealismo, é a dialetização dos atos de denunciar e anunciar, o ato de denunciar a estrutura desumanizante e de anunciar a estrutura humanizante. Por esta razão a utopia é também um compromisso histórico.

A utopia exige o conhecimento crítico. É um ato de conhecimento. Eu não posso denunciar a estrutura desumanizante se não a penetro para conhecê-la. Não posso anunciar se não conheço, mas entre o momento do anúncio e a realização do mesmo existe algo que deve ser destacado: é que o anúncio não é anúncio de um anteprojetado, porque é na práxis histórica que o anteprojetado se torna projeto”.³⁴⁸

Dessa maneira, casam-se utopia e conscientização, exprimindo-se uma precisão, “a necessidade de constituir uma comunidade de comunicação das vítimas é o resultado da tomada de consciência da ‘exclusão’”,³⁴⁹ conforme o momento formal crítico de *Dussel* nos enuncia. Enfim, o momento formal democrático precisa se criticizar, assumir uma posição, não ser uma solução de compromisso, sem, contudo, perder seu viés intersubjetivo no qual a coletividade fixa-se com primazia. É maior participação possível, mas não como fórmula ideal, e sim como resultado das formações de

³⁴⁶ FREIRE, P. *Educação popular*. 2 ed. Lins-SP: Equipe Todos Irmãos, 1985, p. 16.

³⁴⁷ LUDWIG, C. L. “Discurso e direito: o consenso e o dissenso”, p. 59.

³⁴⁸ FREIRE, P. *Conscientização: teoria e prática da libertação*, p. 27-28.

³⁴⁹ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 468.

movimentos que denunciem sua opressão e anunciem um novo tempo, concretizando-se factivelmente pela práxis.

3.3. A legitimação parnasiana: ou todos são iguais perante o procedimento

“E horas sem conto passo, mudo,
O olhar atento,
A trabalhar, longe de tudo
O pensamento.
Porque o escrever - tanta perícia,
Tanta requer,
Que ofício tal... nem há notícia
De outro qualquer.
Assim procedo. Minha pena
Segue esta norma,
Por te servir, Deusa serena,
Serena Forma!”

(“Profissão de Fé”, de *Olavo Bilac*)

Ficou famosa a construção poética dos parnasianos que condiz com o lema “a arte pela arte”. Não menos famosa ficaria também a peralta resposta de um prodigioso modernista, na qual se entoa contra os sapos-tanoeiros parnasianos, contra a prisão dos versos – que reduz “a fôrmas a forma” – e contra a retaguarda poética. Agora, Parnaso começaria a ser trocada por Pasárgada.

Famosa também ficaria, para a teoria sociológica, a construção sistêmica, pautada por códigos binários e auto-organizações. Talvez seja esta uma seara em que se pode perceber o mais nitidamente o “pressuposto de que as ciências naturais são uma ampliação ou concretização de um modelo de conhecimento universalmente válido e, de resto, o único válido”.³⁵⁰ Aqui, sim, opções circunstanciais se tornam raízes temporais e se pode, tranqüilamente, esquecer que “todas as ciências são ciências sociais”.³⁵¹

E é justamente por esse relevo dentro da comunidade científica que optamos por abordar uma pouco usual “teoria da democracia”. Estamos a nos referir ao instrumental *luhmanniano*. Parece evidente que não podemos advogar pela existência explícita e incontestada de uma tal teoria na obra de *Luhmann*. Ocorre, porém, que tão incontestada quanto é o fato de enxergarmos uma teoria da democracia subentendida em alguns

³⁵⁰ SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*, p. 65-66.

³⁵¹ SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*, p. 89. Ainda assim, deve-se estar atento, pois “o facto de a superação da dicotomia ciências naturais/ciências sociais ocorrer sob a égide das ciências sociais não é, contudo, suficiente para caracterizar o modelo de conhecimento no paradigma emergente, ou seja, o modelo de um conhecimento emancipatório pós-moderno. É que, como disse atrás, as próprias ciências sociais constituíram-se no século XIX segundo os modelos de racionalidade das ciências naturais clássicas e, assim, a égide das ciências sociais, afirmada sem mais, pode revelar-se ilusória”. SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente*, p. 92.

momentos de sua produção científica. E já adiantemos que este momento é por nós melhor captado em “Legitimação pelo procedimento”, livro ainda não construído sob os influxos mais pungentes da teoria autopoietica de inspiração biológica.³⁵²

Cabe, antes de mais, retomar a ressalva terminológica anteriormente feita de que é comum considerar a construção *luhmanniana* como formalista. No entanto, o rótulo aqui não nos é o mais importante e assim como o procedimentalismo habermasiano se nos apresenta como formal, o formalismo *luhmanniano* nos é percebido como procedimental. Isto, é claro, para que nos imiscuamos e apropriemo-nos dos passos de *Dussel* em sua arquitetura.

Seguindo essa vereda, é possível relembrar, desde logo, a advertência de *Dussel* acerca do “sistema social” de *Luhmann*, vez que “assim teremos claramente definido o conceito de ‘totalidade’ como ‘sistema’”.³⁵³ O mesmo *Dussel* reanima a crítica que o já abordado *Habermas* fizera a *Luhmann*, indicando que é impossível auto-referencialidade sistêmica sem a intervenção subjetiva. No entanto, aponta para os limites desta crítica mesma:

“Habermas tenta a crítica a partir da validade lingüístico-discursiva intersubjetiva (que achamos de muito interesse no sentido de que é impossível que o sistema, sem sujeitos, chegue a auto-regular-se sem nenhuma intervenção da razão discursiva). Mas, e é isso que nos interessa, Habermas não pode criticar radicalmente Luhmann, porque não conta com o nível material ou de conteúdo, em função de uma pretensão de ‘verdade prática’ não consensualista, porque *Habermas é também formalista à sua maneira*”.³⁵⁴

Eis que já nos vamos adiantando em nossas conclusões, mesmo que não nos penalizemos por isso, pois a pretensão de neutralidade não acompanha nosso discurso. A radicalidade, portanto, da crítica à totalidade sistêmica passa pela compreensão do nível material, parcialmente visto no que entendemos pela componente democrática do pensamento marxiano. No entanto, não se reduz a isso, pois é preciso aclarar o que do criticável será subsumido, já que o método analético subsume da totalidade a dialética e o quê libertador da emancipação. Ainda assim, é impossível deixar de notar que a

³⁵² “Num trabalho muito anterior à fase autopoietica, Luhmann já delineava alguns pressupostos de sua teoria política. Trata-se do famoso livro ‘Legitimação pelo Procedimento’. Naquele texto – aliás pouco idealista e fundado em bibliografia largamente empírica – são reelaboradas, sempre de maneira sofisticada, algumas teses das chamadas teorias elitistas da democracia”. CAMPILONGO, Celso Fernandes. *Direito e democracia*. São Paulo: Max Limonad, 1997, p. 81.

³⁵³ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 254.

³⁵⁴ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 255. O destaque é para chamar a atenção para o que dissemos no parágrafo anterior.

confusão entre sistema e realidade e a separação entre sistema e ética não se prestam à assimilação por nós pressuposta.

O que extraímos de importante que decorre da teorização sistêmica de *Luhmann* é o apelo ao âmbito instrumental de qualquer perspectiva, seja prática ou seja mental. Atentamente, estamos a buscar um objetivo palpável, factível e que os conceitos procedimentais do pensador alemão nos permitem entrever. É claro que se mostram desvirtuadamente, da mesma maneira como a dialética hegeliana ou como o anti-imperialismo de *Augusto Salazar Bondy*.

Como nos diria *Celso Campilongo*, ao estudar a regra da maioria e sua relação com a teoria democrática, “o campo privilegiado para o exame da validade, eficácia e legitimidade do princípio da maioria percorre o círculo que vai do sistema jurídico ao sistema político”.³⁵⁵ Isto ficou patente quando da análise de *Habermas* e sua tensão entre validade e faticidade, ou seja, entre positividade e legitimação. Mas agora se acentua tal caminho, ao menos no que tange à inexistência democrática desta.

Cumprе esclarecer: por que escolher *Luhmann* para a ribalta da discussão democrática? A resposta é objetiva. Porque dele emana das mais difundidas concepções de democracia, ainda que veladamente e nas retóricas mais supostamente críticas. Para ele, “todos são iguais perante o processo”³⁵⁶ e é o que basta.

Ao tomar como objeto de sua reflexão o direito, enxerga nas normas a garantia de expectativas jurídicas e, dessa forma, “concebe a legitimidade como uma *ilusão* funcionalmente necessária”.³⁵⁷ É uma verdadeira gestão das decepções o que tempera sua teoria. E ela tem por base não uma decisão última, à *Kelsen*, mas sim o próprio procedimento. Todos são iguais perante o procedimento (ou processo) porque o procedimento mesmo é a fonte de legitimidade, que neutraliza as decepções, apesar de não as extinguir.

E os procedimentos que se nos apresentam passam a extrapolar a usual matriz jurídica, tendo base em regras jurídicas e não jurídicas. São eles o judiciário, o legislativo e o administrativo, como que uma pedra angular diacronicamente sentida dos

³⁵⁵ CAMPILONGO, C. F. *Direito e democracia*, p. 20.

³⁵⁶ LUHMANN, Niklas. *Legitimação pelo procedimento*. Tradução de Maria da Conceição Côrte-Real. Brasília: UnB, 1980, p. 160.

³⁵⁷ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. “Apresentação”. Em: LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*. Tradução de Maria da Conceição Côrte-Real. Brasília: UnB, 1980, p. 5.

três poderes da teoria liberal clássica.³⁵⁸ Daremos mais ênfase ao segundo deles, haja vista a forma explícita com que *Luhmann* trabalha com a questão democrática.

Luhmann objetivamente aponta, logo no prefácio do livro sob especulação, para o conceito de procedimento como sistema: “procedimento deve ser aqui entendido como um sistema social de forma específica, portanto como uma solidariedade de sentido da ação fática”. Ao seu lado, não lhe escapa a conceituação do que seja a legitimação: “legitimação deve ser entendida como a tomada de decisões obrigatórias dentro da própria estrutura de decisões”.³⁵⁹ Trata-se, portanto, de decisões sobre decisões num sistema-procedimento fundamental para todos os demais sistemas, procedimentais ou não.

Como dissemos, está assente em sua construção analítica a “deontologia” da neutralização das rebeldias, vez que se parte do pressuposto de que “não se pode estabelecer empiricamente um consenso efetivo e realmente consciente sobre teores relevantes de decisão”.³⁶⁰ É uma afirmação ao mesmo tempo correta e ideológica. Sim, não se pode estabelecer o consenso perfeito, nossa incompletude humana não nos permite. Mas será isto o ponto central de uma teoria da democracia? Não queremos imputar essa objeção secamente à proposta de *Luhmann* – mesmo porque seria mais uma em meio a tantas outras talvez mais pertinentes. O que pretendemos, entretanto, é demonstrar que, se o consenso não é logicamente possível, o dissenso é provável, como ficou patente acima, e a questão é saber como, a partir daí, se construir o novo consenso, que é o inédito viável.

É ideológica na medida em que perde de vista esta constatação dissensual. Porém, o autor põe-nos sob o crivo daquilo que tem de ser “efetivado”. Eis o âmbito da factibilidade frente ao qual nos aventuramos chegar. Por isso a proposta de *Luhmann* de “temporalizar o conceito de legitimidade”. Nesse sentido, sua recomendação é substancial, pois se idealizássemos a legitimidade nunca a ela chegaríamos, afinal seria ideal. Ocorre que sua lógica assim se constrói para dealbar a “força política da revolução burguesa”, contemporizadora da “diferenciação e reassociação duma pluralidade de processos”.³⁶¹

³⁵⁸ *Luhmann* se refere a tais procedimentos como sendo os “estruturalmente decisivos nos sistemas políticos atuais: o procedimento da eleição política, o procedimento parlamentar da legislação e o processo judicial”. LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*, p. 18.

³⁵⁹ LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*, p. 7.

³⁶⁰ LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*, p. 10.

³⁶¹ LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*, p. 10.

Com esse passo, fica razoável o paralelismo e certo continuísmo entre *Weber* e *Luhmann*, levantado pelo próprio *Luhmann*. Di-lo como consequência de seu conceito mais preciso de legitimidade, entendido como “uma disposição generalizada para aceitar decisões de conteúdo ainda não definido, dentro de certos limites de tolerância”. Para o último, “Weber não apontou suficientemente o seu conceito de legitimidade em relação aos processos sociais que levam a cabo a legitimidade”,³⁶² ainda que seja quem mais tenha se aproximado de seu questionamento acerca das motivações da legitimidade, via conceito de legitimidade racional (para sua visualização reportamos ao capítulo anterior). Desse modo, não há verdade absoluta nas decisões que se legitimam, pois sua verdade se alicerça no processo. O clima social que institucionaliza a decisão oficial e a transformação estrutural das expectativas complementam essa veridicidade.

Ainda na propedêutica *luhmanniana*, é preciso esclarecer que a idéia de sistema se espria pelo conhecimento que se deve reduzir ante a complexidade dos conhecimentos. E o sistema do procedimento não foge a essa regra, pois “são, de fato, sistemas sociais que desempenham uma função específica, designadamente a de aprofundar uma única decisão obrigatória e que, por esse motivo, são de antemão limitados na sua duração”.³⁶³

Essenciais, assim, para o sistema procedimental são: “um interesse próprio pelo assunto; a certeza *de que* será tomada uma decisão; e a incerteza *quanto à natureza* desta. É sobretudo a incerteza quanto ao resultado que é essencial ao procedimento”.³⁶⁴

Em certa medida, referidos componentes sincronizam-se com os três momentos de autopoiese que *Luhmann* viria a perfilhar: auto-referência, reflexividade e reflexão. A auto-referência, criticada por *Habermas*, é o “durante” do sistema, a sua própria operacionalidade. Já reflexividade é a “referência de um processo a si mesmo, ou melhor, a processos sistêmicos da mesma espécie”. E *Marcelo Neves* acentua: “assim se apresentam a decisão sobre tomada de decisão, a normatização da normatização, o ensino do ensino”.³⁶⁵ Por fim, há a reflexão, nível geralmente esquecido, mas que possibilita ao sistema total (ou diria *Dussel*, como totalidade) se fazer valer auto-referencialmente, em comparação ao complexo ambiente circundante.

³⁶² LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*, p. 30, nota 5.

³⁶³ LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*, p. 39.

³⁶⁴ LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*, p. 45-46.

³⁶⁵ NEVES, Marcelo. “Da autopoiese à alopoiese do direito”. Em: *Anuário do mestrado em direito*. Recife: UFPB, n. 5, 1992, p. 277.

Todo esse refinamento conceitual pressupõe algo bastante difundido no pensamento *luhmanniano*, vale dizer, a clausura sistêmica e sua abertura comunicacional. “Embora a reprodução de comunicações só se realize dentro da sociedade (fechamento auto-referencial), existem imprescindivelmente comunicações sobre o seu meio ambiente psíquico, orgânico e químico-físico”.³⁶⁶ Esta rememoração do princípio vida às avessas não nos deve enganar. Aqui, encontra-se a fórmula para não se precisar fechar o sistema (ou a totalidade), mas às expensas de um filtro deveras seletivo, uma membrana flexível o suficiente para não se tornar vulnerável às bombas de sódio e potássio que a “verdadeira” complexidade exige.

Tem vez, portanto, no bojo da membranosidade seletiva dos subsistemas, o código-diferença que, como um sistema binário eletrônico, funda toda a realidade (obviamente, virtual) a partir de uma opção que, conforme um critério enraizado,³⁶⁷ acaba por servir de fundamento do sistema próprio. É, inclusive, o que podemos verificar quando *Luhmann* discorre sobre o “código do sistema político”:

“el hecho que el sistema se orienta a partir de una diferencia entre valor positivo y negativo: la diferencia entre verdadero/falso en el caso de la ciencia, la diferencia entre legal/ilegal en caso del sistema jurídico, la diferencia entre imanencia/transcendencia en el caso del sistema de la religión y, en el sistema político, precisamente *la diferencia entre gobierno/oposición*”.³⁶⁸

Axialmente, o código atua como critério diferenciador para os sistemas em relação ao entorno. E no âmbito do sistema político há preocupação com a democracia, em uma proposta que concebe uma cisão do topo (“*escisión de la cima*”), ou seja, democracia é um jogo de cúpula, dividido em governo e oposição. *Luhmann* afasta explicitamente as mais costumeiras formulações acerca do fundamento democrático: “democracia no es el dominio del pueblo sobre el pueblo. [...] Democracia no es

³⁶⁶ NEVES, M. “Da autopoiese à alopoiese do direito”, p. 279.

³⁶⁷ Fazemos uso, aqui, da metáfora de *Boaventura de Sousa Santos* a respeito da equação entre raízes e opções que baseia a “construção social da identidade e da transformação na modernidade ocidental”. O pensamento sistêmico não escapa a esta visualização que estipula que “o pensamento das raízes é o pensamento de tudo aquilo que é profundo, permanente, único e singular, tudo aquilo que dá segurança e consistência; o pensamento das opções é o pensamento de tudo aquilo que é variável, efêmero, substituível, possível e indeterminado a partir das raízes”. SANTOS, B. de S. *A gramática do tempo*: para uma nova cultura política, p. 54.

³⁶⁸ LUHMANN, N. “El futuro de la democracia”. Em: _____. *Teoría política en el estado de bienestar*. Tradução de Fernando Vallespin. Madrid: Alianza, 1997, p. 163.

tampoco un principio según el cual todas las decisiones deben tomarse de modo participativo”.³⁶⁹

Logo, a política não representa o todo no todo, tão somente representa o governo, inaugurando seu código binário. “La política pierde la posibilidad de la representación. No puede pretender ser o quisiera representar el todo en el todo”.³⁷⁰ Nega-se a representação da sociedade para afirmá-la apenas na esfera do binômio governo-oposição e, dessa maneira, afirma-se e justifica-se o sistema democrático representativo liberal.

Estamos, pois, nos arredores de um procedimento como sistema, mas ainda não diferenciado. É o sistema político que tem vez com sua amoralidade: “la democracia precisa de un estilo distinto de amoralidad – a saber, la renuncia a la moralización del oponente político”, uma vez que “en una democracia no se puede tratar al oponente político como inelegible”.³⁷¹ Mais uma vez, como contraponto, a lição de *Paulo Freire* nos parece a melhor, pois não há diálogo entre antagônicos.

No jogo político, faz-se mister a ruptura da cúpula política para que se abra espaço para a incerteza de quem ocupará o poder, quer dizer, se continua a situação ou se a oposição transforma-se em governo. Garante-se, assim, a tomada de uma decisão que não se sabe qual é. E mais, o eleitor tem possibilidade de manifestar sua insatisfação, mas esta não abalará em nada o sistema como um todo (como exemplo, o voto nulo ou em branco ou mesmo a ignorância e apatia).³⁷²

Ao conseguir denotar as implicações existentes entre direito e política, *Luhmann* aproxima-se virilmente à discussão democrática. Tem vez uma coordenação de subsistemas que dá azo a procedimentos específicos: a eleição política e a legislação (como dissemos acima, não abordaremos os procedimentos judicial e administrativo, apesar de serem também elucidativos para a questão aqui vistoriada).

Quanto ao recrutamento para cargos políticos - a eleição política -, enfrenta nosso autor a questão de sua legitimação. E esta se passa quando ocorre a incidência das teses democráticas. São três os seus requisitos funcionais.

O primeiro deles respeita à distribuição de papéis e à diferenciação do papel legal do processo eleitoral. Informam-no três princípios, de base abstrata e individualista: universalidade ao papel de eleitor; igualdade de peso dos votos; e

³⁶⁹ LUHMANN, N. “El futuro de la democracia”, p. 162.

³⁷⁰ LUHMANN, N. “El futuro de la democracia”, p. 163.

³⁷¹ LUHMANN, N. “El futuro de la democracia”, p. 168.

³⁷² Vide LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*, p. 115 e seguintes.

segredo de votação. “O pensamento de igualdade que ela [essa base] comporta não é uma expressão dum estado real das coisas da ‘natureza’ (todas as pessoas *são* iguais), nem uma expressão dum valor dado e a realizar (todas as pessoas *devem* ser tratadas com igualdade), mas sim dum princípio de indiferença e de especificação de motivos”.³⁷³

O segundo requisito funcional é a produção de alternativas, a abertura e incerteza do sistema. Nesse contexto a vitória eleitoral tem importância provisória, “pois onde apenas o fato de ganhar as eleições leva ao poder legítimo³⁷⁴ e perdê-las significa perder o poder, os partidos têm de se colocar perante os conflitos sociais em aberto e que carecem urgentemente de decisão”.³⁷⁵ Não se diferenciam os partidos pelos seus programas ideológicos, mas pela qualificação de sua alternção no poder.

Por fim, o terceiro dos requisitos consistindo na existência de norma reguladora específica, já que “na eleição são distribuídos apenas lugares e competências e não, simultaneamente, a satisfação das necessidades”.³⁷⁶

Desse modo, a legitimidade da eleição não reside no eleitor, mas sim na contínua reestruturação de expectativas.

Por seu lado, a formação legislativa arregimenta-se conforme o decantado princípio da maioria,³⁷⁷ o contrário do nível procedimental anterior que se amolda de acordo com o alistamento eleitoral.

Os problemas que a complexidade de legislar gera, uma vez impossível programar os processos legislativos, devem ser considerados sob três perspectivas.

A primeira, a diferenciação de papéis, tem relevo na medida em que a decisão é autônoma conforme limiares eficazes, pautados pela pluralidade de partidos e pela aceitação implícita da “condição de crise”. A segunda se refere às premissas das decisões, sendo que os políticos têm de considerar sua “imagem pessoal”. E, finalmente, a que diz respeito “à criação de sistemas parciais específicos de funcionamento”,³⁷⁸ algo que potencializa a complexidade do sistema político.

³⁷³ LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*, p. 134.

³⁷⁴ Em um sentido, nitidamente, *weberiano*.

³⁷⁵ LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*, p. 136.

³⁷⁶ LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*, p. 137.

³⁷⁷ “A regra da maioria é, portanto, para Luhmann, elemento imprescindível para a redução da complexidade do ambiente sistêmico. Uma das técnicas decisórias da legitimação pelo procedimento, não a única. Nos escritos da fase autopoietica, Luhmann não retoma diretamente a temática da legitimação pelo procedimento. Aponta o crescimento da complexidade do sistema jurídico como fator que multiplica o número de regras pouco claras, indeterminadas e ineficientes”. CAMPILONGO, C. F. *Direito e democracia*, p. 83.

³⁷⁸ LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*, p. 151.

Eis que dessa forma se pode aumentar a confiança no sistema, a tal ponto que os processos legislativos são o lugar “onde a decisão é simultaneamente atribuída àqueles que estão de acordo com ela”.³⁷⁹

Toda esta estrutura lógica, sistêmica, padece, contudo, de uma moléstia grave. É inapelavelmente eurocêntrica. É-o não só por ser assim distinguível por um seu intérprete (nós), mas porque assim mesmo se qualifica ao longo de sua exposição. Assim como a construção habermasiana, o aporte teórico de *Luhmann* tem uma clara premissa: as sociedades complexas. E tal pressuposição é explícita: “a separação entre o estabelecimento de normas jurídicas e a sua aplicação, a sua diferenciação através de diferentes normas, diferentes papéis, diversos procedimentos jurídicos, *pressupõe uma cultura jurídica altamente desenvolvida e, a partir daí, uma sociedade já muito complexa e diferenciada*”.³⁸⁰

No longínquo ano de 1969, ano da publicação do livro “Legitimação pelo procedimento”, talvez não fosse sequer pensado que a diferenciação social já atingia o terceiro mundo. Mas mesmo que imaginemos que sim, parece-nos que o parâmetro inabalável é o das “civilizações” de capitalismo desenvolvido e sua pretensa superação dos problemas mais graves quanto à exclusão e à desigualdade.

A ressalva se escancara quando *Luhmann* analisa os princípios do primeiro requisito funcional do procedimento da eleição política (distribuição de papéis e diferenciação do papel legal do processo eleitoral). Em menção ao princípio do segredo do voto, pronuncia-se:

“que a garantia do segredo eleitoral, primeiramente, e também hoje, não funcione neste sentido em alguns países em desenvolvimento, ensina que também esta instituição pressupõe um ponto especial de desenvolvimento da sociedade e a capacidade de o utilizar. Onde ele não exista, por exemplo na Prússia agrária do século XIX (aí as eleições para a dieta foram publicadas até 1919) ou na América do Sul do século XX, o latifundiário pode contar com tanta certeza com os votos dos seus trabalhadores que pode recomendar uma ampliação do direito de sufrágio. Este exemplo ensina ainda que os três princípios só podem funcionar em conjunção uns com os outros; a perda dum corromperia os outros”.³⁸¹

Para além de conseguir, como de fato consegue, comprovar a necessidade dos três princípios serem aplicados juntos (universalidade de acesso à eleição, igualdade de voto e voto secreto), na esfera de uma democracia guiada procedimentalmente,

³⁷⁹ LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*, p. 158.

³⁸⁰ LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*, p. 117 (grifamos).

³⁸¹ LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*, p. 134, nota 11.

comprova-o igualmente a limitação de sua teoria para o centro, hegemônico, do sistema-mundo. Decerto, não está querendo criticar a má distribuição de terras ou os regimes militares impostos pelas potências centrais na América Latina, por exemplo. O que faz é, no máximo, se compadecer com a puerilidade histórica de povos do presente (a “América do Sul do século XX”) com a maturidade atingida por outrora, e já não mais, pueris povos (a “Prússia agrária do século XIX”).

Faz-se interessante notar, ainda, que de fato existe uma “sincera crença” no desenvolvimento dos países que se encontram em processo “de desenvolvimento”.

“Quando os processos não podem realizar essa integração [dos indivíduos que participam] – há exemplos disso em alguns países em vias de desenvolvimento – o indivíduo já não pode apresentar uma relação *no* sistema, mas sim uma relação *para com* o sistema, seja ela apatia ou rebelião. O sistema político corre então o perigo de converter-se em assunto duma decisão, em vez de permanecer no horizonte da mesma”.³⁸²

Perceba-se, pois, que, ao mesmo tempo em que o sistema “democrático”, na pressuposição da sociedade complexa, é inócuo nas sociedades subdesenvolvidas capitalistamente falando, trata-se de um dos momentos privilegiados para a rebelião, ainda que matizada pela apatia.

Dos dois excertos de *Luhmann* intuímos o déficit democrático latino-americano. Mas, ainda assim, a sua proposta não se apresenta como o nosso devir possível, nem natural nem transplantadamente.

Paulo Freire mesmo nos remete à “inexperiência democrática”. Sua saída, contudo, não está consignada a um sistema acrítico de factibilidade. Pelo contrário, pois no caso da alfabetização e democratização cultural argutamente proclama:

“experimentamos métodos, técnicas, processos de comunicação. Superamos procedimentos.³⁸³ Nunca, porém, abandonamos a convicção que sempre tivemos, de que só nas bases populares e com elas, poderíamos realizar algo de sério e autêntico para elas. Daí, jamais admitirmos que a democratização da cultura fosse a sua vulgarização, ou por outro lado, a doação ao povo, do que formulássemos nós mesmos, em nossa biblioteca e que a ele entregássemos como prescrições a serem seguidas”.³⁸⁴

O apelo à intersubjetividade é evidente. A democracia, aqui, é mais que procedimento, é um estar sendo em busca do ser-mais.

³⁸² LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*, p. 159.

³⁸³ Aqui a expressão ganha um tom profético se tomarmos a analogia crítica quanto à teoria sistêmica.

³⁸⁴ FREIRE, P. *Educação como prática da liberdade*, p. 110.

Por fim, há-de se concluir que se, “analisando Aristóteles e Hegel, E. Dussel descortina o fato que estes dialéticos não deixaram possibilidades de abertura para aquilo que poderia estar do lado de fora dos seus sistemas”,³⁸⁵ não é a abertura cognitiva do sistema *luhmanniano* que supera esse fechamento. Como expusemos, trata-se de uma falsa abertura, seletiva em sua autopoiese.

Tanto não é que um intérprete *luhmanniano* teve de recorrer, ao analisar os “estados periféricos”, a uma construção alopoiética do direito, por afetar a auto-referência deste sistema.

“A determinação predominantemente alopoiética das estruturas (normas), elementos (ações), processos (conflitos) e identidade (imagem do mundo) do Direito implica, na sociedade super-complexa de hoje, a insegurança destrutiva com relação à prática de solução de conflitos e à orientação das expectativas normativas. Impossibilita-se, assim, como no caso brasileiro, a generalização includente do código ‘lícito/ilícito’ e promove-se a interferência direta (não decodificada), particularista e bloqueante de fatores sociais os mais diversos na reprodução do Direito, sobretudo a injunção heteronomizante dos interesses econômicos”.³⁸⁶

Pois bem, o “caso brasileiro”, pinçado em um contexto maior, pois que um caso da periferia do mundo, parece querer dizer que as soluções sistêmicas – e com elas todas as demais igualmente impostas e de centro – não nos servem, uma vez que se radica em uma “concepção restritiva da política [e, diríamos, do direito também], que vê a democracia participativa como um instrumento de indesejável aumento da complexidade e das desilusões do cidadão”.³⁸⁷ Não quer compartilhar *Luhmann* da prédica roseana de que “viver é muito, muito perigoso”, preferindo rejeitar o pluralismo, por exemplo, dos novos movimentos sociais.

Desse modo, a escola parnasiana se perde no seu apego à forma, à ourivesaria do quefazer sistêmico e procedimentalista, e transforma a arte da arte-pela-arte em não-arte, em artefato que exclui artes outras, com o acréscimo de sua não-arte ser a Arte. É por isso que a epígrafe mais contundente e estética para nossa argumentação ensaística fica por conta do *João Batista* do modernismo poético brasileiro, *Manuel Bandeira*: “não quero mais saber do lirismo que não é libertação”, nesse caso, a libertação poético-democrática.

³⁸⁵ COSTA, Márcio Luis. *Educação e libertação na América Latina*: ensaio introdutório à aproximação entre a Pedagogia de Paulo Freire e a Pedagógica de Enrique D. Dussel. Campo Grande: CEFIL, 1992, p. 22-23.

³⁸⁶ NEVES, M. “Da autopoiese à alopoiese do direito”, p. 292.

³⁸⁷ CAMPILONGO, C. F. *Direito e democracia*, p. 86.

4. Exterioridade democrática: a libertação dos transmodernos

A velha lição de *Pachukanis* nos remete à idéia de que nem tudo o que é velho deve ser posto na prateleira da história. O cerne trúbio que se radiografa de algumas chapas nos faz mais e mais concluir que nem tão velha, por já ter ficado para a retaguarda dos ponteiros, nem por isso nova, mesmo que ainda não usada, é sua recomendação de que “a interpretação jurídica, isto é, racional do fenômeno do poder não se torna possível a não ser com o desenvolvimento da economia monetária e do comércio”. E lembrando a respeitável opinião de *Caio Prado Júnior*, cuja visualização já proporcionamos no início de nosso trabalho, de que a conquista do continente americano significou tão somente um capítulo da história comercial européia, fica mais fácil entender a explicação do autor de “Teoria geral do direito e marxismo” pois para ele “apenas tais formas econômicas [moeda e comércio] criam a oposição entre a vida pública e a vida privada que, com o tempo, reveste um caráter ‘eterno’ e ‘natural’ e que constitui o fundamento de toda a teoria jurídica do poder.”³⁸⁸

Em nossa digressão sobre a problemática da democracia, nos passos ousados da factibilidade ético-crítica proposta por *Dussel*, demos vazão a um não incomum tema nos autores que com ele trabalham, vale dizer, a burocracia. Infelizmente, nossa empreita é muito mais negativa que positiva, tendo e tendendo muito mais a apontar as vicissitudes que arruinam nossa “formação” democrática do que as necessárias novas calcificações deste osso esfacelado que é a democracia atual. São três os necessários estágios, segundo o autor da “Ética da libertação”, para uma factibilidade crítica, a saber, a avaliação do sistema de dominação; auto-avaliação da comunidade de vítimas quanto a suas capacidades; e sua conjuntura objetiva para levar a cabo suas transformações.

E nosso diagnóstico, que não é prescrição, foi que, para concretizar a factibilidade como princípio-libertação, o primeiro passo se enquadrava com a denúncia das estruturas burocráticas que se disseminam por nosso paradigma societal. Não poderíamos, como é óbvio já pelo excessivo alongamento desta monografia, ter êxito em farejar todas as micro-realidades que se apresentam e sua imanência burocrática, desde a escola, fábrica, exército, hospital e presídios, pesquisa necessária mas não “factível” para nós, no melhor legado foucaultiano. Optamos, por conseguinte, por

³⁸⁸ PACHUKANIS, Evgeny Bronislavovich. *Teoria geral do direito e marxismo*. Tradução de Sílvio Donizete Chagas. São Paulo: Acadêmica, 1988, p. 92.

fotografar uma realidade macroscópica, sintonizada com as ondas eletromagnéticas do estado e suas asas imensas que por vezes, e não poucas, fazem aconchegar em sua institucionalidade as micro-esferas de poder citadas.

Não só pelo uso de sua terminologia, como também pela centralidade de sua produção teórica, foi com *Weber* que procuramos encontrar as linhas mais fecundas para a caracterização da burocracia. Seus limites, enfaticamente evidenciados, tiveram como contrapeso a produção crítica da teoria da administração e isto nos levou a questionarmo-nos acerca da legitimidade da dominação. O estado moderno, sua intrínseca índole burocrática e o fenômeno de sua super-realização, porém, contrastam com a não realização das grandes utopias modernas, idealizadas e entoadas braviamente pelo norte do mundo.

E assim como partimos de *Benjamin Constant*, o pai da liberdade dos modernos, para iniciarmos nossa sinuosa incursão pelo pensamento *weberiano*, é com ele que fechamos a mesma discussão, demonstrando que o que preconizava, de fato, é insustentável para a transmodernidade terceiromundista, assumida, portanto, sem tons pejorativos e com a responsabilidade que acompanha aqueles que pretendem fazer de sua vida um ser-mais que só se realiza com os Outros em sua plenitude.

Constant, e seu liberalismo político – também defendido por *Weber*, ainda que não fosse sua prerrogativa econômica –, pretendia consolidar a liberdade dos modernos conforme os contornos que se percebem a seguir:

“quanto mais o exercício de nossos direitos políticos nos deixar tempo para nossos interesses privados, mais a liberdade nos será preciosa.

Daí vem, Senhores, a necessidade do sistema representativo. O sistema representativo não é mais que uma organização com a ajuda da qual uma nação confia a alguns indivíduos o que ela não pode ou não quer fazer. *Os pobres fazem eles mesmos seus negócios; os homens ricos contratam administradores. É a história das nações antigas e das nações modernas.*”³⁸⁹

Começa-se, então, a se revelar o teor que verdadeiramente fundamenta a “necessidade do sistema representativo”. Para tanto, é significativo o enquadramento econômico que, se necessário, exclui quem não pode se igualar aos “homens ricos”. Aí está a base histórica da representatividade burguesa. Ela sempre necessita excluir os “pobres”, já que ela os produz. Não queremos aqui fazer reducionismos teóricos e dizer

³⁸⁹ CONSTANT, B. “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”, p. 23 (grifamos). A mesma referência é válida para os trechos seguintes, retirados da mesma página.

que a democracia representativa é por isso um mal-em-si. Não é este nosso desiderato e no capítulo anterior já deixamos isto claro. Ocorre que aliada à perversidade econômica e ao burocratismo ela se torna deveras perigosa, pois “o sistema representativo é uma procuração dada a um certo número de homens pela massa do povo que deseja ter seus interesses defendidos e não tem, no entanto, tempo para defendê-los sozinho”.

Mas que tempo é este ao qual se refere o teórico (que se tornaria modelo prático) *Constant*? É o tempo de quem precisa lucrar mais e mais ou aquele de quem precisa sobreviver sem garantias a cada instante? A resposta parece lógica: são os dois tempos os que condicionam os procuradores.

À continuação, *Constant* permite entrever ainda alguns recursos democráticos, muito mais expedientes retóricos que posições comprometidas com a participação.

“Mas, salvo se forem insensatos, os homens ricos que têm administradores examinam, com atenção e severidade, se esses administradores cumprem seu dever, se não são negligentes, corruptos ou incapazes; e, para julgar a gestão de seus mandatários, os constituintes que são prudentes mantêm-se a par dos negócios cuja administração lhes confiam. Assim também os povos que, para desfrutar da liberdade que lhes é *útil*, recorrem ao sistema representativo, devem exercer uma vigilância ativa e constante sobre seus representantes e reservar-se o direito de, em momentos que não sejam demasiado distanciados, afastá-los, caso tenham traído suas promessas, assim como o de revogar os poderes dos quais eles tenham eventualmente abusado.”

Resta, porém, a dúvida: “vigilância ativa e constante” não é só possível com a participação direta? A contradição pode ser resolvida com a aceitação de que esta fórmula prescinde da decisão direta, fazendo-se uso de instrumentos como o *referendum* e o plebiscito. Ainda outras são as incongruências que dimanam do texto de *Constant* se o tomarmos como prescrição de uma realidade que por ele foi influenciada. Isto vale para sua analogia entre a representação política e o mandato vinculado de cunho jurídico. É claro que esta seria uma solução para o estado de massas, ponto cego da teoria política, pois a ressalva do filósofo francês é explícita na alusão aos “momentos que não sejam demasiado distanciados”.

Dessa maneira, moldam-se mecanismos das democracias constitucionais semi-diretas – como são ideologicamente conhecidas as democracias que combinam o voto direto e a atuação estatal indireta –, tais quais o *recall*, para o afastamento dos representantes que “tenham traído suas promessas”, e o *impeachment*, para a revogação de seus poderes.

A liberdade “útil” dos povos, consagrada na dicotomia jurídica moderna mais bem acabada, pois cinzelada na prática, sequer permitiu o mandato vinculado ou mesmo a delegação, chegando ao ponto de ser uma reivindicação do esquema político socialista crítico (como ocorreu com os estudantes europeus do maio de 1968). Tal “utilidade” da liberdade dos povos consiste exatamente em, nada mais nada menos, possibilitar que os “ricos” administrem seus negócios e que os “pobres” vendam sua força de trabalho e produzam para aqueles. Esta ilação econômica é impossível de ser rejeitada mesmo pelos críticos mais competentes do marxismo. Portanto, a referida “liberdade útil” exprime-se ou por sua rentabilidade econômica ou por sua necessidade de sobrevivência, afinal que empregado subordinado, que trabalha todo dia oito horas, levando mais de hora para ir para o serviço e tempo equivalente para retornar a sua casa, com um intervalo para o almoço que é ocupado mais com o pagamento de contas que qualquer outra coisa, quererá participar de demoradas e exaustivas jornadas de negociação política que exigem, além de tempo, conhecimento e paciência? Com um saldo diário de menos doze ou quatorze horas de liberdade útil, é melhor que reponha suas energias e vá trabalhar no dia seguinte, pois sua situação é melhor do que não ter emprego, dizem os atuais bastiões da liberdade dos modernos...

É daí nossa suspeita: a velha lição de *Pachukanis* não é tão velha assim.

Daí também nossa aposta em uma democracia concebível participativamente, uma democracia participativa. Preferimos esta designação para fugirmos aos arroubos de perfeição angelical que a perspectiva da democracia direta denota. O gênio de *Rousseau* predissera-o quando, bem humoradamente, enunciou: “se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Um governo tão perfeito, não convém aos homens”.³⁹⁰ Ao mesmo tempo, porém, em que, brincando, recusou a divindade humana, refutou a existência de qualquer democracia, por mais que as vozes britânicas o reivindicassem.

Entretanto, não é nosso intento nos prendermos à discussão do teórico da vontade geral que tem fundamento em seu tempo histórico diante dos problemas que via em sua Europa. Não que sua discussão seja de todo deletéria, mas transmigrá-la para

³⁹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social* (princípios de direito político). Tradução de Antônio de P. Machado. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s. d., p. 106. Por democracia, entendia o governo direto da maioria, como se depreende do que segue: “jamais existiu a verdadeira democracia, nem existirá nunca. É contra a ordem natural que o maior número governe e o menor seja governado”. ROUSSEAU, J.-J. *O Contrato Social*, p. 104.

nossa realidade sem nenhuma mediação é incidir em deslavada cópia eurocêntrica. Preferimos, por isso, atender ao aviso de *Dussel*, em recente escrito, que declara que

“cuando subió el número de los ciudadanos el antiguo sistema de democracia directa se transformó en un ideal, en una idea regulativa, en un postulado. La importancia de este postulado consiste en que recuerda a los Estados modernos el *alejamiento* de un sistema más *perfecto*. Es decir, se toma conciencia de que los *sistemas democráticos empíricos* son siempre imperfectos, defectuosos, limitados, jamás ejemplar del todo ni para todos. Serán juzgados por su justicia participativa, por su gobernabilidad, estabilidad, capacidad de negociar conflictos. Su legitimidad no le será dada por cumplir la *democracia perfecta* directa, sino por remediar su imposibilidad por *acercamientos* tolerables, acordados por la comunidad, y legítimos de alguna manera, aunque se tenga conciencia de sus debilidades”.³⁹¹

Resta-nos, de todo modo, realçar que a operabilidade do conceito de democracia participativa orienta-se no sentido de rejeitar idealismos mas não o ideal democrático. Assim, a partir de “sistemas democráticos empíricos” deve-se consentir em uma análise que tenha por estalagem a chave distanciamento-aproximação, verificando-se se o *distanciamento* fático do ideal democrático direto é necessário e se sua *aproximação* é factível.

Antes, contudo, de partirmos para as seções finais de nossa abordagem, as quais perpassarão por decisivos problemas os quais, a nosso ver, são *condição de possibilidade* para a aproximação factível à democracia acima referida, é preciso aclarar ainda um último ponto. E ele diz respeito à conjuntura atual do mundo neoliberalisticamente globalizado.

Pelos idos da década de 1970, a totalidade do mundo passa a ser gestante de uma nova forma de encarar a administração “democrática” dos estados modernos.

“Diante da ameaça das reivindicações e pressões do Terceiro Mundo, emerge, em 1973, instituída por um grupo de empresários capitalistas, a frente unida de países industrializados (EUA, Europa Ocidental, Japão) chamada Comissão Trilateral, mantida com recursos financeiros de poderosos bancos internacionais, altos escalões governamentais e complexos blocos multinacionais. A ideologia política do ‘trilateralismo’ tem o propósito de elaborar e propor uma linha comum político-econômica que busca ‘preservar’ e ‘renovar’ o capitalismo transnacional. Afora também de debilitar as economias dos países socialistas (forçando a excessivos gastos

³⁹¹ DUSSEL, E. D. *El principio democrático. Igualdad*. [Em linha], sítio da rede. Disponível em: < <http://www.afyl.org/unam.html> > Acesso em 18 de junho de 2007, p. 21 (este é um dos textos que *Dussel* aplica em seu “Seminario de Filosofía Política: el orden ontológico-político”, na UNAM, e que está disponível na rede mundial de computadores na página da Asociación de Filosofía y Liberación).

militares com a corrida armamentista), pretende, fundamentalmente, reduzir e anular os efeitos das pressões dos subdesenvolvidos”.³⁹²

Os integrantes da Comissão Trilateral foram o nascedouro de “inovador” modelo de gestão do mundo, baseado em uma significativa redução da possibilidade de participação que “reformatava” a configuração do que se entendia por democracia. “As democracias estavam em crise porque se encontravam sobrecarregadas com direitos e reivindicações e porque o contrato social, em vez de excluir, era demasiado inclusivo”.³⁹³

Segundo *Hinkelammert*, a Trilateral tem uma ideologia muito precisa cuja expressão se dá pelo conceito de “interdependência”. Ao contrário do que a teoria da dependência denunciava, os trilateralistas buscavam amenizar esta ferida, retocando-lhe com maquiagens que se destinavam a mostrar uma reciprocidade de necessidades. E elas eram simples: “ao empobrecer as maiorias, alguns poucos progridem”.³⁹⁴ A gestão de tal interdependência se gere por uma despreziosa cooperação que eleva aquela ao passo que a justiça social é relegada a um segundo plano, tornando-se os estados periféricos promotores da repressão apenas.

Tendo por arma a desestabilização, dentro de um contexto global controlado por bancos e multinacionais em que o risco é avaliado por aqueles que o tornam possível, “começa-se a falar de uma ‘nova democracia’, que é simplesmente a declaração sistemática do fim da democracia liberal. A nova democracia é o Estado policial”.³⁹⁵ Submetem-se, pois, os direitos humanos à interdependência, único “sujeito” desse processo, e as acometidas militares e outros golpes antidemocráticos são vistos como um mal necessário, devido à má administração da interdependência. E mesmo os direitos humanos – que “a ideologia liberal interpretou” diz *Hinkelammert* “como direitos universais”³⁹⁶ – são flexibilizados e desrespeitados, pois “a sociedade liberal esconde uma contradição em si mesma. Sua grandeza está no fato de que ela parte do reconhecimento e, portanto, da garantia de determinados direitos humanos. Sua tragédia

³⁹² WOLKMER, A. C. *O terceiro mundo e a nova ordem internacional*, p 22.

³⁹³ SANTOS, Boaventura de S. *A gramática do tempo*, p. 404. Esta é a opinião que *Boaventura de Sousa Santos* retira do “ponto de viragem” da crise de legitimidade para a crise de governabilidade, “quando a Comissão Trilateral publicou o seu relatório sobre a crise da democracia, da autoria de Crozier, Huntington e Watanuki”, pois para eles havia crise “não, porém, por haver democracia a menos, mas, pelo contrário, por haver democracia a mais”.

³⁹⁴ HINKELAMMERT, F. J. “O credo econômico da Comissão Trilateral”. Em: ASSMAN, Hugo (ed.). *A trilateral: nova fase do capitalismo mundial*. Tradução de Hugo Pedro Boff. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 88.

³⁹⁵ HINKELAMMERT, F. J. “O credo econômico da Comissão Trilateral”, p. 103.

³⁹⁶ HINKELAMMERT, F. J. “O credo econômico da Comissão Trilateral”, p. 109.

é que a postergação dos direitos humanos fundamentais a obriga constantemente a excluir os grupos para os quais não se cumprem estes direitos”.³⁹⁷

Assim sendo, como assevera *Boaventura de Sousa Santos*, “por volta de 1986, tornou-se claro que todas as outras recomendações da Comissão Trilateral seriam aceites como ‘naturais’ a partir do momento em que fossem aplicadas três regras fundamentais: a privatização, a ‘mercantilização’ e a liberalização”.³⁹⁸ E desse modo fica esboçado de uma forma quase perfeitamente límpida o que significaria o credo neoliberal herdeiro da ideologia trilateralista. Os dias presentes vêm tal credo ereto e robusto, reinando faustosamente, coroado pelo Consenso de *Washington*.

Eis aí, portanto, o corolário do sistema atual de dependência que aprisiona a América Latina e todos os países subdesenvolvidos. No entanto, não é de hoje que ele está firmemente erigido. Por isso mesmo é que percorreremos uma brevíssima narrativa acerca do histórico brasileiro, exemplo ao qual podemos nos responsabilizar para os fins deste trabalho, para depois tomarmos em conta o que este passado de opressão nos leva a refletir, vez que não é só passado, pois ao mesmo tempo presente e futuro que podem ou não ser de libertação. A democracia aqui é instância privilegiada. Mais que forma de governo é o espelho da liberdade de um povo; mais que um sentimento, deve ser um ideal a se alcançar na práxis, utopia, para nós, factível por excelência.

4.1. Do mito edênico ao mal-entendido democrático: um pouquinho de Brasil, iaiá

É bastante comum a literatura latino-americana que propugne pela libertação dos laços de opressão se remeter a um dos que, nos tempos das conquistas realizadas pelos ibéricos, levantou sua voz contra a “destruição das Índias”. O frei *Bartolomé de las Casas* é tido como dos primeiros intelectuais a se opor veementemente contra o genocídio e submissão que se impunha à recém-achada Ameríndia. Seu discurso engajado é paradigmático:

“la causa porque han muerto y destruído tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro

³⁹⁷ HINKELAMMERT, F. J. “O credo econômico da Comissão Trilateral”, p. 111. E acrescenta: “a ‘nova democracia’ não é sucessora legítima da democracia liberal mas sua sucessora ilegítima. Ela é a sucessora legítima do fascismo. O socialismo é o sucessor legítimo da democracia liberal”. HINKELAMMERT, F. J. “O credo econômico da Comissão Trilateral”, p. 112.

³⁹⁸ SANTOS, B. de S. *A gramática do tempo*, p. 405.

y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas”.³⁹⁹

Era uma denúncia dirigida a dom Felipe, então príncipe das Espanhas.

No entanto, seu exemplo não foi seguido e a sujeição dos habitantes proto-colombianos aos interesses comerciais da nascente economia capitalista européia teve a cumplicidade de todos os esclarecidos representantes das metrópoles do velho mundo.

Significativa seria igualmente a descrição das terras de além-mar, do além-totalidade. A modernidade se instaura e com ela, muito mais que a queda dos sábios de Bizâncio, a sanguinolenta conquista do novo continente.

No Brasil, consoante o que disse *Raimundo Faoro*, passou-se a serem inventados modelos. Nos relatos de *Caminha*, percebe-se a decepção pela inexistência de riquezas, ao menos as riquezas que o metalismo da época exigia. No entanto, animam-se os letrados burocratas lusitanos com uma terra inocente, pura, sem maldade. Aproximação cristã a mais cabal. “A surpresa é total, capaz de desorientar as categorias mentais do europeu”.⁴⁰⁰ Mas logo viria do ventre da terra sem mal a idade do ouro que libertaria os portugueses do trabalho. A utopia, então, substituiria a miraculosidade dos céus, já contestados, apascentando a plebe quase revoltosa e dando assento ao poder europeu em meio a sua crise biológica. Logo, porém, o paraíso americano seria substituído pela aguda visão mercantil.

Assim, ainda conforme *Faoro*, a invenção edênica da América integrar-se-ia ao comércio europeu e, enfim, “por este caminho – o vínculo da empresa do Brasil ao Portugal extrovertido economicamente – começou o drama da dependência, a que se votou o império de ultramar, nas pegadas tradicionais da mãe pátria”.⁴⁰¹ As peias não nos poupariam nossos catequistas, ainda que mal algum pudesse aqui haver.

É nesse sentido que já podemos observar um primeiro problema, essencial para o desenvolvimento de nossas idéias, cuja visualização reclama chamemos ao nosso socorro as proposições de *Enrique Dussel*. Em sua mais recente obra, “20 teses de política”, o filósofo da libertação fundamenta sua filosofia política a partir de um quadro teórico sugestivamente distinto. Amolda sua construção com os conceitos iniciais de *potentia e potestas*.

³⁹⁹ CASAS, Bartolomé de las. *Brevísima relación de la destrucción de las Índias*. Barcelona: Ediciones 29, 2004, p. 16.

⁴⁰⁰ FAORO, Raimundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 2 ed. rev.e aum. Porto Alegre: Globo; São Paulo: USP, vol. 1, 1975, p. 100.

⁴⁰¹ FAORO, R. *Os donos do poder*, p. 108.

A *potentia* é o poder originário que não pode ter outra fonte que não o povo; é o poder político da comunidade política. Expressa-se por três determinações que se afinam com a arquitetura da ética da libertação, anteriormente esboçada. Sua determinação material é a “vontade-de-viver”. A modernidade eurocêntrica definiu poder como dominação. Mas os novos movimentos sociais (ou, como preferiremos, os movimentos populares) necessitam de uma noção positiva de poder, qual seja, a vontade-de-viver, um querer-viver em comunidade. Aqui, poder já é satisfazer as necessidades e, portanto, o poder político é o organizar e promover a produção, reprodução e aumento da vida.

Por seu turno, as vontades não podem ser só privadas, pois podem se entrecostar. É preciso vontades comuns, o que se efetiva por meio da razão prático-discursiva. Desse modo, pode se chegar ao consenso, de todos os participantes, como poder político: “el consenso debe ser un acuerdo de *todos los participantes*, como sujetos, libres, autónomos, racionales, con igual capacidad de intervención retórica, para que la *solidez de la unión* de las voluntades tenga consistencia para resistir a los ataques y crear las instituciones que le den permanencia y gobernabilidad”.⁴⁰² Eis aí o consenso racional como determinação formal.

E como terceiro nível de determinações temos a factibilidade do poder, a qual se dá por meios técnico-instrumentais ou estratégicos. A factibilidade estratégica é, portanto, item que permite perceber o poder político como institucional e, então, se verifica a *potestas*.

Nesta última tenda, fica evidenciado que o poder não se toma, a rigor, pois o que se toma são os instrumentos ou instituições. O poder “em-si” (*potentia*) é sempre do povo. Já o poder “fora-de-si” (*potestas*) é a necessária institucionalização do poder. E nesse particular, *Dussel* nos adverte que o exercício do poder é sempre a *potestas* (diferenciada da *potentia*). Assim, sempre há também uma *delegação* de poder e o exercício *delegado* de uma ação se dá em função do todo e não do particular. E esta delegação se dá porque, como já expusemos, “la comunidad no puede actuar como si fuera un actor colectivo substantivo unánime en democracia directa permanente”.⁴⁰³

Apesar de trazer elementos importantes, nesse contexto, não parece que *Dussel* tenha conseguido vencer um problema crucial, qual seja, o da homogeneização do povo. É preciso, desde logo o afirmamos, visualizar a pluralidade. Faz-se necessário discutir a

⁴⁰² DUSSEL, E. D. *20 tesis de política*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores; CREFAL, 2006, p. 25.

⁴⁰³ DUSSEL, E. D. *20 tesis de política*, p. 32.

autogestão que não é representação mas também não pode ser entendida como ingênua participação de todos em tudo. A idéia de delegação do poder dusseliana já começa a contemplar essa perspectiva, mas falta referir-se à democracia participativa, e só nesse sentido direta, como *potentia*, consciente e eticamente. É uma organização que pode chegar ao ideal (lembremo-nos da chave distanciamento-aproximação) nas micro-instituições (cooperativas, associações, escolas, fábricas, hospitais, bairros) mas que traz uma democracia delegada para os âmbitos maiores (cidade, estado, território, país).

Estamos, contudo, nos adiantando. É um adiantar-se, porém, útil. Isto porque tem vez agora um novo jogo conceitual de nosso autor, decorrente do primeiro. Como dissemos, a *potestas* deve ser exercida delegadamente. Sua não observância ocasiona alienação ou objetivação da mesma *potestas*, analogamente ao campo econômico. Eis aí, já entrevistados, os conceitos de “poder obediencial” e “fetichização do poder”.

A política como “profissão” se aperfeiçoou e fez dos políticos representantes de grupos elitistas, com interesses individuais, dentro da ânsia do consumo crescente. Por outro lado, faz-se necessário reviver os velhos políticos, da política como vocação *weberiana*, devotados ao seu chamado pelo povo. E, nem mais nem menos, o poder obediencial é o poder que se exerce delegadamente, é a *potestas* com pretensão de justiça.

A relação representante-representado é inevitavelmente ambígua. A necessidade de representação pode degenerar-se em fetichização. Nova cisão do poder é, pois, perceptível (totalmente distinta do código binário de *Luhmann* para o “sistema da democracia”), a saber, positivamente, como poder obediencial (vocação) e negativamente, como fetichização do poder (profissão). E assim propõe *Dussel*: “no por ser ambígua se la puede eliminar; hay que definirla, reglamentarla, imbuirla de normatividad para que sea útil, eficaz, justa, obediente a la comunidad”.⁴⁰⁴ A obediência (*ob-audire*: ouvir o que está em frente) é seu critério insubstituível.

Nessa dimensão política, se o poder se fetichizar, sair do controle do povo, a simbólica anteriormente aventada corrompe-se, a política como atividade passa a basear-se na corrupção estrutural, porque viciada em sua própria constituição. A relação irmão-irmão desvia-se, pois um irmão espolia o outro no que lhe é fundamental. O representante se torna opressor e o representado oprimido, quando aquele deveria servir-lhe. E temos, como conseqüência, mais uma aplicação concreta da tensão totalidade-

⁴⁰⁴ DUSSEL, E. D. *20 tesis de política*, p. 38.

exterioridade. Em específico, forma-se a exterioridade democrática. É como disse, com bastante inteligência, *Márcio Costa*: “o exercício da liderança não coincide com o exercício do poder. O líder não tem poder, somente liderança. O líder não tem o Movimento Popular nas mãos mas está nas mãos do Movimento Popular”.⁴⁰⁵

Portanto, a absolutização da vontade do representante faz compreender que a fetichização é a vontade dominadora do governante, o contrário da ação delegada. É uma dominação que se inicia pelo envilecimento subjetivo do representante singular. As reivindicações populares ficam tisonadas pela fereza das aves de rapina dos governos domesticadores.

A partir disso, é possível constatar um elenco de derivações da fetichização do poder, que sumariamente apresentamos aqui: “vontade-de-poder” como dominação; ação antidemocrática de debilitar o poder político originário do povo; corrupção para aumento de riquezas; partidos políticos como burocracias; corrupção interna aos partidos; corrupção em grupos populares, como os sindicatos; corrupção de povos inteiros.⁴⁰⁶

A referência a toda essa analítica é um apelo a se perceber na história dos países conquistados e tornados subdesenvolvidos economicamente – em nosso exemplo, o Brasil – um imiscuir-se na modernidade, no progresso europeu, como submissão e que tem suas conseqüências políticas. A democracia, como retórica, demoraria a chegar e até que sua hipostasia viesse sequer o humanismo daria conta de obstruir a dominação colonizadora, vontade-de-poder que se prolongaria para depois das emancipações formais do século XIX latino-americano ou do século XX africano.

Por isso, o vínculo de dependência em que seríamos obrigatoriamente debutantes desde a chegada de *Cabral* ou *Colombo* ou qualquer outra personificação da vinda européia para cá teve como axioma primeiro a falsificação da *potentia* e superestima da *potestas* imperialista-expansionista.

E aqui uma pequena genealogia. As categorias mentais não suportariam a novidade e tampouco saberiam lidar com ela. O caminho da subjugação foi quase inevitável ante a necessidade de riqueza, amparado pela inferioridade bélica dos habitantes indígenas que, estrategicamente, resistiram enquanto puderam ou se entregaram quando acharam melhor ou mesmo se suicidaram se a via enxergada fosse

⁴⁰⁵ COSTA, M. L. *Educação e libertação na América Latina*: ensaio introdutório à aproximação entre a Pedagogia de Paulo Freire e a Pedagógica de Enrique D. Dussel, p. 85.

⁴⁰⁶ Vide DUSSEL, E. D. *20 tesis de política*, p. 44 e seguintes.

só essa. Dessa maneira, grassariam por aqui “inflamadas idealizações e canonizações das paragens descobertas, posto que não encontrassem paralelo exato entre as notícias dos viajantes portugueses contemporâneos”⁴⁰⁷ e, contraditoriamente, elas mesmas serviriam de argumento para a necessidade de dominação dos povos ameríndios.

Negligenciando a segunda escolástica espanhola, a colonização empreendeu guerra e apoderou-se das terras americanas. Demonstrando os “títulos ilegítimos” que levaram os espanhóis a dominar os índios, *Francisco de Vitória* chega ao ponto de assentar que os indígenas eram os verdadeiros donos de suas terras, contra-argumentando até a idéia de que eles não eram incapazes ou dementes, mesmo porque “não é tampouco por causa da demência que os índios deixam de ser verdadeiros donos”, uma vez que inclusive as crianças devem ter seus direitos respeitados nesse particular. “Prova-se porque, na realidade, não são dementes, mas a seu modo têm uso da razão. Está claro, porque têm uma certa ordem em suas coisas, possuem cidades estabelecidas ordenadamente, levam vida matrimonial claramente constituída, possuem magistrados, senhores, leis, artesãos, mercadores, todas coisas que requerem uso da razão”.⁴⁰⁸

Ainda assim, incumbiram-se os colonizadores de “protegerem” os dementes índios de suas incapacidades. Tornaram-se seus protetores e quiseram difundir sua religião, civilizando-os. Aqui fica clara a necessidade da tradição marxista, de *Engels* a *Benjamin*, de contrapor civilização a barbárie e dizer que, na história de opressão capitalista ou não, a civilização é, em verdade, a própria barbárie.

Com isso o germe da representação dos incapazes está lançado no solo fértil da modernidade, pois regado a muito sangue e fezes. O estado moderno seria um corolário, surgido das mentes absolutistas e concretizado pelos revolucionários burgueses em sua versão “democratizada”.

Esta versão atualizada, e já acabada, chegaria até nós. Nas palavras de *Sérgio Buarque de Holanda*, “a democracia no Brasil foi sempre um lamentável mal-entendido”. E isto devido ao fato de que “trouxemos de terras estranhas um sistema complexo e acabado de preceitos, sem saber até que ponto se ajustam às condições da vida brasileira e sem cogitar das mudanças que tais condições lhe imporiam”.⁴⁰⁹ Enfim,

⁴⁰⁷ HOLANDA, Sérgio B. de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000, p. 343.

⁴⁰⁸ VITÓRIA, Francisco de. *Os índios e o direito da guerra*. Tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: UNIJUÍ, 2006, p. 56.

⁴⁰⁹ HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*, p. 160.

foi uma democracia feita para aniquilar uma incômoda autoridade, em realidade um autoritarismo pulsante que seria melhor aceito se travestido de “democracia”.

Na esclarecedora lição de *Paulo Freire*, vivia-se, às portas dos golpes militares que sufocaram a América Latina, um momento especial. Era um “clima de pré-revolução, cuja contradição dialética é o golpe de Estado”.⁴¹⁰ Em última instância, *Freire* considerava que o continente latino-americano estava à beira da revolução, frustrada com a ocorrência dos referidos golpes, financiados e articulados pela mão grande do capital internacional e pela doutrina estadunidense anticomunista.

Então, parecia que a sociedade brasileira estava em transição. Transição de uma sociedade fechada. Sendo que o que marcou a sociedade brasileira até aí foi a “inexperiência democrática”, nunca, entre-nós, houve autogoverno. A colonização predatória, de cunho comercial, nunca tentou a integração com. Sem povoamento efetivo, marchou-se aos latifúndios, gerando o protecionismo, o paternalismo e o mutismo da população. Assim, no grande domínio, não houve diálogo. Sem diálogo, não há autogoverno. Predominou, pois, a não-participação.

Faltou, em nossa colonização, uma vivência comunitária, impossibilitada pela inexistência de centros urbanos. Os centros de poder eram externos e a “sociedade democrática” não se desenvolveu. Também, a marca do escravismo contribuiu decisivamente para a não-democracia. Caracterizou, pois, a nossa formação, o poder exacerbado, conforme um ajustamento e acomodação. O isolamento colonial demonstrou nossa impermeabilidade, nossa antidemocracia. Toda forma de governo sempre deixou o homem comum de lado, dando o poder apenas aos privilegiados: “sempre o homem esmagado pelo poder”.⁴¹¹

Com a vinda da família real, em 1808, o poder saiu das casas-grandes e foi para a cidade; no entanto, isso não aumentou a participação popular. Só com a rachadura recente da sociedade (pós-2ª guerra de centro) isso foi vislumbrável. Deu-se ênfase a uma europeização do país e o desconhecimento de nossa cultura e realidade. Ainda, “importamos a estrutura do estado nacional democrático, sem nenhuma prévia consideração a nosso contexto”.⁴¹² Mero formalismo, pois democracia se faz com o

⁴¹⁰ FREIRE, P. *Conscientização: teoria e prática da libertação*, p. 71. E conclui: “na América Latina, o golpe de Estado veio a ser a resposta das elites econômicas e militares às crises provocadas pela emergência popular”.

⁴¹¹ FREIRE, P. *Educação como prática da liberdade*, p. 82.

⁴¹² FREIRE, P. *Educação como prática da liberdade*, p. 87. E mais ainda: “importávamos o estado democrático não apenas quando não tínhamos nenhuma experiência de autogoverno, inexistente em toda a nossa vida colonial, mas também e sobretudo quando não tínhamos ainda condições capazes de oferecer

povo, qualificadamente. Só mesmo com as alterações do último quartel do século XIX e sua mediana concretização no pós-1945 é que a participação popular pôde amedrontar os privilegiados. Então, só lhes restou o golpe militar.

O poder obediencial, assim, sempre foi assassinado sem direito a condenação. Entre-nós, portanto, o poder sempre foi fetichizado e a *potentia* negada em suas raízes populares, desde o genocídio dos indígenas ou do seqüestro de milhares de navios com negros escravizados.

Sequer precisaríamos enfatizar mais a constelação de fatos que caracterizaram e caracterizam nossa “inexperiência democrática”, considerando que mesmo a propalada redemocratização de 1985, fim da ditadura militar mas não de outros despotismos, foi um embuste, pois “uma vez mais em nossa história, a transição para a democracia se faz ‘pelo alto’”.⁴¹³

Nesse sentido, nossa “herança de equívocos” fez confundir a si mesma com a transição, quando do final do golpe militar de 1964: “o perfil conservador da transição é imposto, em primeiro lugar, pelo regime que caberia à transição superar”.⁴¹⁴ Mas aí foi possível a discussão sobre qual rumo tomar, que democracia seguir. Até discutir sobre a revolução!

O sentido da revolução no Brasil pareceu ser o da democracia. Ao tomar-se as revoluções, é sua característica a democracia direta, no sentido de que “o que distingue, essencialmente, uma revolução não é a violência, mas a predominância dos mecanismos da democracia direta sobre os mecanismos de representação”⁴¹⁵ – e, aqui, *Lefort* resta respondido. Contudo, caracteriza o regime democrático a democracia representativa. Assim, as duas modalidades poderiam se complementar. Segundo *Weffort*, a exclusão de uma, seja qual for, levaria à usurpação do poder popular. Quanto à representativa, seu maior problema é a apropriação privada de mandatos públicos (a não obediencialidade requisitada por *Dussel*). Quanto à participativa, surge o problema do mandato vinculado ou sua apropriação pela burocracia (o que já resolvemos com o sentido ético da delegação proposta também por *Dussel*).

Dessa forma, no Brasil haveria de se cuidar para que a democracia representativa não se absolutizasse. Não só, pois os direitos políticos deveriam ser resguardados como

ao ‘povo’ inexperimentado, circunstâncias ou clima para as primeiras experiências verdadeiramente democráticas”.

⁴¹³ WEFFORT, Francisco Corrêa. *Por que democracia?* São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 17.

⁴¹⁴ WEFFORT, F. C. *Por que democracia?*, p. 86.

⁴¹⁵ WEFFORT, F. C. *Por que democracia?*, p. 120. Pena que a frase de *Weffort* seja contradita por seu caminho político pós-1984, em especial pós-1994.

também a democracia econômica. Deveria haver reforma agrária, participação dos trabalhadores e pluralismo institucional. Mas foram só alarmes à margem da constituinte e a hegemonia socialista que se deveria tanto ser conquistada pelo domínio do conceito de democracia, como tanto queria a esquerda da época, foram só palavras ao vento.

O histórico antidemocrático que se pôde pincelar até aqui, porém, necessita de um último ponto constituinte, qual seja, a invasão cultural desde sempre perpetrada em nossos limites. Fazemos uso da formulação de *Paulo Freire* sobre o assunto, mas não queremos nos alongar sobre ele. Insta-nos, entretanto, referi-lo a fim de bem traçar a nossa antidemocracia.

Invasão cultural é “a penetração que fazem os invasores no contexto cultural dos invadidos impondo a estes sua visão do mundo, enquanto lhes freiam a criatividade, ao inibirem sua expansão”.⁴¹⁶ Os invasores se pretendem sujeitos ao passo que os invadidos, objetos. É, ao mesmo tempo, dominação e tática de dominação, impondo os padrões do invasor, este o centro da ação antidialógica. Vê-se, então, a ideologia da inferioridade intrínseca dos invadidos, ensejando a dualidade oprimido-opressor. É importante notar que os agentes da opressão podem ser sobredeterminados, não possuindo a consciência da dominação. O lar e a escola, nesse passo, apresentam-se como formadores de futuros invasores. Desnudar-se dos mitos é uma violência a si mesmo, o que muita vez era a fuga.

Reeducação é o reclamo central dessa denúncia, uma vez que com o poder democratizado o que era “ação dialógica” deve se tornar “revolução cultural”. Deve-se superar os resquícios da dominação, como por exemplo o poder burocrático. Deve-se enxergar o desenvolvimento como transformação e não como modernização, com o critério de ser-para-si e não para as estatísticas. Assim, a maior contradição nas sociedades duais são as relações de dependência, as quais não se podem superar por reformismos e por negar a liderança revolucionária, dialógica por critério, ou, nas palavras de *Freire*, “não é possível o desenvolvimento de sociedades duais, reflexas, invadidas, dependentes da sociedade metropolitana, pois que são sociedades alienadas, cujo ponto de decisão política, econômica e cultural se encontra fora delas – na sociedade metropolitana”.⁴¹⁷

⁴¹⁶ FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, p. 149.

⁴¹⁷ FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, p. 158.

Chegando ao fim dessa digressão, podemos concluir com *Wolkmer*, para quem nossa história, comungada com a da América Latina, teve muito presente a dominação. Nossa cultura jurídica e política não haveria de destoar desse contexto, sendo mesmo difícil apresentar a idéia de estado como o conceituam os europeus. Nossa cultura jurídica, dessarte, fica tangida “por democracia excludente, por sistema representativo clientelista, por formas de participação elitista e por experiências de pluralismo limitado”.⁴¹⁸ O direito propriamente é imposto pelas tradições estrangeiras, uma verdadeira “produção jurídica colonizada, ritualista e erudita” e aparecem “práticas ausentes de democracia e participação”.⁴¹⁹

4.2. Da democracia às democracias: da liberdade da totalidade à libertação da exterioridade

A literatura política se regozija em apresentar um fato imiscível da história, a passagem das pequenas comunidades políticas aos grandes estados nacionais. E é justamente isto o que se encontra implícito no traslado que *Benjamin Constant* efetua quando vai da democracia dos antigos à dos modernos.

A Grécia sempre é louvada como o berço da democracia, uma democracia direta, povoada por grandes nomes, filósofos e deliberações, cidades-estados guerreiras e politizadas. Esquece-se, contudo, a arqueologia política fundada no mito helenocêntrico que entre os gregos o escravagismo foi a solução para os homens livres decidirem sobre sua esfera pública. Hodiernamente, a mesma literatura ressalva os cantões suíços, herdeiros diretos da política grega como os últimos a se dedicarem à participação direta nos negócios coletivos. Afora eles, não há mais alternativas, é impossível se pensar outra legitimidade para os “estados de massa” que não a da democracia representativa.

Tentaremos, todavia, desfazer estes nós naturalizados em nossos inconscientes. Para além de a clássica Grécia e a hemi-perfeita Suíça, as práticas políticas dos oprimidos puderam, hoje e ontem, empenhar-se em alternativas que extrapolassem a mesmice da regência burguesa. Sociedade civil e estado já não mais podem ser vistos como entes cindidos mas sim como determinantes mútuos que possibilitam, ou não,

⁴¹⁸ WOLKMER, A. C. “Repensando a questão da historicidade do estado e do direito na América Latina”. Em: NEDER, Gizlene (org.). *História e direito: jogos de encontros e transdisciplinaridade*. Rio de Janeiro: Revan; FAPERJ, 2007, p. 72.

⁴¹⁹ WOLKMER, A. C. “Repensando a questão da historicidade do estado e do direito...”, p. 74.

uma práxis democrática, efetivamente. É o que neste tópico pretendemos mostrar desde algumas reflexões acerca do fenômeno democrático na literatura politológica, bem como no item seguinte em que o pluralismo jurídico e sua interface com os movimentos populares será por nós privilegiado.

Como disse *Hinkelammert*, após verificar a crise das explicações da sociedade capitalista e também socialista, “o colapso do socialismo soviético revela, então, o fato de que a crise do capitalismo não é unicamente do capitalismo, mas da própria sociedade ocidental”.⁴²⁰ O socialismo da revolução de 1917 não pôde prosseguir; as mazelas geradas pelo capitalismo permaneceram; nem um nem outro sistema conseguiram pôr fim às grandes negatividades ocasionadas pela modernidade nos últimos séculos. Nem a volta aos gregos e romanos, nem a ruptura com eles, nem uma conciliação sequer foi suficiente. Por isso, trata-se de uma crise civilizacional, segundo *Hinkelammert*.

Um mundo em que caibam todos é o que reclamam os minimamente sensíveis com a depauperação da população mundial, sua rendição ao estado de sobrevivência, sua vivência indigna contemporânea. A transformação social, um novo “projeto de sociedade”, portanto, se torna premente. “Por isso, um projeto correspondente ao imaginário de uma sociedade na qual caibam todos não pode ser nunca um projeto definitivo de instituições definitivas. Contudo, deve executar em forma de projeto uma transformação tal das instituições, do sistema de propriedade e do sistema de mercado bem como do Estado, de modo que dêem lugar a todos”.⁴²¹

Nesse sentido é que as conquistas históricas dos trabalhadores e outros oprimidos não se podem ser consideradas como definitivas. Exemplo maior nos sistemas democráticos concretos é a universalização do voto. Em vários momentos, alguns já salientados por nós, *Dussel* considera essa questão. Apontamos mais um deles:

“sin embargo, no debe engañarnos una mera elección universal de los candidatos. No porque el pueblo en su totalidad pueda emitir un voto significa que efectivamente gobierna. Para que realmente *gobierne*, adultamente, es necesario que tenga la información suficiente y los instrumentos políticos adecuados para no sólo elegir los candidatos propuestos, sino para participar en la elección misma de los candidatos y tener parte en la formación de los planes de gobierno en el poder. Esto, efectivamente exige no sólo una gran información, sino igualmente una

⁴²⁰ HINKELAMMERT, F. J. “Pensar em alternativas: capitalismo, socialismo e a possibilidade de outro mundo”. Em: PIXLEY, J. (coord.). *Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global*. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 17.

⁴²¹ HINKELAMMERT, F. J. “Pensar em alternativas...”, p. 21.

cultura suficiente. Por ello, desde la oligarquía criolla que dominó las nuevas naciones hasta llegar a una real y universal democracia – donde el *démos* sea todo el pueblo –, debemos todavía trabajar en América Latina”.⁴²²

Eis, pois, o necessário para a democracia. Quando dizemos da não estagnação *nas* conquistas democráticas não queremos em hipótese alguma rejeitá-las. O voto universal é necessário, não pode ser suprimido. Entretanto, só o voto não nos faz uma democracia e, aliás, não faz nenhuma coletividade essencialmente democrática.

O que devemos realçar é a necessidade de mais critérios para definir a processualidade democrática. Tentaremos esboçar alguns nesta reta final, sem contudo esgotarmos o tema.

Voltando a *Hinkelammert*, esboça ele um critério a partir da “lógica das maiorias”. Ainda que discutindo os direitos humanos, cremos ser observação importante para o nosso método de abordagem, analético, desde a exterioridade democrática. Aduz: “la lógica de las mayorías, solamente dice algo nuevo si se la entiende como un critério de la formación de las relaciones sociales de producción y por consiguiente, del sistema de propiedad y de la conducción de la economía misma, en el sentido de una sociedad que no admite excluidos, sean éstos mayorías o minorías”.⁴²³

Assim, o primeiro conteúdo que podemos trazer para esta discussão diz respeito à necessidade de uma democracia que não se restrinja a separar o político do econômico. Nessa senda, mesmo os direitos humanos perdem sua feição compartimentada para dar-se primazia às necessidades vitais humanas, ou seja, “nadie debe poder satisfacer sus necesidades sacrificando la vida de otro”.⁴²⁴ De fato, eis a primogenitura ética do princípio vida em sua perspectiva crítica, embasando todos os demais princípios, notadamente o da intersubjetividade das vítimas e o da factibilidade libertadora.

Ao concretizar seu discurso político mais recente, *Dussel* delinea um esquema que se compõe de três níveis no campo político reticular, quais sejam, o da ação estratégica, das instituições e dos princípios normativos. Para estes dois últimos, ainda, haveria três esferas a serem observadas, na linha da arquitetura ética – material, de legitimidade e de factibilidade.

⁴²² DUSSEL, E. D. *América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973, p. 154.

⁴²³ HINKELAMMERT, F. J. *Democracia y totalitarismo*. San José: DEI, 1987, p. 151.

⁴²⁴ HINKELAMMERT, F. J. *Democracia y totalitarismo*, p. 153.

A ação estratégica caracteriza-se por se dirigir a homens (assim, política), extravasando a mera instrumentalidade, fundando-se muito mais na fraternidade que na inimizade, conforme os prosélitos de *Carl Schmitt*. Estamos no plano da ação hegemônica que se consegue pela obtenção de um consenso ainda que sempre imperfeitamente. A perda do consenso faz com que os dominantes não sejam mais dirigentes, não sejam mais a unidade conjuntural na *potestas* (bloco histórico no poder).

As ações, com o tempo, passam a se institucionalizar. Como demonstramos acima, para *Hinkelammert* não há-de se construir instituições definitivas para um projeto societal definitivo. Há, isto sim, de se considerar que “las instituciones son condiciones condicionadas condicionantes”, ou seja, “para una política realista y crítica las instituciones son *necesarias*, aunque nunca perfectas; son entrópicas y por ello *siempre* llega el momento en el que deben ser transformadas, cambiadas o aniquiladas”.⁴²⁵

A esfera de legitimidade das instituições, nessa esteira, diz respeito exatamente ao problema democrático. Historicamente, as instituições se apresentaram como uma mediação entre comunidade e governo e chegou-se a “la democracia como el único factible para alcanzar legitimidad”, visto que “es un sistema perpetuamente inacabado”.⁴²⁶ Mais que procedimento, democracia é normatividade, e isso nos leva a repensar a democracia liberal burguesa que não conseguiu, por intermédio de seu sistema de direito, sedimentar a idéia revolucionária de igualdade. Com seu lastro material (ecológico, econômico e cultural), a democracia vista como legitimidade precisa se revelar factível. E deve fazê-lo seja em âmbito micro seja em âmbito macroestrutural. Em um reside a sociedade civil; no outro, a sociedade política. A liberdade está nos dois e, como afirmamos, não se os deve divorciar.

Fazendo uso do ferramental dusseliano para se pensar uma política de libertação, podemos nos dirigir, ainda que em breves análises, para discussões que a teoria da democracia pôs em pauta, notadamente aquela que não se prende ao “ser” (ontologia) político moderno, cegado pelo quefazer da totalidade em sua dimensão mais nefanda: a falta de senso experimental em política.

Nosso ponto de partida, como não poderia deixar de ser, é a exterioridade. A exterioridade é o ex-cêntrico que sofre com as negatividades, intencionais ou não, da totalidade. A exterioridade exige, portanto, libertar-se e é assim que “a conscientização

⁴²⁵ DUSSEL, E. D. *20 tesis de política*, p. 57.

⁴²⁶ DUSSEL, E. D. *20 tesis de política*, p. 63.

não pára na tomada de consciência. Só a ação objetiva para transformar a realidade pode completá-la”.⁴²⁷ A conscientização é este processo, imbuído de práxis, de libertação. Logo, libertação é um processo. E este processo exige que se rume *para algo*. E o que ele seria? Juntamente a *José Luiz Ames*, podemos concluir que o processo, a libertação, deve afirmar um princípio que é o escopo do processo mesmo. Desse modo, “a libertação é o processo de passagem da situação de alienação à afirmação da liberdade”.⁴²⁸

O que há de novo nessa interpretação é o esclarecimento que se faz no que pertine à idéia da liberdade, pois “só há liberdade se há exterioridade”. Ainda que possa soar contraditória a explicação, temo-la por suficiente na medida em que a metafísica da alteridade pressupõe a assunção do Outro como critério de liberdade. Dessa maneira, o outro será sempre o Outro absoluto, nunca totalmente totalizável pelo mesmo, em sua dimensão metafísica, alterativa. Dessarte, “só afirmando o Outro como radicalmente distinto, negatividade primeira, nada de seu mundo (totalidade), a liberdade é possível. Quando o Outro deixa de ser exterioridade e é intramundanizado como um ente a ser conhecido, aliena-se, coisifica-se”,⁴²⁹ de modo que a vigilância deve sempre ser ativada e a exterioridade sempre vista, nem que seja, em último caso, no nível das individualidades (tu-eu).

A democracia, conceptualização única dos detentores da prerrogativa de ditar o discurso teórico no mundo da reflexão, deixa de ser o ninho da liberdade. Não o é, pois que não há liberdade. Há, no máximo, a satisfação de poucos sendo permitida à custa da espoliação de muitos. É um mundo (democracia) em que não cabem todos. Mas ainda assim, nem aqui há cabimento ou liberdade, porque a valorização do ter em detrimento do ser é uma visível investida da desumanização tanto para opressores quanto para oprimidos e por isto mesmo também os opressores precisam se libertar. Porém,

⁴²⁷ DAMKE, Ilda Righi. *O processo do conhecimento na pedagogia da libertação: as idéias de Freire, Fiori e Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 97.

⁴²⁸ AMES, José Luiz. *Liberdade e libertação na ética de Dussel*. Campo Grande: CEFIL, 1992, p. 155.

⁴²⁹ AMES, J. L. *Liberdade e libertação na ética de Dussel*, p. 56. A esta altura, *Ames* utiliza, para corroborá-lo, a seguinte passagem de *Dussel*: “não há liberdade diante de possibilidades se o homem se encontra escravizado à impossibilidade de escolher o que é a sua possibilidade autêntica. O condicionamento, em sentido negativo de impedir empunhar possibilidades, na ordem econômica, social, política, cultural, racial, ideológica, etc., é de importância essencial em ética”. DUSSEL, E. D. *Para uma ética da libertação latino-americana: acesso ao ponto de partida ético*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, vol. 1, s. d, p. 161, nota 166. Nós também queremos nos valer das palavras de *Dussel* para enfatizar, como veremos a seguir, que não há liberdade na simples probabilidade de se escolher entre candidatos em uma democracia formal.

“somente os oprimidos, libertando-se, podem libertar os opressores. Estes, enquanto classe que oprime, nem libertam, nem se libertam”.⁴³⁰

Ao nível da análise da democracia, é preciso tentar captar o que seja esta falsa “liberdade” que é, em realidade, desumanização em prol do consumo compulsivo e da idolatria do deus capital. A liberdade dos modernos, tão escanhoada por *Constant*, não pode ser mais que desumanização (no desequilíbrio possessivo, e não existencial, da equação ter-ser), uma vez que a ética da libertação tem como pressuposto a intersubjetividade crítica das vítimas, as quais devem poder participar em todas as decisões que lhe afetam. A democracia moderna, encarapitada no cume da representação política, não consegue senão escamotear, com fulcro em anacrônica argumentação da teoria clássica, a negação deste princípio, como abordaremos na seqüência.

Primeiro passo já dera *Paul Hirst* ao interpretar os “limites” da democracia representativa. E sua crítica não poderia partir de outro ponto que não a identificação da democracia com a democracia representativa. É a “democracia sin apellido”, na expressão de *Hinkelammert*,⁴³¹ ou a “adjetividade democrática”, consoante *Paulo Freire*.⁴³² Pois bem, para *Hirst* “não existe ‘democracia’ no singular, o que existe é uma variedade de doutrinas da democracia e uma variedade de mecanismos políticos e processos de decisão ditos democráticos”.⁴³³ E, assim sendo, este autor não identifica, se comparada a sua teoria com a prática moderna, na democracia, um governo *pelo* povo. Achar que assembleias, parlamentos e governos são o decantado “governo pelo povo” não passa de “arenga banal dos cursos básicos de civismo”, verdadeiros “lugares-comuns da legitimação política democrática”. Enfim, na sua visão, “somente por meio de tais arcaísmos clássicos o governo representativo pode aparecer hoje como um regime democrático”.⁴³⁴ E esta é a primeira contradição da “doutrina da democracia representativa”.

⁴³⁰ FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, p. 43.

⁴³¹ HINKELAMMERT, F. J. *Democracia y totalitarismo*, p. 220.

⁴³² *Paulo Freire*, em entrevista a *Ricardo Kotscho* dialogada com frei *Betto*, assim se expressa: “estamos vivendo um momento em que, em certo sentido, começamos a passar do que chamo de ‘adjetividade democrática’ para a ‘substantividade democrática’. Em lugar de continuar tomando a democracia como um adjetivo, e um adjetivo desprezível, parece que começamos a acreditar na democracia sem tomá-la sempre como estando a serviço da burguesia”. FREIRE, P.; BETTO, (frei). *Essa escola chamada vida: depoimentos ao repórter Ricardo Kotscho*. 11 ed. 2 reimp. São Paulo: Ática, 2000, p. 64.

⁴³³ HIRST, Paul. *A democracia representativa e seus limites*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, p. 31.

⁴³⁴ HIRST, P. *A democracia representativa e seus limites*, p. 33.

As outras duas por ele apresentadas giram em torno da insustentabilidade de um discurso que requer para si uma legitimação baseada no fato de que as leis produzidas pelos representantes têm aspecto de generalidade, quando se sabe que a individualização é mola mestra da atividade legislativa (atente-se para o fato de que se está a fazer uma crítica desde a Grã-Bretanha, país de capitalismo desenvolvido, pois se fosse uma perspectiva periférica a crítica poderia ser muito mais severa), bem como na falsificabilidade da argumentação que faz promanar os representantes como verdadeiramente representativos da sociedade.

Não renega de todo *Hirst* a democracia representativa, ressaltando sua virtude maior, a saber, a de trocar ou de ameaçar a troca de “responsáveis pela tomada de decisão e pela iniciativa política no Estado”.⁴³⁵ Mas isto é insuficiente para dizer que há uma democracia. E desse jeito se levantam quatro áreas de preocupação, as quais põem em crivo a democracia representativa como ela se dá: o problema do despotismo eletivo; o poder dos burocratas; a segredo das informações em nome da segurança nacional; e os choques das muitas visões ministeriais.

Frente a tudo isso, a saída de *Hirst* para os limites da democracia representativa, o que já aponta para suas próprias limitações, reclama a seguinte observação: “o grau de democracia que as sociedades ocidentais apresentam não depende simplesmente do fato de terem eleições livres e de possibilidade de escolher entre partidos políticos, mas da existência de competição e debates políticos reais”. E como necessário coroamento de sua crítica está a busca pela descentralização, des-hierarquização e pluralização coordenada do governo, para que se torne democrático. Subentendida fica, pois, a idéia de controle da sociedade civil sobre sua estrutura política. “Algum consenso” deve existir, na disputa levada a cabo pelos “interesses organizados” e, enfim, “um progresso efetivo da concorrência democrática entre interesses organizados residiria na negociação corporativa, coletiva e cooperativa, em associação com o Estado”.⁴³⁶

Parece-nos claro que sua análise se destina a resolver problemas subjacentes à realidade britânica e não pode, por isso mesmo, ser radical ao ponto de nos servir de modelo. Entretanto, não se a deve desprezar, uma vez que estamos no plano da factibilidade crítica, em especial no nível institucional de uma democracia que sirva à libertação, entendida como processo e, por isso mesmo, à cata de concretizações.

⁴³⁵ HIRST, P. *A democracia representativa e seus limites*, p. 39.

⁴³⁶ HIRST, P. *A democracia representativa e seus limites*, p. 43.

Por sua vez, *Carole Pateman* desembainha a lança da teoria da democracia participativa, para além, portanto, de *Hirst*, e ao fazê-lo opera com a contraposição entre esta teoria e uma teoria clássica da democracia, assentada fundamentalmente nos supostos representativistas. Dentre os que se enquadram mais nesta última linha, podemos resgatar *Giovanni Sartori*, para quem, de fato, há razão em se depreciar as meras eleições como o modelo mais auspicioso de democracia, aceitando-se a aposta em “grupos pequenos e intensos”. Mas sua reflexão é bem clara no que toca ao fato de que “a teoria dominante da democracia nunca negligenciou a participação concebida como envolvimento pessoal e ativo”. É sua resposta aos “participativistas”, realçando que “a exaltação das associações voluntárias, a teoria da sociedade multigrupal, os temas de democracia intrapartidária e intra-sindical constituem todos uma vasta literatura que celebra a centralidade da participação na democracia”.⁴³⁷ Mas ele relega tais formas às “microdemocracias”, o que torna o debate mais complexo, em especial se tivermos em conta a proposta de uma participativista, como *Pateman*.

Como dissemos, *Pateman* trabalha com a distinção entre uma teoria contemporânea da democracia e uma da democracia participativa. Prontamente, identifica naquela “uma correlação positiva entre apatia, reduzido sentimento de eficácia política e baixo *status* sócio-econômico”.⁴³⁸ São, pela própria intuição do que seja participação, teorias em conflito. Acontece que *Pateman* não olvida o fato de que o termo “participação” sói imantar-se de imprecisão conceitual, o que a leva a questionar sua propositura razoavelmente fácil entre os teóricos da administração. Mesmo *Sartori* converge com ela neste ponto, pois para o teórico italiano “falar do puro e simples ato de votar como participação é pouco mais que uma maneira de dizer e com certeza nos deixa com um sentido vago e francamente diluído do termo”.⁴³⁹ No entanto, para a autora a crítica pode ser mais profunda que este falso argumento, uma vez que a participação tem sido usada como estandarte de uma idéia que tenta legitimar o que, na verdade, deve ser entendido como “pseudoparticipação”.

Nesse particular, inclusive, *Pateman* estabelece outras duas gradações para a precisão do que seja a participação, a partir do referencial de sua aplicação na indústria e com exemplos empíricos. Acrescenta ela, então, a participação parcial e a plena. Não

⁴³⁷ SARTORI, Giovanni. *A teoria da democracia revisitada: o debate contemporâneo*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, vol. 1, 1994, p.159.

⁴³⁸ PATEMAN, Carole. *Participação e teoria democrática*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 139.

⁴³⁹ SARTORI, G. *A teoria da democracia revisitada: o debate contemporâneo*, p. 158.

descuida, porém, de deixar evidenciado que “a comparação da situação de autoridade na indústria com a teoria da democracia contemporânea não é válida”,⁴⁴⁰ pois não há sequer eleições para os patrões. Isto encaminha-nos para perceber o relacionamento entre “participação” e “democracia”, ao nível da indústria. E aqui, novamente, fica patente a indecisão conceitual para o temo “democracia”. Partindo de uma reinterpretação dos clássicos da teoria política, que não nos interessa nesta discussão,⁴⁴¹ consegue ela trazer à tona uma reiteradamente negligenciada discussão em sede das teorias da democracia (ou das democracias, como queria *Hirst*): “uma vez que a indústria seja reconhecida como um sistema político propriamente dito, é claro que se torna necessária uma medida substancial de igualdade econômica em seu interior”.

Anteriormente, com *Dussel e Hinkelammert* fundamentamos a necessidade de “igualdade econômica” e informação/educação da população. O poder obediencial a isso se refere, pois como os delegados poderiam obedecer a seu povo se este ignorasse seus deveres de mando? A “lógica das maiorias” nas relações de produção e a “cultura suficiente” do povo são tangenciadas por *Pateman*, ainda que resvale, tal qual *Hirst*, na impossibilidade de uma denúncia mais radical por sua localização geopolítica, que fica explícita em sua solução de compromisso com a “participação parcial” em relação às indústrias heterogestionadas. Ainda assim, porém, seu fôlego não se perde com esta ressalva, mesmo que traga como bagagem insofismáveis legados da própria mítica “doutrina clássica da democracia”.⁴⁴²

Os apelos de controle, transparência, informação e mesmo distribuição econômica são insuficientes se se passar a enxergar o poder obediencial como mais que mero governo *sobre*, pois que as rédeas devem estar, sob todas as perspectivas, nas mãos do povo. Daí nosso vislumbre de movimentos populares como os portadores, na atual situação, dessa virada democrática. Amparados por um direito próprio, intrinsecamente plural e político, como veremos no próximo item, seu autogoverno deve

⁴⁴⁰ PATEMAN, C. *Participação e teoria democrática*, p. 99.

⁴⁴¹ Conferir os capítulos I e II de PATEMAN, C. *Participação e teoria democrática*, p. 9 e 35 e seguintes. Também, a discussão proposta por TOMAZELI, Luiz Carlos. *Entre o estado liberal e a democracia direta: a busca de um novo contrato social*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

⁴⁴² Quanto a isto especificamente, é interessante notar que *Pateman* diz que no “sistema político nacional” a democracia dificilmente pode ser mais que “escolha de representantes”, vez que, “a menos que a dimensão das unidades políticas nacionais fosse drasticamente reduzida, essa parcela da realidade não está aberta a mudanças”. PATEMAN, C. *Participação e teoria democrática*, p. 145. É o mesmo sentido da constatação de *Sartori*, cuja reflexão ampara-se na constatação de que “pode-se dizer que uma democracia direta, literal, autenticamente autogovernante só existe em grupos relativamente pequenos – até grupos do tamanho de uma assembléia, digamos”. SARTORI, G. *A teoria da democracia revisitada: o debate contemporâneo*, p. 156. Todos seguindo o legado de *Benjamin Constant*, ninguém consegue sobrestar a força avassaladora do estado de massas, nem mesmo *Dussel*.

prevalecer. E para isso, importante é a clara fixação de como, ao menos ético-criticamente, precisa ser encarado seu comportamento coletivo. Estamos, assim, introduzindo importante critério para delimitação da passagem da democracia “sin apellido”, una e clássica e representativa e burguesa, para as democracias, que ultrapassem a leviatânica forma do estado e possam constituir o espaço público para além de as amarras da burocracia. Em suma, respaldadas no princípio crítico material da vida concreta, sob a hegemonia do novo consenso extraído da intersubjetividade igualmente crítica e rumo à aplicação viável do inédito da libertação, as democracias participativa e popularmente asseguradas imprescindirão de sua autogestão, com toda a carga que esta expressão queira designar, ou seja, liberdade mais responsabilidade.

Um projeto de “governo pela autonomia” foi tentado por *Nanci Valadares de Carvalho*, propondo-se a “colocar o conceito de autogestão entre as categorias da ciência política”.⁴⁴³ Para ela, o autogoverno pode ser caracterizado sob formas plúrimas, dentro de uma escala cromática de níveis de participação, nomeadamente, democracia participante, co-determinação, comunidade-de-interesses e autogestão. Não nos interessa, aqui, discutir uma a uma tais formas, mas sim perceber que o critério que nos faltava para a caracterização da democracia participativa como a entendemos não pode perder de vista o escopo da autogestão. Apesar de *Nanci Carvalho* não enunciar a autogestão como democracia participativa, é nosso objetivo consumir a necessária assunção autogestionária para a libertação, desde a exterioridade, democrática.

Após empreender uma crítica à burocracia, coisa que fizemos em nosso segundo capítulo, *Nanci Carvalho* também questiona o posicionamento de *Carole Pateman* cuja nota mais saliente teria sido o perder senso de autogestão, ainda que tenha buscado manter não cindidos o público e o privado.

Assim sendo, depois de sentenciar que “falar de ‘governo pelo povo’ excluindo o local de trabalho da área de autogoverno é fazer troça do conceito”,⁴⁴⁴ nossa autora busca neste espaço da socialização a melhor caracterização para o referido autogoverno. E, desse modo, encontra na idéia de “organizações autogovernadas” seu alicerce (algo, aliás, anunciado já por *Paul Hirst*). Estas organizações, que se diferenciam do estado, são de filiação voluntária, pautadas pela solidariedade, antiburocratismo e antilucro, de acordo com os seguintes princípios: homogeneidade, coerência, auto-organização e

⁴⁴³ CARVALHO, Nanci Valadares de. *Autogestão: o governo pela autonomia*. Tradução de Luiz R. S. Malta. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 9.

⁴⁴⁴ CARVALHO, N. V. de. *Autogestão: o governo pela autonomia*, p. 20.

continuidade. Como poderemos perceber a seguir, têm bastantes semelhanças com os movimentos sociais, ou como preferiremos dizer, movimentos populares. Mas deixemos este aspecto ainda em suspenso. Apenas indiquemos que estas especificidades das organizações autogovernadas distinguem-nas das teorias democráticas liberais, já que estas “pressupõem que cada participante individual permutará interesses parciais com os interesses parciais de outros membros do grupo. Em contraste, a teoria do autogoverno enfatiza o fortalecimento do poder do engajamento total de cada membro com os valores e objetivos do grupo”.⁴⁴⁵ Eis o necessário para que haja um consenso, o qual, segundo a autora, “surge naturalmente”. Isso demonstra, contudo, que não há consenso entre todos (entre opressores e oprimidos, por exemplo) e sim entre os oprimidos (ou entre os opressores, por que não?). Trata-se, pois, de um grande dissenso (conflito) que propugna um novo consenso. Este é pautado pelos oprimidos (com sua homogeneidade e coerência) com pretensão de universalidade (uma vez que se devem basear em princípios ético-críticos).

Portanto, interpretamos o poder obediencial aludido por *Dussel* no sentido exato do que *Nanci Carvalho* chamou de autogestão, ainda que em uma construção abstrata pois sua empiria nos leva a questionar sua proposição:

“a autogestão é um fenômeno pós-industrial baseado na associação de homens em suas vidas para uma participação maior e mais profunda. Expressa o impulso cultural das massas que querem o controle dos processos de mudança histórica, em vez de delegar este controle para os ‘poucos educados’. Desta maneira – e se nesse sentido realmente for bem-sucedida – a *autogestão* pode tornar-se a *gestão dos processos de mudança histórica*”.⁴⁴⁶

Falamos em haver ressalvas de nossa parte quanto à comprovação empírica da autora no que se refere a seu conceito de autogestão. Ainda que com ela entendamos que não se pode cindir público e privado de uma unidade só, é preciso sublinhar a pluralidade deste todo e não esquecer o âmbito político que não pode ser relegado ao ostracismo só porque a teoria clássica dá primazia absoluta a ele, de maneira que esta “gestão dos processos de mudança histórica” também se possa verificar na ordenação política dos povos. Pois bem, os exemplos de democracia participante, co-determinação e comunidade-de-interesses aventados por *Nanci Carvalho*, além de serem todos alocados nos EUAAS (local de sua pesquisa), não dão conta desta outra realidade que

⁴⁴⁵ CARVALHO, N. V. de. *Autogestão: o governo pela autonomia*, p. 27.

⁴⁴⁶ CARVALHO, N. V. de. *Autogestão: o governo pela autonomia*, p. 34 (grifamos).

poderia ser melhor pincelada em países periféricos, não sendo de estranhar que tenha de justificar-se: “não foi possível, nos Estados Unidos, acontecer uma autogestão completa”.⁴⁴⁷

Nesse sentido, dois exemplos históricos nos saltam à vista. São os casos iugoslavo e espanhol.

Quanto ao caso iugoslavo,⁴⁴⁸ a própria *Nanci Valadares de Carvalho* nos traz alguns elementos. Antes de mais, é preciso dizer que para ela a autogestão deve ir para além de o local de trabalho, desenvolvendo-se uma propriedade social. É o tipo mais desenvolvido de autogoverno, em que o grupo se governa a si mesmo. Há o controle dos meios e dos produtos da produção, com organização política e econômica. Fundamentam-na os grupos autônomos, com sufrágio universal e a eleição de delegados, com base na representação igualitária das subunidades. Os conselhos de fábrica foram, nesse sentido, um grande exemplo. Há também poder de veto sobre delegados, para evitar a burocracia, uma vez que é esta que aliena o trabalhador. E mais, deve haver poder de decisão social para que haja autonomia individual.

A Iugoslávia, a partir da “Lei de Autogestão” de 1950, adquire, mal ou bem, esses contornos. Ressaltemos que o caso da Iugoslávia apresenta alguns conteúdos de *factibilidade* que merecem destaque. Primeiramente, há as “unidades de autogestão” situadas dentro das fábricas e que se podem subdividir. Cada unidade deve ter, por seu turno, órgãos administrativos. O “grupo coletivista dos trabalhadores” caracteriza-se por ser “o órgão de representação direta do trabalhador de uma unidade administrativa”,⁴⁴⁹ sendo que nele todos os trabalhadores, independentemente de carga horária, têm assento e direito a voz e voto. Já o “conselho de trabalhadores” é um órgão deliberativo cuja responsabilidade não é a da administração diária das empresas, agindo com fins a planejar a economia do grupo e se comunicar com as demais instâncias sociais. Por fim, o “comitê administrativo” é órgão executivo eleito pelo conselho de trabalhadores cuja delegação advém, por sua vez, do grupo coletivista dos trabalhadores.

O experimento espanhol também pode nos oferecer novos elementos para se pensar a factibilidade autogestionária. Sumariamente, devemos dizer que após 1936, o

⁴⁴⁷ CARVALHO, N. V. de. *Autogestão: o governo pela autonomia*, p. 95.

⁴⁴⁸ Além de o que foi escrito por CARVALHO, N. V. de. *Autogestão: o governo pela autonomia*, p. 95 e seguintes, conferir também GUILLERM, Alain; BOURDET, Yvon. *Autogestão: uma mudança radical*. Tradução de Hélio Pólvora. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 131 e seguintes, QUEIROZ, Bertino Nóbrega de. *A autogestão iugoslava*. São Paulo: Brasiliense, 1992 e GUTIERREZ, Gustavo Luis. “Autogestão, economia social, cooperativismo: novas concepções organizacionais”. Em: CATANI, Afrânio Mendes (org.). *América Latina: impasses e alternativas*. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/ USP, 2000, p. 263-285.

⁴⁴⁹ CARVALHO, N. V. de. *Autogestão: o governo pela autonomia*, p. 112.

poder revolucionário implementou uma autogestão na Espanha, na linha dos conselhos e fundou-se na idéia de “trabalho e pão para todos”. Foi um anarquismo factível, ou melhor, factibilizado por sua estrutura conselhistas e que, nas palavras de *Diego Abad de Santillán*, erigiu-se nas pegadas de “diversos ensaios de literatura socialista construtiva elaborados por anarquistas”.⁴⁵⁰ Ainda que se possa recusar um pretensão idealismo utopista (e não utópico) por parte dos anarquistas – como reiteradamente faz *Dussel* – é preciso igualmente dar o braço a torcer e perceber a construção dos espanhóis revolucionários do 19 de julho. E, nesse viés, *Santillán* é incisivo: “o que estamos tentando definir não é nosso sonho de futuro, mas sim aquilo que é factível neste momento, com o material humano de que dispomos e nas atuais condições do mundo”.⁴⁵¹

Dessa maneira, construiu-se toda uma estruturação que envolvia dezessete conselhos de ramo (alimentação; habitação; tecido e vestuário; produção agrária; produção pecuária; produção florestal; mineração e beneficiamento; pesca; transporte; comunicações; imprensa e livro; crédito e intercâmbio; luz, força motriz e água; metalurgia; indústria química; saúde e higiene; e cultura), os quais se agrupavam para formar “conselhos locais da economia” e estes, por sua vez, integrariam os “conselhos regionais” até se chegar ao “conselho federal de economia”, não sem antes um “elo que une os conselhos nacionalmente”,⁴⁵² vale dizer, a “federação nacional dos conselhos de ramo” (assim, cada ramo tem uma sua federação como, por exemplo, a Federação nacional do ramo da cultura e assim por diante). É um exemplo histórico riquíssimo que merece atenção para a factibilidade crítica da libertação dos oprimidos.

Como não queremos destrinchar o histórico e as demais particularidades dos dois casos, limitamo-nos a referir que tal quadro organizativo, que busca escapar de uma feição burocrática, pode servir como ponto de partida para se pensar a factibilidade crítica da nossa democracia participativa. Isto, porém, é trabalho para pesquisas futuras. Não podemos, todavia, deixar de reproduzir o que *Nanci Carvalho* propugnou ao fazer uso da experiência histórica iugoslava: “estamos sugerindo que um alto grau de autogoverno é possível apenas sob um sistema com um alto grau de desenvolvimento

⁴⁵⁰ SANTILLÁN, Diego Abad de. *Organismo econômico da revolução: a autogestão na revolução espanhola*. Tradução de Arnaldo Spindel e Pierre André Ruprecht. São Paulo: Brasiliense, 1980, p. 88. Para uma crítica “liberal” da democracia participativa na forma piramidal dos conselhos, ver MACPHERSON, C. B. *A democracia liberal: origens e evolução*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, em especial p. 110 e seguintes.

⁴⁵¹ SANTILLÁN, D. A. de. *Organismo econômico da revolução...*, p. 89.

⁴⁵² SANTILLÁN, D. A. de. *Organismo econômico da revolução...*, p. 183.

econômico”, ou seja, “as condições materiais que permitem a participação plena na vida política por todos os cidadãos”⁴⁵³ devem ser realizadas, como exigência ética para a viabilidade histórica dessa investida.

4.3. Factibilidade ético-crítica: práxis jurídica *com* movimentos populares

Até aqui, nossa postura foi a de tracejar um caminho compatível com a factibilidade ético-crítica proposta por *Dussel*, à luz de um critério clamante de libertação: a democracia. Mas não uma democracia sem adjetivos ou mesmo puramente adjetiva e sim uma democracia que possa contentar o Outro em sua busca pelo ser-mais ao qual *Paulo Freire* sobejamente se refere.

Um lúcido intérprete de *Dussel* bem notou: “penso que não seria exagero dizer que o conjunto da ética libertadora de Enrique Dussel pode ser tido como uma tentativa de pensar, com coerência especulativa e preocupação prática, desde nossa ‘situação’ latino-americana, a questão da justiça”.⁴⁵⁴ A justiça, aqui, parece-nos claro, é o abrir-se ao Outro como distinto, não totalizável, sempre de alguma maneira exterioridade de uma totalidade.

Em nossa compleição a justiça ganha centralidade a partir de diverso prisma: o direito. É lugar-comum já entre os juristas a impossibilidade da justiça plena. Entretanto, poucos têm coragem de rejeitá-la cabalmente em seus discursos. Tornou-se, assim, um objetivo a ser alcançado, ainda que impossível. Por isso os eternos especulativismos acerca das diferenças entre direito e justiça, assim como entre direito e moral, direito e religião ou direito e práticas sociais, nos compêndios de enciclopédia jurídica. O justo, visto como moral, acaba sendo renegado pela ciência que se positivou e que tem um critério bastante em si mesmo de direito, o direito positivo.

E é daí inclusive que pode haver um direito justo em face de um direito injusto. Sua adjetivação começa a ser ordinariamente necessária. Como explicar o direito dos colonizadores de mortificar os índios, de escravizar os negros, de espoliar os trabalhadores, de incinerar os judeus, de enjaular os “anormais”? Como explicar os regimes de força? Pois bem, fazemos questão aqui de *confundir* justiça e legitimidade e isto parece evidente. O seu porquê não pode ser outro que não o poder fazer a seguinte

⁴⁵³ CARVALHO, N. V. de. *Autogestão: o governo pela autonomia*, p. 121.

⁴⁵⁴ VELASCO, Sírio Lopez. *Reflexões sobre a filosofia da libertação*. Campo Grande: CEFIL, 1991, p. 75.

questão: é *justo* um regime antidemocrático? Poderíamos, com um eufemismo, indagar se é legítimo um regime antidemocrático, afinal é assim que se tem apresentado o problema na atualidade. Mas resolvemos inverter seus termos.

Os lógicos poderiam redargüir sem titubeios: será justo se, e somente se, o regime antidemocrático for democraticamente optado. A contradição final, ululante, resolve-se pelo poder constituinte dos que constituem seu próprio quefazer histórico, os que são autônomos para delegarem sua autonomia a outrem. Mas aqui dardejamos muitíssimos problemas filosóficos. Ousaríamos verificar um principal: há um pressuposto. Ou seja, pressupõe-se uma “deliberação” originária, mesmo que tácita, de uma entrega do poder aos que “naturalmente” devem possuí-lo. Mas aí cabe a questão: enfrentamos ou não um mito?

O já citado *Lopez Velasco* é arguto em dizer que a totalidade, para *Dussel*, concebe a realidade como aquilo que é “visto”. A exterioridade, por sua vez, determina que o seu critério seja outro, vale dizer, o “ouvido”. Como deliberar sem ouvir? Como olhar e ver que o que assim é (oprimido, explorado, excluído, negado...) assim sempre deve ser?

Por tudo isso e mais um pouco é que nos enveredamos por um caminho sem volta, um caminho com uma escolha primeira: a opção pelo outro negado. Não é qualquer outro, é o outro ilegitimamente esquecido, injustamente não ouvido. A democracia, pois, se revira do avesso e expira e, em seu último fôlego, a crença na sua ressurreição, vez que potencialmente sempre existiu. O poder, dissemos, é *sempre* do povo, povo como *potentia*. Facticamente, porém, o seu exercício, a *potestas*, pode, e tem sido, usurpado. Analogamente, a justiça reside no povo e seu exercício, o direito, pode ser surrupiado de quem de direito é seu fundamento.

A justiça, por conseguinte, popular é uma justiça democrática. O poder (-cracia) do povo (demo-), que é a *potentia*, é intrinsecamente justo. Fora do povo todo poder é in-justo. Não há norma fundamental fora do sistema, porque o sistema é a totalidade. O homem concreto é o fundamento (quicá por isso melhor que a *grundnorm* do positivismo jurídico seja mesmo a “mulata fundamental” *waratiana* se a tomarmos como alegoria da exterioridade, mulher, mestiça, não-branca, não-européia e assim por diante). O homem concreto está *dentro* do sistema e não fora, no ambiente gelatinoso com o qual este se comunica. Está dentro mas está *transcendentalmente fora*. É a exterioridade, a flor que nasce no meio do asfalto, a meta-física da alteridade.

Apesar de o resgate da simbólica dusseliana não ser mais sequer comum nos escritos de seu próprio criador, ela nos inspira muita criatividade e pode ser o passo a mais para se pensar a relação política, que começa na erótica e passa pela pedagógica, a partir da esfera jurídica. Ao nível da concretude política, irmão-irmão são cidadãos; ao nível pedagógico estamos ante a relação povo-técnico (que pode ser o advogado) ou mesmo representado-representante que agora assume a forma da delegação do poder obediencial, de origens zapatistas; na erótica, o pai-mãe microestrutural pode ser tomado como a relação macro entre estado e cultura popular. O direito está-aí.

Ao alcance de suas teses políticas, *Dussel* medra seu discurso, após do que já esclarecemos como sendo dois dos três níveis do político (a ação estratégica e a as instituições), a partir de princípios normativos segundo as esferas material, de legitimidade e de factibilidade. Segundo ele, a relação entre ética e política teve vários modelos equívocos. A melhor solução é, primeiramente, aceitar a existência de princípios éticos universais (a ética da libertação e sua arquitetônica sêxtupla); em segundo lugar, perceber que os direitos políticos, como também os demais, subsumem os princípios éticos; e, finalmente, considerar que os princípios políticos são intrínsecos e constitutivos de *potentia* e *potestas*.

É bom esclarecer, lembrando o que dissemos no início deste trabalho, que direito é, em última paisagem, política. Assim como *Paulo Freire* defrontava-se com um problema político a cada vez que exercia sua pedagogia, nós podemos tomar o direito a partir de seus problemas políticos. As regras do jogo jurídico estão aí por opção de quem faz as regras, sejam estes feitores os políticos profissionais, os hábitos consuetudinários deles ou mesmo a sociedade, abstratamente concebida ou não. São, assim, “problemas fundamentalmente políticos e ideológicos e não apenas epistemológicos, pedagógicos ou das ciências sociais”⁴⁵⁵ (inclua-se aí a problemática jurídica).

Dussel, em suas teses políticas, apresenta os princípios normativos políticos. E destaca, como princípio material implícito, que “de lo que se trata en política es de crear las condiciones para la posibilidad de la vida de la comunidad”.⁴⁵⁶ Logo, se onde há a sociedade haverá aí direito, este se deve guiar pelos princípios normativos políticos e a “vida em comunidade” é o primeiro deles. Em seguida, revela-se o princípio

⁴⁵⁵ FREIRE, P. “Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação”. Em: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). *Pesquisa participante*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 34.

⁴⁵⁶ DUSSEL, E. D. *20 tesis de política*, p. 74.

democrático à esfera da legitimidade. A democracia, aqui, e antes de mais, é institucionalização de mediações legítimas. Sua finalidade é o consenso legítimo. É um princípio normativo que visa a “un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena *participar los afectados* (de los que se tenga conciencia)”.⁴⁵⁷ Isto significa dizer que todos os afetados conhecidos devem participar. Encontrar afetados antes desconhecidos (honestamente) não deve deslegitimar o até então consensuado, mas deve obrigar a incluí-los na participação, desde um princípio democrático, como sequer chegou perto de entender *Habermas*. Assim, viver em comunidade e a democracia são os marcos materiais e de legitimidade que podem e devem informar a factibilidade estratégica.

Esta política da libertação – e aqui entenda-se política-jurídica da libertação – não pode se dar ao largo do povo que é, como vimos, a *potentia*. Deve ser pensado e praticado, como se deflui da proposta dusseliana, um modo em que não só esta mas também a *potestas* possa por ele ser exercida. E isto é uma exigência ética, é o fazer justiça.

Bastante pouco honestamente foi o desconhecimento dos afetados no âmbito da soberania estatal. Segundo *Fábio Konder Comparato*, dois desvios semânticos transferiram para o povo a soberania, retirando-lhe, por incrível que pareça, o seu poder ativo, conforme o significado originário do que seja soberania: “a vontade pela qual se manifesta o poder já não é pessoal e o poder supremo deixa de ser ativo para se tornar tão-só consciente”.⁴⁵⁸ Às portas da constituinte, o jurista afirmava que a teoria da democracia pouco se importando estava com uma “opção preferencial pelos pobres”, como na expressão cunhada pelos católicos progressistas. E isto já o comprovamos, em especial com as críticas de *Hirst e Pateman*.

Uma opção pelos pobres não poderia ser tomada pelos ricos, a não ser por generosidade, definição falsa como o expressa *Paulo Freire*. Só os pobres podem optar por eles mesmos. E é nessa embarcação que procuramos a rota que já é pressentida por *Dussel*: “desde las víctimas, cuando el sufrimiento se hace inaceptable, intolerable, surgen movimientos sociales contestatarios en el campo político empírico. Surgen igualmente teorías críticas orgánicamente articuladas a dichos movimientos”.⁴⁵⁹ Eis, então, que fica cada vez mais inadmissível que a representação política continue com

⁴⁵⁷ DUSSEL, E. D. *20 tesis de política*, p. 79.

⁴⁵⁸ COMPARATO, Fábio Konder. “Por que não a soberania dos pobres?” Em: SADER, Emir (org.). *Constituinte e democracia no Brasil hoje*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 87.

⁴⁵⁹ DUSSEL, E. D. *20 tesis de política*, p. 85.

seu sentido “deformante da vida social”, pois “é inegável que o sistema representativo, ainda que inevitável para o funcionamento do Estado moderno, tem sido um dos muitos mecanismos utilizados para esvaziar o regime político de todo sentido democrático”.⁴⁶⁰

As negatividades que sofrem as vítimas começam pela recusa de se ouvir sua voz, inicialmente difusa. Mas logo que se organiza ganha força e aí se torna impossível desprezá-la.

Como relatamos acima, a partir da perspectiva da autogestão para *Nanci Valadares de Carvalho*, as organizações autogovernadas se distinguem por apresentarem como características homogeneidade, coerência, auto-organização e continuidade. Se tornarmos a mira para o lado das reflexões acerca dos movimentos sociais, poderemos ver uma análoga, ainda que não equivalente, conceituação. Para *Ilse Scherer-Warren*, movimentos sociais são “uma ação grupal para transformação (a práxis) voltada para a realização dos mesmos objetivos (o projeto), sob a orientação mais ou menos consciente de princípios valorativos comuns (a ideologia) e sob uma organização diretiva mais ou menos definida (a organização e sua direção)”.⁴⁶¹

A despeito de, à primeira vista, parecer que aquele conceito se emborça neste último em sua parte final, no item organização e direção, não é disso que se trata, não ao menos tão simplesmente. A existência de um projeto para tais movimentos é um traço que leva às idéias de homogeneidade e coerência, mais especificamente esta última. A ideologia, inevitavelmente, pode ser concretizada como sendo a consequência de sua condição de possibilidade. Já a práxis se equipara à continuidade, dando azo às ações que permitem que o movimento social ou a organização autogovernada se perpetuem no tempo. Por fim, o mais óbvio, a idéia de auto-organização se relacionando à direção e organização dos movimentos sociais.⁴⁶²

Até agora não fizemos uma distinção importante para a finalização deste trabalho, qual seja, a de designar tais organizações autogovernadas ou movimentos sociais como sendo *movimentos populares*. E por que perder tempo com esta discussão eminentemente terminológica? Para não chamarmos uma coisa pelo que ela não é, assim como *Freire* propusera a negação do conceito de “extensão” para um trabalho que deveria ser efetivamente de “comunicação” dos técnicos para com o povo e, por isso,

⁴⁶⁰ COMPARATO, F. K. “Por que não a soberania dos pobres?”, p. 103.

⁴⁶¹ SCHERER-WARREN, I. *Movimentos sociais: um ensaio de interpretação sociológica*, p. 20.

⁴⁶² Comparar a definição de *Scherer-Warren*, para movimentos sociais, com a principiologia que informa as organizações autogovernadas, em *Nanci Carvalho*: SCHERER-WARREN, I. *Movimentos sociais: um ensaio de interpretação sociológica*, p. 12 e seguintes e CARVALHO, N. V. de. *Autogestão: o governo pela autonomia*, p. 21 e seguintes.

não se poderia “aceitar que seu trabalho seja rotulado por um conceito que o nega”.⁴⁶³ Longe de ser um nominalismo, é uma busca por uma delimitação do que seja este tão propalado sujeito histórico coletivo que tamanha preeminência vem ganhando nas reflexões das ciências sociais, algo do que não fugimos aqui.

Tomamos, pois, em consideração a advertência de *Daniel Camacho*, para quem “há movimentos que representam os interesses do povo, assim como há os que reúnem setores dominantes do regime capitalista, os quais não têm interesse em questionar de modo absoluto, nem em transformar totalmente as estruturas de dominação”.⁴⁶⁴ Pois bem, devemos ajustar esta terminologia a fim de que nosso discurso não seja passível de cooptação por grupos que, apesar de se *movimentarem socialmente*, não o fazem desde uma perspectiva *popular*. E mais uma vez nos valem de *Dussel*, ainda que ele não se preocupe em distinguir os movimentos sociais que são populares e os que não são, pois seu conceito de “pueblo” se presta a ser uma categoria que dê unidade às lutas, ou melhor, “una categoría que pueda englobar la unidad de todos esos movimientos, clases, sectores, etc., en lucha política. Y bien, ‘pueblo’ es la categoría estrictamente política”,⁴⁶⁵ mesmo que ambígua.

Também *Márcio Costa* prefere a expressão “movimentos populares”, com a qual pode vociferar sem hesitação que “o popular equivale em número, gênero e classe ao pobre oprimido”. E assim como a justiça é a *potentia* que inextricavelmente pertence ao povo, são os movimentos populares o melhor propulsor para esta desalienação, sendo que “os movimentos populares não são movimentos populares de massa, mas são um conjunto articulado de pessoas que problematizam coletivamente a própria miséria e opressão e não se contentam em ficar chorando sobre si mesmos e sobre seus rebentos. São crentes nas possibilidades de mudanças e se lançam em movimentações pela construção da libertação”.⁴⁶⁶

Com os movimentos populares podemos trilhar o trajeto final de nossa caminhada. E o destino não poderia ser outro que não a proposta do pluralismo jurídico

⁴⁶³ FREIRE, P. *Extensão ou comunicação?*, p. 23.

⁴⁶⁴ CAMACHO, Daniel. “Movimentos sociais: algumas discussões conceituais”. Em: SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. *Uma revolução no cotidiano?*: os novos movimentos sociais na América Latina. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 217.

⁴⁶⁵ DUSSEL, E. D. *20 tesis de política*, p. 89-90. Para *Comparato*, “povo”, na sua sede de análises sobre a soberania, “é um conceito jurídico-político e não sociológico”. *COMPARATO, F. K. “Por que não a soberania dos pobres?”*, p. 94.

⁴⁶⁶ COSTA, M. L. *Educação e libertação na América Latina*: ensaio introdutório à aproximação entre a Pedagogia de Paulo Freire e a Pedagógica de Enrique D. Dussel, p. 63. E continua: “o projeto pedagógico libertador desde os movimentos populares se funda no popular e no movimento”.

de *Antonio Carlos Wolkmer*. Não podemos fazê-lo sem antes demarcar este terreno que é o direito em sua feição atualíssima. Marcado a ferro pelo formalismo juspositivista, pela regulação social e pelo racionalismo excludente, o direito encastelou-se em seu monismo, em seu estatualismo e em seu legalismo. São alguns dos muitos obstáculos epistemológicos que se podem propor à superação, na esfera jurídica.⁴⁶⁷

Com a clareira aberta para o pluralismo jurídico na imensidão amazônica da concepção monista de direito, “as relações jurídicas saem de um sistema individualista e egoísta de dominação para converterem-se em processo democrático de transformação social, reconhecendo a legitimidade dos diversos movimentos sociais e suas lutas pela eficácia dos direitos já previstos nas legislações, bem como para reivindicar o reconhecimento de direitos que surgem de ‘novas necessidades’”.⁴⁶⁸

Adentremos, portanto, na teorização de *Wolkmer*. Após situar os “novos movimentos sociais” (que preferimos designar “movimentos populares”) como os sujeitos de uma nova visão política, plural, participativa e coletivista, conforme seu surgimento e desenvolvimento, conteúdo, valores, formas de ação e base social, *Wolkmer* passa a discutir o contraponto entre movimentos sociais e estado e/ou organizações políticas tradicionais.

Parte o autor do reconhecimento de uma vontade comunitária participativa, levada a cabo pela participação política da base. Sua caracterização ganha ares de práticas não institucionais e auto-sustentáveis. O seu *locus* agora é democrático, descentralizado e participativo. Ressalta-se a independência da representação oficial: estado, partidos, sindicatos. Deslocam-se assim os critérios de legitimidade, conformando-se a crise da representação política. Acentua tal situação o contexto latino-americano, marcado por uma tradição autoritário-patrimonialista.

Conseguindo-se transcender a representação política, consegue-se, a um só tempo, alargar o espaço público e sua correlata politização, bem como inaugurar novos parâmetros de legitimidade. É nesse âmbito que se passa a discutir a questão da

⁴⁶⁷ Envidamos os “obstáculos epistemológicos” propostos por *Dean Fábio Bueno de Almeida*, os quais nos fazem rememorar os já havidos há mais de três décadas por *Michel Miaille*, quais sejam, a falsa transparência do direito, o idealismo jurídico e a independência da ciência jurídica. Também, outro europeu crítico, *David Sánchez Rubio*, assinala-nos alguns outros obstáculos, vale dizer, o perigoso absolutismo do formalismo jurídico, a inversão ideológica discursiva dos direitos humanos, e o tema da democracia e da participação popular como instâncias de legitimação. Vide, respectivamente: ALMEIDA, Dean Fábio Bueno de. “América Latina: filosofia jurídica da alteridade”. Em: WOLKMER, A. C. (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 77 e seguintes; MIAILLE, M. *Introdução crítica ao direito*, p. 37 e seguintes; e RUBIO, David Sánchez. *Filosofia, derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Disclée, 1999, p. 244 e seguintes.

⁴⁶⁸ ALMEIDA, D. F. B. de. “América Latina: filosofia jurídica da alteridade”, p. 81.

institucionalização, a qual não mais pode ser a fulcrada em racionalidade instrumental, legalidade formal e representação política. O ponto nevrálgico que se vê na aposta nos movimentos populares é que eles têm “capacidade de romperem com a padronização opressora e de construírem nova identidade coletiva, de base participativa, apta a responder às necessidades humanas fundamentais”.⁴⁶⁹ Dessa forma, prescindem, em muito, da institucionalização, por se oporem a seus aspectos burocráticos, formalistas e antidemocráticos. No entanto, pode haver graus de institucionalização, o que deve permitir um seu mínimo aos referidos movimentos.

Nessa perspectiva, o estado confirma-se como o principal núcleo burocrático frente ao qual os movimentos populares se põem, antitetizando centralização-descentralização. Não é de somenos, no entanto, verificar que algumas reivindicações só podem ser atendidas pelo estado, sendo que este sói assumir três posturas: apoio; cooptação/marginalização; repressão. Nesse sentido, é possível constatar duas modalidades de comportamento político dos movimentos populares: total independência; ou autonomia relativa. Esta, por sinal, a mais freqüente.

Não só do estado os movimentos populares se distanciam, mas também de outras tradicionais organizações. Os partidos, por exemplo, demonstram sua insuficiência, o que demanda superação do vigente quadro institucional (o que é totalmente coerente com as visões de *Dussel* e *Hinkelammert*).

Ainda que este seja o panorama, não se deve rechaçar de todo o sistema representativo, assevera *Wolkmer*. Apenas este deve coexistir com a preponderância do sistema participativo (que sem aquele pode sofrer dificuldades). Assim, percebe-se a relação dialética cotidiano-institucional, situando-se os movimentos populares em espaço plural, redefinindo a idéia de institucionalização.

E é nesse ritmo que o pluralismo jurídico de *Wolkmer* toca sua lira, propondo os movimentos populares como fonte de produção jurídica e apontando para o fato de que são as suas necessidades que devem validá-los na ordem institucional, renovando-a e transformando-a: “o problema das fontes do Direito numa sociedade determinada e historicamente concreta não está mais na priorização de regras técnico-formais e na completude de ordenações teórico-abstratas, porém na dialética de uma práxis do

⁴⁶⁹ WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito*. 3 ed. rev. e atualiz. São Paulo: Alfa Omega, 2001, p. 143.

cotidiano e na materialização normativa comprometida com a dignidade de um novo sujeito social”.⁴⁷⁰

Isto converge com a proposta mais do que prática de *Dussel*, partindo da constituição bolivariana da Venezuela e de sua disposição de poderes: “la Suprema Corte de Justicia o el Tribunal Constitucional en última instancia, debe ser igualmente el que juzgue la constitucionalidad de las leyes e instituciones, y debiera corresponderle algo más, es decir, el poder juzgar sobre aparición de *nuevos derechos* (por las luchas de reconocimiento de movimientos sociales) y sobre el hecho de que acontezca la necesidad de una *modificación* constitucional”.⁴⁷¹

Os movimentos populares se convertem, assim, no sujeito coletivo que nasce na exterioridade do terceiro mundo. A este respeito há, inclusive, quem diga que são paradigmas diferentes a regerem os movimentos sociais, notadamente, o europeu e o latino-americano. Estamos a nos referir ao esforço de sistematização empreendido por *Maria da Glória Gohn*. Segundo ela, “o que existe é um paradigma bem diferenciado de lutas e movimentos sociais, na realidade concreta, quando comparado com os movimentos europeus, norte-americanos, canadenses etc., e não um paradigma teórico propriamente dito”.⁴⁷² E mais, sua análise se compraz em estipular um enfoque multidisciplinar para o paradigma latino-americano e destacando a política como “a grande arena de articulação, pelo fato de os movimentos sempre estarem envolvidos ou ligados a relações de poder”.⁴⁷³

Ilse Scherer-Warren apresenta os “novos movimentos sociais” como os detentores do “poder da força comunitária” e nesse sentido “atuando mais diretamente no seio da sociedade civil, representam a possibilidade de fortalecimento desta em relação ao aparelho de Estado e perante a forma tradicional do agir político por meio dos partidos”. Desse modo, constituem-se como, na linha que o pluralismo jurídico acentua, reais potentados de democratização do cotidiano, sem ter de estar necessariamente atrelados ao estado, ainda que este possa exercer algum “vínculo de

⁴⁷⁰ WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito*, p. 153.

⁴⁷¹ DUSSEL, E. D. *20 tesis de política*, p. 64, nota 1. Questionamento paralelo pode ser levantado a partir da proposição de “povo constitucional e soberano”, de *Paulo Bonavides*, dando espaço para a seguinte problematização, não sem antes contrapor a democracia constitucional participativa à globalização e ao neoliberalismo: “a democracia participativa levanta, pois, como um de seus problemas cardeais a legitimidade dos tribunais constitucionais”. BONAVIDES, Paulo. *Teoria constitucional da democracia participativa*: por um direito constitucional de luta e resistência, por uma Nova Hermenêutica, por uma repolitização da legitimidade. 2 ed. São Paulo: Malheiros, 2003, p. 347.

⁴⁷² GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 211.

⁴⁷³ GOHN, M. da G. *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*, p. 240.

dependência”.⁴⁷⁴ No entanto, é seu característico a autonomia e assim sendo “os Movimentos Populares se constituem como única instância e centro de poder de decisão”.⁴⁷⁵

Scherer-Warren, todavia, não se escusa de verificar alguns limites na atuação desses movimentos, tais como a incidência de objetivos e valores comuns enfraquecidos, a falta de penetração na sociedade civil global, a defasagem entre discurso ideológico e prática efetiva e seu alcance fragmentado e localizado em demasia. Não quer isto dizer, porém, que não possam os movimentos populares superar essas jaças e se aperfeiçoarem em seu quefazer reivindicativo e transformador.

No que se refere ao problema dos limites dos movimentos populares, podemos observar com *Iria Gomes*, ao pesquisar algumas práticas coletivas relativas aos assentamentos de trabalhadores rurais sem-terra no interior do Paraná, que a novidade histórica que trazem tais movimentos não é banhada no óleo da perfeição e tão pouco pode ser fetichizada. Mas é evidente que sua emergência é capaz de desbancar as velhas práticas políticas que cada vez mais têm dificuldade em se conformar à autogestão e a uma concepção participativa de democracia, como podemos perceber pela exposição que tenta reconstruir essa novidade a partir da imperfeição humana:

“a perda da terra constitui um momento de ruptura, de caos, que contém um potencial criativo de novas formas de organização, novas relações, novas possibilidades de vida. É a situação caótica em que vivem os sem-terra que os impulsiona a lutar para recuperar o que perderam, para construir modos de ser éticos e estéticos que lhe permitam sair das relações de poder/contrapoder, criando ‘novas linhas de fuga’, novos modos de vida, novas subjetividades”.⁴⁷⁶

Finalmente, e talvez infelizmente, estejamos chegando ao final de nossas turbulentas palavras, ensaio oscilante no balbucio de querer dizer algo sobre o inédito viável mas não o podendo, seja pelos limites do autor, do trabalho ou da visão tríplice que abraça o futuro. O futuro que vemos é antes de tudo passado-presente-futuro. Não se cinde, por isso não é abstrato, ainda que projetivo e planejador.

⁴⁷⁴ SCHERER-WARREN, I. *Redes de movimentos sociais*, p. 53.

⁴⁷⁵ COSTA, M. L. *Educação e libertação na América Latina: ensaio introdutório à aproximação entre a Pedagogia de Paulo Freire e a Pedagógica de Enrique D. Dussel*, p. 84.

⁴⁷⁶ E sua reflexão não acaba por aí: “se a perda da terra significa um momento de caos em que a subjetividade enquanto uma maneira de ver e construir o mundo como pequeno produtor é desestruturada, a construção da luta e do assentamento constituem processos permanentes de desconstrução/reconstrução da subjetividade. Processos intrinsecamente ligados, cuja separação só tem sentido para fins de reflexão intelectual”. GOMES, Iria Zanoni. *Terra e subjetividade: a recriação da vida no limite do caos*. Curitiba: Criar Edições, 2001., p. 33.

Esperamos, desde logo, ter deixado evidenciado que a exterioridade democrática se anuncia e com ela se constrói um novo protagonismo que, na feliz expressão de um intérprete dessa realidade na esfera jurídica, consiste na “exterioridade dos novos momentos sociais”. É perceptível na análise de *Dussel* o privilégio a “todos os latino-americanos (e povos periféricos em geral) que foram e são vítimas de exclusão e opressão no seio das relações sociais moldadas no sistema capitalista periférico em suas diversas fases. Nesse sentido, há uma clara aproximação à base social dos NMS na América Latina, composta preferencialmente por setores oriundos das classes economicamente inferiores”.⁴⁷⁷

E aqui nos aproximamos da necessária articulação entre os intelectuais comprometidos e os movimentos populares. Ao nível do desenvolvimento do conhecimento esta é a concretização da intersubjetividade crítica, o quinto momento da ética da libertação dusseliana. Mas não só de teoria vive o homem. É preciso práxis para se poder sorrir e isto *Dussel* chama de “atividade crítico-prática”, cuja realização externa a práxis de libertação dos movimentos populares, em seu âmbito político.

Para isso se efetuar, faz-se necessário um paradigma ou modelo de transformação possível. “Ante la democracia liberal, el Estado benefactor o el keynesianismo económico (estructuras situadas en diversos campos), y ante las democracias de transición en América Latina (desde 1983) que generaron una ‘clase política’ que frecuentemente se corrompe, hay que ir formulando un ‘paradigma’ o un ‘modelo’ *nuevo* de amplia participación, de hegemonía popular, de identidad nacional”.⁴⁷⁸

Como pensar isso para o direito? Há possibilidades reais? É certo que a teoria crítica e o direito alternativo tiveram grande repercussão na seara causídica, mas podem eles levar ao fim este projeto? É algo que, obviamente, não nos cabe responder. Só a prática nos dirá algo sobre isso. O que devemos fazer é promover também, na prática, essa articulação, pois “para cumplir con la voluntad-de-vida los movimientos sociales populares [e aqui *Dussel* acrescenta o importante adjetivo], el pueblo, deben organizarse”.⁴⁷⁹ E devem empreendê-lo democraticamente, sem fazer da palavra democracia um eslôgan.

⁴⁷⁷ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Filosofia jurídica da alteridade*: por uma aproximação entre o pluralismo jurídico e a filosofia da libertação Latino-Americana. 1 ed. 2 tir. Curitiba: Juruá, 1999, p. 179.

⁴⁷⁸ DUSSEL, E. D. *20 tesis de política*, p. 113.

⁴⁷⁹ DUSSEL, E. D. *20 tesis de política*, p. 116.

Desde o caso de Chiapas, *Jesús Antonio de la Torre Rangel* buscou afirmar que capitalismo e democracia plena, bem como os verdadeiros direitos humanos, são incompatíveis peremptoriamente. E questionou: “¿tiene sentido reflexionar sobre el Derecho, la justicia y los derechos humanos, cuando parece que sólo son ilusiones?”⁴⁸⁰ É difícil acreditar que ainda hoje possa existir tanta violência e desumanidade quando se compara o discurso de progresso da modernidade. Mas este é o ponto: eis o encobrimento do Outro.

A práxis jurídica da libertação, nesse contexto, é viável se se a pensar articuladamente com os movimentos populares ou, se se preferir, com o povo organizado. O trabalhador do direito, responsável por seu povo e pelo futuro daqueles que só têm desespero, longe de ser o bom burguês, que acende uma vela e faz assistencialismos, deve ser o cientista popular, engajado com as lutas populares e com as arremetidas contra o sistema opressor que, com todas as letras, ainda é, e não deixou de sê-lo por um momento sequer, o capitalismo. A sua selvageria deve ser freada e aí surge a práxis que pode nos conduzir, como um de vários aspectos da atuação social, para a factibilidade do anunciado: “a *práxis* de libertação semiótica do Direito latino-americano fundamenta-se em um sentido do mundo, diverso daquele imposto pela ordem excludente do neoliberalismo globalizado, criando novos códigos culturais e históricos, a partir da autenticidade e da individualidade existencial do Ser latino-americano”.⁴⁸¹

Como diria *Paulo Freire*, ao refletir sobre a avaliação em Comunidades Eclesiais de Base, “não é lendo livros sobre a prática, sobre dialética (é claro que estes livros ajudam enormemente), não é lendo em bibliotecas, que eu penso certo. Eu penso certo quando pratico, sobretudo quando eu penso a prática que eu estou tendo”.⁴⁸² E se podemos fazer alguma avaliação do que até aqui dissemos só o devemos fazer desde o critério da prática.

Dessa maneira, “a práxis jurídica alternativa (Direito Alternativo em sentido amplo) configura um espaço de luta motivado pela injustiça histórica real, a partir de uma antropologia ética (tendo na exterioridade a categoria fonte, abstrata, em geral), e não como opção de um discurso e práticas ‘amigas’, paternalistas e assistencialistas, ou

⁴⁸⁰ RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. *Iusnaturalismo, personalismo y la filosofía de la liberación: una visión integradora*. Sevilla: MAD, 2005, p. 22.

⁴⁸¹ ALMEIDA, D. F. B. de. “América Latina: filosofia jurídica da alteridade”, p. 85.

⁴⁸² FREIRE, P. “O sentido da avaliação na prática de base”. Em: QUEIROZ, José J. (org.). *A educação popular nas comunidades eclesiais de base*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 99.

de sentimentos de mera comiseração”.⁴⁸³ Trata-se, isto sim, de uma “exigência de justiça” – e lembremos da centralidade da justiça, no Outro, para *Dussel* – que se realiza apenas com a realização dos “direitos dos oprimidos”.

Este ensaio de factibilidade crítica tentou ser uma revisão teórica que desse conta de conjugar a reflexão da filosofia da libertação com a teoria da democracia, afunilando-se no rol do pluralismo jurídico e na articulação *com* os movimentos populares. Optamos pela ênfase para a factibilidade pois ela é o novo surgido da arquitetônica dusseliana, desapegando-se da dicotomia material-formal, achando um nicho de aplicabilidade para além da ontologia instrumental (talvez possamos dizer transinstrumentalidade?). É certo, assim, que a democracia exige muitos desdobramentos, os quais impossibilitam de a ela nos referirmos como fosse uma substância una, sem o perspectivismo que caracteriza toda a teorização, uma vez que toda teorização parte de premissas, assumidas explícita ou implicitamente. Nós o fizemos expressamente: nosso ponto de partida (ético) acessa-se por via da exterioridade. Mas nem por isso a experimentalidade irá nos faltar.

Por exemplo, *Dussel* projetou, objetando, que “no futuro próximo, a votação dos cidadãos por computadores poderá permitir ‘plebiscitos’ ou sondagens ‘da opinião pública’ *factíveis* freqüentemente e sem maiores custos. Uma democracia muito mais *direta*, impossível em tempos de Rousseau, poderá envolver milhões de participantes”.⁴⁸⁴ Hoje esta factibilidade não nos é facultada. Ela é impossível. Mas toda impossibilidade tem de possuir seu correlato antípoda. Se algo é impossível é porque até certo ponto é possível. E o utópico é possível sim, como se refere a ele *Hinkelammert*: “a crítica da razão utópica não constitui rejeição do utópico, mas sim sua conceituação transcendental”. E não só, pois que “como arte do possível, a política contém, portanto, *crítica à razão utópica* sem a qual não é possível estabelecê-la. Esse ‘não é possível’ não é algo dado, mas sim algo a ser descoberto. O que podemos saber, isto sim, é que sua descoberta passa pela conceituação do impossível, diante do qual vamos elaborando e experimentando o que é possível”.⁴⁸⁵

Eis, pois, que a impossibilidade de uma democracia perfeita é descoberta que recoberta todas as possibilidades de democracia imperfeita que não se enquadram nos padrões da democracia representativa. Esta é a grande descoberta. Como esta, ainda há

⁴⁸³ LUDWIG, C. L. *Para uma filosofia jurídica da libertação*, p. 217.

⁴⁸⁴ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação...*, p. 294, nota 211.

⁴⁸⁵ HINKELAMMERT, F. J. *Crítica à razão utópica*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 20-21.

muitas outras. A imperfectibilidade do ser humano caminha com sua razão e a sua capacidade para superar o intrinsecamente desumano, ainda que a custa de muita luta. Imperfeição que se combina com inconclusividade ou mesmo efemeridade. Mas é na experiência do possível que se descobre tanto o próprio possível não realizado (diríamos, o utópico) e o impossível (ideal). É por isso que dissemos quando da introdução de nossas palavras que este era um texto sem conclusão, começado pelo final, apêndice de si mesmo. É a condição de transitoriedade que nos impulsiona a estas incongruências que não decaem como fragmentos, vez que a transmodernidade precisa ainda do racional para realizar o homem como homem. Resta-nos somente concluir, porém. E experienciamos que nossa conclusão é o inacabamento deste trabalho, mesmo visto como resistência, que, logicamente, por isso não tem conclusões, a não ser esta.

5. Bibliofilia

ALMEIDA, Dean Fábio Bueno de. “América Latina: filosofia jurídica da alteridade”. Em: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 47-88.

AMES, José Luiz. *Liberdade e libertação na ética de Dussel*. Campo Grande: CEFIL, 1992.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *A rosa do povo*. São Paulo: Círculo do Livro, s. d.

ARGÜELLO, Katie Silene Cáceres. *O Ícaro da modernidade: direito e política em Max Weber*. São Paulo: Acadêmica, 1997.

BACHRACH, Peter; BARATZ, Morton S. “Poder e decisão”. Em: CARDOSO, Fernando Henrique; MARTINS, Carlos Estevam (org.). *Política e sociedade*. São Paulo: Editora Nacional, vol. 1, 1979, p. 43-52.

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

BOAL, Augusto. *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas*. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

BOFF, Leonardo. *Ética da vida*. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.

BONAVIDES, Paulo. *Teoria constitucional da democracia participativa: por um direito constitucional de luta e resistência, por uma Nova Hermenêutica, por uma repolitização da legitimidade*. 2 ed. São Paulo: Malheiros, 2003.

BONDY, Augusto Salazar. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* 11 ed. México: Siglo XXI, 1988.

BOUFLEUR, José Pedro. *Pedagogia latino-americana: Freire e Dussel*. Ijuí: Livraria UNIJUÍ, 1991.

CALDERA, Alejandro Serrano. *Filosofia e crise: pela filosofia latino-americana*. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 1984.

CAMACHO, Daniel. “Movimentos sociais: algumas discussões conceituais”. Em: SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. (org.). *Uma revolução no cotidiano?: os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 214-245.

CAMPILONGO, Celso Fernandes. *Direito e democracia*. São Paulo: Max Limonad, 1997.

CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. 4 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Direito constitucional*. 7 ed. Coimbra: Livraria Almedina, 2003.

CARVALHO, Nanci Valadares de. *Autogestão: o governo pela autonomia*. Tradução de Luiz R. S. Malta. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CASAS, Bartolomé de las. *Brevísima relación de la destrucción de las Índias*. Barcelona: Ediciones 29, 2004.

COELHO, Luiz Fernando. *Saudade do futuro: transmodernidade, direito, utopia*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2001.

COHN, Gabriel. “Introdução”. Em: WEBER, Max. *Parlamento e governo na Alemanha reordenada: crítica política do funcionalismo e da natureza dos partidos*. Tradução de Karin Bakke de Araújo. Petrópolis: Vozes, 1993.

COMPARATO, Fábio Konder. “Por que não a soberania dos pobres?” Em: SADER, Emir (org.). *Constituinte e democracia no Brasil hoje*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 85-109.

CONSTANT, Benjamin. “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”. Tradução de Loura Silveira. Em: *Filosofia política* – Revista da Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS e do Departamento de Filosofia da UNICAMP. Porto Alegre: LePM, n. 2, inverno de 1985, p. 9-25.

CORREAS, Óscar. *Crítica da ideologia jurídica: ensaio sócio-semiológico*. Tradução de Roberto Bueno. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 1995.

CORTÁZAR, Julio. “Plan para un poema”. Em: _____. *Historias de cronopios y de famas*. 1 reimp. Buenos Aires: Suma de Letras, 2004, p 101-102.

_____. *Prosa do observatório*. Tradução de Davi Arrigucci Júnior. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. “Qué tal, López”. Em: _____. *Historias de cronopios y de famas*. 1 reimp. Buenos Aires: Suma de Letras, 2004, p 89-90.

COSTA, Márcio Luis. *Educação e libertação na América Latina: ensaio introdutório à aproximação entre a Pedagogia de Paulo Freire e a Pedagógica de Enrique D. Dussel*. Campo Grande: CEFIL, 1992.

COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal: notas sobre a questão democrática no Brasil*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980.

DAMKE, Ilda Righi. *O processo do conhecimento na pedagogia da libertação: as idéias de Freire, Fiori e Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1995.

DREIFUSS, René. *Política, poder, estado e força: uma leitura de Weber*. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique Domingo. “Alguns princípios para uma ética ecológica material de libertação (relações entre a vida na terra e a humanidade)”. PIXLEY, Jorge (coord.).

Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 23-35.

_____. *América Latina: dependencia y liberación.* Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973.

_____. “Del escéptico al cínico (del oponente de la ‘Ética del Discurso’ al de la ‘Filosofía de la Liberación’)”. Em: *Reflexão*. Campinas: PUCCAMP, ano XVIII, n. 55/56, janeiro-agosto de 1993, p. 74-87.

_____. *El principio democrático. Igualdad.* [Em linha], sítio da rede. Disponível em: < <http://www.afyl.org/unam.html> > Acesso em 18 de junho de 2007.

_____. *Ética comunitária: liberta o pobre!* Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão.* Tradução de Ephraim F. Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão.* Tradução de Georges I. Maissiat. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Filosofia da libertação na América Latina.* 2 ed. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, s. d.

_____. *Hacia una filosofía política crítica.* Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

_____. *Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana.* Tradução de Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. *1492: el encubrimiento del otro – Hacia el origen del “mito de la modernidad”.* Conferencias de Frankfurt, Octubre, 1992. La Paz: Plural, 1994.

_____. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação.* Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. *Para uma ética da libertação latino-americana: acesso ao ponto de partida ético*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, vol. 1, s. d.

_____. *Para uma ética da libertação latino-americana: erótica e pedagógica*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, vol. 3, s. d.

_____. *Para uma ética da libertação latino-americana: política*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, vol. 4, s. d.

_____. *20 tesis de política*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores; CREFAL, 2006.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 2 ed. rev.e aum. Porto Alegre: Globo; São Paulo: USP, vol. 1, 1975.

FARIA, José Henrique de. *Relações de poder e formas de gestão*. Curitiba: Criar/ FAE, 1985.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. "Apresentação". Em: LUHMANN, Niklas. *Legitimação pelo procedimento*. Tradução de Maria da Conceição Côrte-Real. Brasília: UnB, 1980, p. 1-5.

FLORES, Alberto Vivar. *Antropologia da libertação latino-americana*. Tradução de Luiz Laurentino da Silva. São Paulo: Paulinas, 1991.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 16 ed. Rio de Janeiro: Graal, vol. 1, 2005.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 21 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *O índio brasileiro e a revolução francesa: origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

FREIRE, Paulo. “A alfabetização de adultos: é ela um quefazer neutro?” Em: *Educação e sociedade*. São Paulo: Cortez; Autores Associados, ano I, n. 1, setembro de 1978, p. 64-70.

_____. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. 18 ed. São Paulo: Cortez, 1987.

_____. *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. 3 ed. São Paulo: Moraes, 1980.

_____. “Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação”. Em: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). *Pesquisa participante*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 34-41.

_____. *Educação como prática da liberdade*. 22 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. *Educação e mudança*. Tradução de Moacir Gadotti e Lillian Lopes Martin. 18 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. *Educação popular*. 2 ed. Lins-SP: Equipe Todos Irmãos, 1985.

_____. *Extensão ou comunicação?* 8 ed. Tradução de Rosisca Darcy de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

_____. “O sentido da avaliação na prática de base”. Em: QUEIROZ, José J. (org.). *A educação popular nas comunidades eclesiais de base*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 97-101.

_____. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 11 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

_____. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: UNESP, 2000.

_____. *Pedagogia do oprimido*. 39 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

_____; BETTO, (frei). *Essa escola chamada vida: depoimentos ao repórter Ricardo Kotscho*. 11 ed. 2 reimp. São Paulo: Ática, 2000.

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Tradução de Luís Cláudio de Castro e Costa. Rio de Janeiro: Forense, 1970.

FREYRE, Gilberto. *Além do apenas moderno: sugestões em torno de possíveis futuros do homem, em geral, e do homem brasileiro, em particular*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1973.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Tradução de Galeno de Freitas. 43 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

GAONA, Alejandro Olmos. *La deuda odiosa: el valor de una doctrina jurídica como instrumento de solución política*. Buenos Aires: Continente, 2005.

GARCIA, Fernando Coutinho. *Partidos políticos e teoria da organização*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.

GERTH, H. H.; MILLS, C. Wright. “Introdução: o homem e sua obra”. Em: WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. 5 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982, p. 13-94.

GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997.

GOMES, Iria Zanoni. *Terra e subjetividade: a recriação da vida no limite do caos*. Curitiba: Criar Edições, 2001.

GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. 3 ed. Porto Alegre: Movimento/ URGs, 1979.

GOODE, Patrick. “Conselhos”. Em: BOTTOMORE, Tom (ed.). *Dicionário do pensamento marxista*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 77-79.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere: os intelectuais; o princípio educativo; jornalismo*. Tradução e edição de Carlos Nelson Coutinho. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 2, 2001.

GROSSI, Paolo. “Absolutismo jurídico (ou: da riqueza e da liberdade do historiador do direito)”. Em: _____. *História da propriedade e outros ensaios*. Tradução de Luiz Ernani Fritoli e Ricardo Marcelo Fonseca. Rio de Janeiro: Renovar, 2006, p. 123-137.

GUILLERM, Alain; BOURDET, Yvon. *Autogestão: uma mudança radical*. Tradução de Hélio Pólvora. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

GUTIERREZ, Gustavo Luis. “Autogestão, economia social, cooperativismo: novas concepções organizacionais”. Em: CATANI, Afrânio Mendes (org.). *América Latina: impasses e alternativas*. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/ USP, 2000, p. 263-285.

HABERMAS, Jürgen. “Crise de democracia (os potenciais críticos da nova sociedade)”. Tradução de Luiz Mário Grazzaneo. Em: *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, n. 8, fevereiro de 1979, p. 133-148.

_____. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, vol. 1, 2003.

_____. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, vol. 2, 2003.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HESPANHA, António Manuel. *O direito dos letrados no Império Português*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.

HINKELAMMERT, Franz J. *A dívida externa da América Latina: o automatismo da dívida*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Crítica à razão utópica*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1988.

_____. *Democracia y totalitarismo*. San José: DEI, 1987.

_____. “La caída de las torres”. Em: *Revista crítica jurídica*. Curitiba: UNIBRASIL; México: UNAM, n. 20, 2002, p. 81-105.

_____. “O credo econômico da Comissão Trilateral”. Em: ASSMAN, Hugo (ed.). *A trilateral: nova fase do capitalismo mundial*. Tradução de Hugo Pedro Boff. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 83-114.

_____. “Pensar em alternativas: capitalismo, socialismo e a possibilidade de outro mundo”. Em: PIXLEY, Jorge (coord.). *Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global*. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 9-22.

HIRST, Paul. *A democracia representativa e seus limites*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

HOFSTÄTTER, Leandro Otto. *A concepção do pecado na teologia da libertação*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

JORGE, J. Simões. *A ideologia de Paulo Freire*. 2 ed. rev. e aum. São Paulo: Loyola, 1981.

KAPLAN, Abraham; LASSWELL, Harold. *Poder e sociedade*. Tradução de Maria Lucy Gurgel Valente de Seixas Correa. 2 ed. Brasília: UnB, 1998.

KOZICKI, Katya. “Democracia deliberativa: a recuperação do componente moral na esfera pública”. Em: *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*. Curitiba: SER/UFPR, n. 41, 2004, p. 43-57.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites do totalitarismo*. Tradução de Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LIPOVETSKY, Gilles. “O caos organizador”. Em: *Folha de São Paulo*, São Paulo, 14 de março de 2004, Caderno Mais!, p. 4-7.

LÖWY, Michel. “Introdução: pontos de referência para uma história do marxismo na América Latina”. Em: _____ (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Tradução de Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 2 ed. ampl. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006, p. 9-64.

LUDWIG, Celso Luiz. “A transformação jurídica na ótica da filosofia transmoderna: a legitimidade dos novos direitos”. Em: *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*. Curitiba: SER/UFPR, n. 41, 2004, p. 29-42.

_____. “Da ética à filosofia política crítica na transmodernidade: reflexões sobre a filosofia de Enrique Dussel”. Em: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). *Repensando a teoria do estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2004, p. 283-325.

_____. “Discurso e direito: o consenso e o dissenso”. Em: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). *Direito e discurso: discursos do direito*. Florianópolis: Boiteux, 2006, p. 45-65.

_____. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006.

LUHMANN, Niklas. “El futuro de la democracia”. Em: _____. *Teoría política en el estado de bienestar*. Tradução de Fernando Vallespin. Madrid: Alianza, 1997, p. 159-170.

_____. *Legitimação pelo procedimento*. Tradução de Maria da Conceição Côrte-Real. Brasília: UnB, 1980.

LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma ou revolução?* Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Expressão Popular, 1999.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 5 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*. São Paulo: Nova Cultural; Brasiliense, 1985.

_____. *Para um direito sem dogmas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1980.

MACPHERSON, C. B. *A democracia liberal: origens e evolução*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MANCE, Euclides André. “Uma introdução conceitual às filosofias de libertação”. Em: *Revista Libertação-Liberación: nova fase*. Curitiba: IFiL, ano I, n. 1, 2000, p. 25-80.

MANDEL, Ernest. *Contrôle ouvrier, conseils ouvriers, autogestion: antologie*. Paris: François Maspero, vol. II, 1973.

MARX, Karl. *A questão judaica*. Tradução de Sílvio Donizete Chagas. 5 ed. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. “Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel”. Em: _____. *A questão judaica*. Tradução de Sílvio Donizete Chagas. 5 ed. São Paulo: Centauro, 2005, p. 83-102.

_____. “O 18 brumário de Luís Bonaparte”. Tradução de Leandro Konder. Em: _____. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 323-404.

_____. “O que é a comuna?”. Tradução de Flávio R. Kothe. Em: FERNANDES, Florestan (org.). *Marx-Engels (história)*. São Paulo: Ática, 1989, p. 293-307.

_____. “Teses contra Feuerbach”. Tradução de José Arthur Giannotti. Em: _____. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 51-53.

_____; ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista*. Tradução de Maria Lúcia Como. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MENDEIETA, Eduardo. “Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de Enrique Dussel”. Em: *Revista crítica jurídica*. Curitiba: UNIBRASIL; México: UNAM, n. 20, 2002, p. 37-54.

MERQUIOR, José Guilherme. *Rousseau e Weber: dois estudos sobre a teoria da legitimidade*. Tradução de Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

MIAILLE, Michel. *Introdução crítica ao direito*. Tradução de Ana Prata. 2 ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

MOTTA, Fernando C. Prestes. *Burocracia e autogestão* (a proposta de Proudhon). São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. *O que é burocracia*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *Participação e co-gestão: novas formas de administração*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MOUFFE, Chantal. “Teoria política, direitos e democracia”. Tradução de Katya Kozicki. Em: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). *Repensando a teoria do estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2004.

NASCIMENTO, Cláudio. *Rosa Luxemburgo e Solidarność: autonomia operária e autogestão socialista*. São Paulo: Loyola, 1988.

NEVES, Marcelo. “Da autopoiese à alopoiese do direito”. Em: *Anuário do mestrado em direito*. Recife: UFPB, n. 5, 1992, p. 273-298.

PACHUKANIS, Evgeny Bronislavovich. *Teoria geral do direito e marxismo*. Tradução de Sílvio Donizete Chagas. São Paulo: Acadêmica, 1988.

PATEMAN, Carole. *Participação e teoria democrática*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PEREIRA, Luiz Carlos Bresser; MOTTA, Fernando C. Prestes. *Introdução à organização burocrática*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

QUEIROZ, Bertino Nóbrega de. *A autogestão iugoslava*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. *El derecho que nace del pueblo*. Bogotá: FICA; ILSA, 2004.

_____. *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1991.

_____. *Iusnaturalismo, personalismo y la filosofía de la liberación: una visión integradora*. Sevilla: MAD, 2005.

REGINA, Jesus Eurico Miranda. *Filosofia latino-americana e filosofia da libertação: a proposta de Enrique Dussel em relação às posições de Augusto Salazar Bondy e de Leopoldo Zea*. Campo Grande: CEFIL, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social* (princípios de direito político). Tradução de Antônio de P. Machado. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s. d.

RUBIO, David Sánchez. *Filosofia, derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Disclée, 1999.

SANTILLÁN, Diego Abad de. *Organismo econômico da revolução: a autogestão na revolução espanhola*. Tradução de Arnaldo Spindel e Pierre André Ruprecht. São Paulo: Brasiliense, 1980.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 11 ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SARTORI, Giovanni. *A teoria da democracia revisitada: o debate contemporâneo*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, vol. 1, 1994.

SCHERER-WARREN, Ilse. *Movimentos sociais: um ensaio de interpretação sociológica*. 2 ed. Florianópolis: UFSC, 1987.

_____. *Redes de movimentos sociais*. 2 ed. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: Centro João XXIII, 1996.

SIDEKUM, Antonio. “Informe”. Em: *Revista Libertação-Liberación*. Campo Grande/MS: CEFIL, ano III, n. 1, 1993, p. 163-166.

SILVA, Antonio Fernando Gouvêa da. “Pedagogia como currículo da práxis”. Em: FREIRE, Ana Maria Araújo (org.). *A pedagogia da libertação em Paulo Freire*. São Paulo: UNESP, 2001, p. 33-38.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Filosofia jurídica da alteridade: por uma aproximação entre o pluralismo jurídico e a filosofia da libertação Latino-Americana*. 1 ed. 2 tir. Curitiba: Juruá, 1999.

TIRIBA, Lia. *Economia popular e cultura do trabalho: pedagogia(s) da produção associada*. Tradução de Ricardo Saboya Filho, Diego Tiriba e Daniel Tiriba. Ijuí: UNIJUÍ, 2001.

TOMAZELI, Luiz Carlos. *Entre o estado liberal e a democracia direta: a busca de um novo contrato social*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

TRAGTENBERG, Maurício. *Burocracia e ideologia*. 1 ed. 3 reimp. São Paulo: Ática, 1980.

_____. “Memorial”. Em: *Educação e sociedade*. Campinas: Cedes, ano XIX, n. 65, dezembro de 1998, p. 7-20.

VELASCO, Sírio Lopez. *Reflexões sobre a filosofia da libertação*. Campo Grande: CEFIL, 1991.

VITÓRIA, Francisco de. *Os índios e o direito da guerra*. Tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: UNIJUÍ, 2006.

WARAT, Luis Alberto. “A ciência jurídica e seus dois maridos”. Em: _____. *Territórios desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade*. Florianópolis: Fundação Boiteux, vol. I, 2004, p. 61-186.

_____. “Senso comum teórico: as vozes incógnitas das verdades jurídicas”. Em: _____. *Introdução geral ao direito*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, vol I, 1994, p. 13-18.

WEBER, Max. “A ciência como vocação”. Em: _____. *Ensaio de sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. 5 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982, p. 154-183.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. “A política como vocação”. Em: _____. *Ensaio de sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. 5 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982, p. 97-153.

_____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4 ed. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, vol. 1, 2004.

_____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, vol. 2, 2004.

_____. “Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída (uma contribuição à crítica política do funcionalismo e da política partidária)”. Tradução de Maurício Tragtenberg. Em: _____. *Ensaio de sociologia e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 7-91.

WEFFORT, Francisco Corrêa. *Por que democracia?* São Paulo: Brasiliense, 1984.

WOLKMER, Antonio Carlos. “Fundamentos da crítica no pensamento político e jurídico latino-americano”. Em: _____. (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 1-46.

_____. *Ideologia, estado e direito*. 3 ed. rev. e ampl. São Paulo: RT, 2000.

_____. “Instituições e pluralismo na formação do direito brasileiro”. Em: ROCHA, Leonel Severo (org.). *Teoria do direito e do estado*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1994, p. 9-16.

_____. “Marx, a questão judaica e os direitos humanos”. Em: *Revista seqüência*. Florianópolis: Fundação Boiteux; CPGD/UFSC, n. 48, julho de 2004, p. 11-28.

_____. *O terceiro mundo e a nova ordem internacional*. 2 ed. São Paulo: Ática, 1994.

_____. “Para uma ética da alteridade na perspectiva latino-americana”. Em: BECKER, Laércio Alexandre; STAUT JÚNIOR, Sérgio (org.). *A Escola de Frankfurt no direito*. Curitiba: EDIBEJ, 1999, p. 124.

_____. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito*. 3 ed. rev. e atualiz. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

_____. “Repensando a questão da historicidade do estado e do direito na América Latina”. Em: NEDER, Gizlene (org.). *História e direito: jogos de encontros e transdisciplinaridade*. Rio de Janeiro: Revan; FAPERJ, 2007, p. 65-74.

_____. (org.). *Direito e justiça na América indígena: da conquista à colonização*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998.

_____. (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

YOUNG, Iris Marion. “Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa”. Tradução de Márcia Prates. Em: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB, 2001, p. 365-386.

ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. 3 ed. México: Siglo XXI, 1975.

ZIMMERMANN, Roque. *América Latina – O não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962 – 1976)*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1987.