

DEPOIS DA RAZÃO: CRISE DA METAFÍSICA E DESAFIOS PARA A DEMOCRACIA CONTEMPORÂNEA

José Garcez Ghirardi¹

RESUMO: A crise da democracia tornou-se um tema onipresente nos debates acadêmicos contemporâneos. Diversos autores têm buscado apontar suas razões e compreender a ascensão de um novo tipo de populismo ao redor do globo, oferecendo explicações de corte sociológico, político, jurídico, econômico e psicológico. Esse artigo sugere que, conquanto essas análises sejam valiosas para uma apreensão abrangente da crise das democracias contemporâneas, uma compreensão mais ampla desse fenômeno não pode se dar sem que se realize a discussão da crise das premissas metafísicas que davam legitimidade ao projeto político-jurídico da Modernidade como um todo. O argumento central, estruturado na forma de ensaio, é o de que os esgarçamentos dos fundamentos metafísicos que lastreavam as dinâmicas de universalização e de categorização constitutivos do projeto jurídico-político da Modernidade estão no centro da crise presente e das dificuldades que as forças políticas têm encontrado para superá-la. Além da introdução, o artigo se divide em três seções (Verdade, universais, categorias; Impactos políticos da crise da metafísica; Pós-verdade, pós-Modernidade) mais as considerações finais.

¹ Pós-doutorado no Collège de France, (Chaire État Social et mondialisation) (2017), com bolsa FAPESP e na UNICAMP (2004). Advogado formado pela Universidade de São Paulo (1985). Mestre e Doutor em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês pela Universidade de São Paulo (1995 e 1998). Diretor de Formação Docente da Associação Brasileira de Ensino do Direito ? ABEDi, tendo também atuado como membro da Comissão de Especialistas da Secretaria de Educação Superior do MEC para a área de Direito. É Coordenador do Observatório do Ensino do Direito da FGV DIREITO SP. Adjunt Faculty da Gonzaga Law School (WA/EUA) onde lecionou os cursos Jurisprudence and the Arts (2010) e Political Economy of Law and Development (2013). Foi pesquisador visitante na Wayne State University (Detroit-MI, EUA), com bolsa concedida pelo CNPq. É autor, entre outras obras, de O Mundo fora de Prumo: transformação social e teoria política em Shakespeare (Almedina, 2011); O Instante do Encontro: questões fundamentais para o ensino jurídico (FGV, 2012) e Narciso em sala de aula: novas formas de subjetividade e seus desafios para o ensino (FGV, 2016). Professor em tempo integral da FGV DIREITO SP (Graduação e Mestrado). Email: jose.ghirardi@fgv.br <https://orcid.org/0000-0002-1855-7793>

PALAVRAS-CHAVE: democracia; metafísica; modernidade; legitimidade política.

AFTER REASON: CRISIS OF METAPHYSICS AND CHALLENGES TO CONTEMPORARY DEMOCRACIES

ABSTRACT: The crisis of democracy has become omnipresent in contemporary academic debates. Scholars have been attempting to indicate its roots and to understand the rise of new populisms around the globe. These authors offer sociological, political, legal, economic and psychological explanations for the crisis of democracy. This paper suggests that, although such analyses are important for the understanding of this phenomenon, its broader comprehension cannot be achieved without a critique of the metaphysical premises which serve to legitimize the legal-political project of Modernity as a whole. The key argument, presented in essay form, is that the erosion of the metaphysical foundations buttressing Modern notions of truth and universality is at the heart of the contemporary enfeebling of democracy and help explain the difficulties to tackle this process. The paper is divided in an Introduction plus three sections (Truth, universals, categories; Political impacts of the crisis of metaphysics; Post-truth, Post-modernity) and a concluding section.

KEYWORDS: democracy; metaphysics; modernity; political legitimacy.

DESPUÉS DE LA RAZÓN: CRISIS DE LA METAFÍSICA Y DESAFÍOS PARA LA DEMOCRACIA CONTEMPORÁNEA

RESÚMEN: La crisis de la democracia se ha convertido en un tema omnipresente en los debates académicos contemporáneos. Varios autores han tratado de señalar sus razones y comprender el surgimiento de un nuevo tipo de populismo en todo el mundo, ofreciendo explicaciones desde una perspectiva sociológica, política, jurídica, económica y psicológica. Este artículo sostiene que, si bien estos análisis son valiosos para una aprehensión integral de la crisis de las democracias contemporáneas, una comprensión más amplia de este fenómeno no puede darse sin la discusión de la crisis de las premisas metafísicas que legitimaron el proyecto político-legal de la Modernidad como un todo. El argumento central, que está estructurado como un ensayo, es que el desgaste de los fundamentos metafísicos que sustentaron las dinámicas de universalización y categorización que constituyen el proyecto jurídico-político de la Modernidad están en el centro de la crisis actual y de las dificultades que las fuerzas políticas han encontrado para superarla. Además de la introducción, el artículo se divide en tres apartados (Verdad, universales, categorías; Impactos políticos de la crisis metafísica; Posverdad, posmodernidad) más las consideraciones finales.

PALABRAS CLAVE: democracia; metafísica; modernidad; legitimidad política.

SUMÁRIO: 1 Introdução; 2 VERDADE, UNIVERSAIS, CATEGORIAS; 3 Impactos políticos da crise da metafísica; 4 Pós-verdade, pós-Modernidade; 5 Considerações finais; REFERÊNCIAS.

1 INTRODUÇÃO

A crise da democracia tornou-se um tema onipresente nos debates acadêmicos contemporâneos. Diversos autores têm buscado apontar suas razões e compreender a ascensão de um novo tipo de populismo ao redor do globo. Com frequência, essas explicações apresentam como causas possíveis do desgaste dos regimes democráticos a desigualdade produzida pela globalização. Manuel Castells sugere uma perspectiva sociológica para o entendimento da crise. Para ele, a turbulência atual deriva da insatisfação dos largos setores sociais que entendem que seus modos de vida estão sendo negativamente impactados pela globalização:

Quanto menos controle as pessoas têm sobre o mercado e sobre seu Estado, mais se recolhem numa identidade própria que não possa ser dissolvida pela vertigem dos fluxos globais. Refugiam-se em sua nação, em seu território, em seu deus. Enquanto as elites triunfantes da globalização se proclamam cidadãos do mundo, amplos setores sociais se entrincheiram nos espaços culturais nos quais se reconhecem e nos quais seu valor depende de sua comunidade, e não de sua conta bancária. À fratura social se une a fratura cultural. O desprezo das elites pelo medo das pessoas de saírem daquilo que é local sem garantias de proteção se transforma em humilhação. E aí se aninham os germes da xenofobia e da intolerância. (CASTELLS, 2018, p. 24)

Nessa perspectiva, a atual ascensão de governos populistas em diversas partes do globo seria decorrência, desde o ponto de vista material, das transformações dos modos de produção que estão na base da emergência do ‘mercado global’ e, desde o ponto de vista simbólico, da contínua erosão de formas tradicionais de se entender a sociedade, a família e a política.

Nancy Fraser postula razões semelhantes para o fenômeno da ascensão populista, enfatizando a dimensão política da ansiedade psicológica trazida pela globalização. Para a autora, as vitórias de Trump, não obstante sua truculência verbal e suas diatribes contra os mais vulneráveis, assim como o sucesso do Brexit, não obstante os problemas complexos inscritos nessa opção, “representam a contrapartida política subjetiva à crise estrutural objetiva dessa forma de capitalismo” (FRASER, 2019, p. 77).

Richard Sennett havia antecipado, há quase cinquenta anos, o potencial desestabilizador, para o campo da política, dessa problemática conexão entre ruptura social e psicologia individual:

Em geral, podemos dizer que o “senso de comunidade”, de uma sociedade que tem uma forte vida pública, nasce dessa união da ação compartilhada e de um senso do eu coletivo. Mas nos períodos em que a vida pública está em erosão, esse relacionamento entre ação compartilhada e identidade coletiva

desmorona. Se as pessoas nem estão falando umas com as outras nas ruas, como poderão saber quem são como um grupo? (SENNETT, 2014, p. 658-659)

A proposta teórica de Sennett e sua influente sugestão do surgimento de um sujeito “narcísico” cujo etos se acomodaria mal às demandas da democracia como a conhecemos foi retomada contemporaneamente por Marta Nussbaum. Em *Political Emotions*, Nussbaum sugere que a perda de prestígio da democracia em muitas sociedades contemporâneas se deve ao esgarçamento dos sentimentos de civilidade, sem os quais as sociedades políticas não podem sobreviver. Sem esses sentimentos, não é possível conter as “forças latentes em todas as sociedades e, em última análise, em todos nós: tendências a proteger a fragilidade do self por meio da humilhação e da subordinação dos outros” (NUSSBAUM, 2015, p. 14, tradução nossa).

Esse artigo sustenta que, juntamente com essas perspectivas de corte político, sociológico, econômico e psicológico, uma compreensão mais ampla desse fenômeno não pode se dar sem a dimensão filosófica desse problema, e sem a discussão da crise das premissas metafísicas que davam legitimidade ao projeto político-jurídico da Modernidade.

O argumento central, apresenta sob a forma de ensaio, é de que o esgarçamento dos fundamentos metafísicos que lastreavam as dinâmicas de universalização e de categorização constitutivas do projeto jurídico-político da Modernidade estão no centro da crise presente e das dificuldades que as forças políticas têm encontrado para superá-la. Além dessa introdução, o artigo se divide em três seções (Verdade, universais, categorias; Impactos políticos da crise da metafísica; Pós-verdade, pós-Modernidade), mais as considerações finais.

2 VERDADE, UNIVERSAIS, CATEGORIAS

O homem natural de Hobbes e o bom selvagem de Rousseau, o *cogito* de Descartes e o imperativo categórico de Kant: as bases filosóficas que serviram de lastro à formação das sociedades Modernas têm, em comum, a ideia de um ser humano universal, e de uma Razão igualmente universal. A despeito de todo o amplo conjunto de diferenças que marcam as pessoas ao redor do mundo, o projeto moderno postula a existência de uma identidade fundamental que nos permite falar de gênero humano ou de espécie humana (FOUCAULT, 2009, p. 31-49).

Essa unidade fundamental, base para a construção política do Estado-nação e de suas formas de governo, solicita um gesto radical de apagamento de diferenças concretas e de afirmação de similaridades abstratas. Esse gesto se consubstancia na construção da ideia de cidadania sob uma perspectiva marcadamente moderna, que se afasta de configurações anteriores da subjetividade política.

Giddens indica a novidade dessa formulação política da Modernidade, contrastando-a com modos precedentes de fundamentar a coesão político-social.

² “[...] forces that lurk in all societies and, ultimately, in all of us: tendencies to protect the fragile self by denigrating and subordinating others.”

[...] a grande diversidade de modos de cultura e de consciência características dos “sistemas de mundo” pré-modernos formava um conjunto genuinamente fragmentado de comunidades sociais humanas. Em contraste, a Modernidade tardia produz uma situação em que a humanidade em alguns aspectos de torna um “nós”, enfrentando problemas e oportunidades em que não existem “outros”³. (GIDDENS, 1991, p. 27, tradução nossa)

A ressalva persente no argumento de Giddens (“em alguns aspectos”) é particularmente reveladora, na medida em que alude a um hiato tipicamente moderno entre “cidadão” e “indivíduo”. As formas políticas da Antiguidade e da Idade Média supunham uma subjetividade que se fundia com a pertença à polis, à Cristandade ou ao estamento, e em que inexistia a noção de um “self” como unidade psicológica pré-social. Conforme sustenta convincentemente Charles Taylor, esta configuração subjetiva começa a se desenvolver apenas no início do século XVIII, sobretudo entre as elites espirituais e sociais da Europa ocidental (TAYLOR, 1989, p. 185).

Os modernos, entretanto, tomam como axiomática essa segmentação entre indivíduo e cidadão, entre subjetividade psicológica e papel social. Ela faz parte do processo de “substituição da *universitas* pela *societas* e substitui o divino pelo político como expressão do sagrado na vida social”⁴ (TOURAINÉ, 1992, p. 31, tradução nossa) que determina, para retomar a terminologia kantiana, “o imperativo categórico de submissão à lei, que é [o imperativo] de conformar a vontade à lei universal da natureza”⁵ (idem, p. 39, tradução nossa).

Nessa perspectiva, os elementos distintivos de cada ser humanos, as idiosincrasias que caracterizam cada mulher e cada homem em particular, são acidentais e, desde um ponto de vista político, irrelevantes. Os elementos comuns, capazes de serem apreendidos pela Razão, é que são essenciais e, desde um ponto de vista político, relevantes.

A Razão é preponderante entre esses elementos comuns, porque se entende que ela seja menos afetada por circunstâncias particulares do que outras dimensões igualmente universais, como o corpo, a linguagem e a cultura. Ela é a base do ser humano enquanto sujeito moral, justamente porque é o meio pelo qual cada indivíduo pode entender a necessidade de submeter os apetites particulares aos requisitos da ordem e da harmonia geral (idem, p. 38)

³ “[...] the many diverse modes of culture and consciousness characteristic of pre-modern “world systems” formed a genuinely fragmented array of human social communities. By contrast, late modernity produces a situation in which humankind in some respects becomes a ‘we’, facing problems and opportunities where there are no ‘others’.

⁴ “[...] le passage de l'*universitas* à la *societas* et remplace le divin par le politique comme expression du sacré dans l'vie sociale”.

⁵ “[...] conduit vers l'impératif catégorique de soumission à la loi, qui est de conformer a volonté à la loi universelle de la nature”.

A natureza corpórea dos seres humanos constitui universal primeiro e incontroverso. A dimensão biológica é, de fato, um dos implícitos estruturantes da versão hobbesiana do homem natural. O prospecto sombrio de uma vida breve e brutal decorre diretamente da percepção do risco que a luta pela sobrevivência física representa para a vida em comum.

A universalidade que funda o argumento de Hobbes, importa observar, não se baseia na concretude do corpo em si – que é forçosamente, individual – mas na natureza corpórea que é universal porque constitutiva de todos os seres humanos e que dialoga, a seu modo, com o universal da alma imaterial.

Hobbes não atrela importância, para a formulação de sua teoria política, às especificidades de gênero ou raça, por exemplo. Em linha com a lógica iluminista, seu interesse pelo concreto e particular é instrumental ao estabelecimento de leis abstratas e universais. Todo seu argumento se baseia na ideia de um ser humano ideal ou típico. Essa dicção hobbesiana, que discorre fundamentalmente sobre a natureza humana, é emblemática do processo de naturalização da sociedade que marca o rompimento com a perspectiva transcendente que marcara a teoria política medieval.

Dinâmica semelhante se verifica no tratamento que a primeira Modernidade dá aos universais da linguagem e da cultura. Todos os povos vivem a dimensão simbólica, têm linguagem, crenças, mitos, instituições. A exemplo do que ocorre com a dimensão corporal, entretanto, a variedade nesse campo é também extraordinária. O mito de Babel sublinha esse fosso entre os seres humanos, essa diferença entre as culturas e seu modo de dar sentido à vida. Essa diversidade concreta não desautoriza, entretanto, a crença em uma natureza humana única. De fato, essa pluralidade de modos de viver é pensada e compreendida a partir de categorias universais de que cada sociedade seria uma expressão particular.

As Viagens de Gulliver, publicado em 1726 (SWIFT, 2012) testemunha o interesse moderno por essa diversidade de culturas. A exemplo do que ocorre com o corpo, as manifestações singulares se tornam interessantes na medida em que são compreendidas como manifestações específicas de um mesmo universal, que é o objeto próprio da investigação filosófica. Gulliver avalia cada um dos diferentes povos que encontra a partir do ponto de vista da sociedade europeia em que vive, que se torna, dessa forma, paradigmática.

A narrativa de Swift, e a afirmação implícita que ela faz da necessidade de organização racional da sociedade testemunha, ainda uma vez, o modo moderno de entender as relações entre universal e particular. Na perspectiva da Modernidade, a Razão estaria livre desse particularismo que marca a forma concreta de manifestação dos universais do corpo, da linguagem e da cultura.

O método de Descartes é, em um sentido muito profundo, um roteiro para que possamos nos desvencilhar dos limites impostos por esses três elementos. O “eu”

suposto no “*penso, logo existo*”, é um eu desprovido de corpo e de história, vale dizer, de cultura, excisão indispensável para se acreditar na possibilidade de uma Razão pura.

A compreensão do mundo material, de fato, só pode ser levada a efeito a partir de uma aplicação das categorias que decorrem do pensamento fundado em si mesmo. Nesse processo, “a ordem das representações deve [...] respeitar os padrões que derivam da atividade intelectual daquele que conhece”⁶ (TAYLOR, 1989, p. 145, tradução nossa).

A Razão, como universal não maculado por particularidades contextuais é, portanto, de todos os elementos comuns entre os seres humanos, aquele mais apto para fundar uma convivência harmoniosa. Universal e desinteressada, ela pode servir como critério comum para arbitrar entre os interesses particulares das diferentes sociedades e de diferentes grupos dentro de uma mesma sociedade. Embora diversos em suas características físicas e em suas tradições e costumes, todos os seres humanos – sempre a segundo a perspectiva moderna – pensam da mesma forma.

A propalada universalidade da linguagem matemática serviu, ao longo da primeira Modernidade, como validação do argumento de pureza da Razão universal face às idiossincrasias do particular. A mesma objetividade oriunda da Razão era a pedra angular de todo o edifício da ciência moderna e sua obsessão por fórmulas gerais.

Por esse motivo, essa versão de Razão se torna, na Modernidade, o fundamento de legitimidade da política e do direito. Confrontados com dilemas concretos, os seres humanos podem decidir objetivamente o melhor curso de ação, uma vez que essa definição será resultado da avaliação racional dos dados. Como a Razão é patrimônio comum de cada membro da sociedade, os critérios racionais de avaliação são necessariamente compartilhados e aceitos por todos. A racionalidade comum dá sentido e legitima as decisões tomadas pelo corpo social.

A legitimidade das instituições políticas modernas e o funcionamento das democracias têm, assim, esse credo por base. O conceito de “vontade geral, expresso por Rousseau, reflete, ainda uma vez, essa crença no caráter universal e democrático da Razão. Nessa visada, a dinâmica que rege as ações do Legislativo, do Executivo e do Judiciário; a elaboração de leis, o desenho e execução de políticas públicas e a adjudicação de conflitos só merecem crédito junto às populações se puderem ser racionalmente justificadas. Na Modernidade, a ideia de justiça se estrutura, necessariamente, a partir desse entendimento de Razão e de verdade.

3 IMPACTOS POLÍTICOS DA CRISE DA METAFÍSICA

Esse entendimento se vê hoje amplamente contestado. Alimentando-se das críticas articuladas, ao longo do século XIX, por autores tão importantes como Freud

⁶ “The order of representations must thus meet the standards which derive from the thinking activity of the knower”.

e Marx, as teorias pós-modernas negam veementemente quer a existência de uma verdade universal, quer a possibilidade de uma razão pura (VATTIMO, 1996, V-XX). Desde seu título, *A crítica da razão negra*, de Achille Mbembe, serve como emblema desse desmantelamento da narrativa de universalidade neutra que havia legitimado as instituições Modernas:

Na sua ávida necessidade de mitos destinados a fundamentar o seu poder, o hemisfério ocidental considerava-se o centro do globo, o país natal da razão, da vida universal e da verdade da Humanidade Sendo o bairro mais civilizado do mundo, só o Ocidente inventou um «direito das gentes». Só ele conseguiu edificar uma sociedade civil das nações compreendida como um espaço público de reciprocidade do direito. Só ele deu origem a uma ideia de ser humano com direitos civis e políticos, permitindo-lhe desenvolver os seus poderes privados e públicos como pessoa, como cidadão que pertence ao género humano e, enquanto tal, preocupado com tudo o que é humano. Só ele codificou um rol de costumes, aceites por diferentes povos, que abrangem os rituais diplomáticos, as leis da guerra, os direitos de conquista, a moral pública e as boas maneiras, as técnicas do comércio, da religião e do governo. (MBEMBE, 2014, p. 27)

Os pretensos universais da Razão e da Verdade são denunciados como mitificações a serviço de um projeto de poder e de dominação. Longe de serem decorrências neutras e inevitáveis de uma verdade metafísica, eles são construções particulares, utilizadas para naturalizar noções de superioridade cultural, para normalizar a descrição do mundo em centro e periferia, para justificar estruturas de dominação, exclusão e silenciamento.

O universalismo da Razão é apresentado, aqui, como uma estratégia de império político pela sinédoque silenciosa que erige uma cultura (branca, heterossexual, cristã, do Atlântico Norte) em cultura “normal” e, portanto, normativa para todas as demais. A perspectiva em que se insere a contribuição de Mbembe não recusa a ideia de que haja uma capacidade universal de pensar, mas rejeita a ideia de que o pensamento possa não ser afetado pelo corpo e pela história.

Atualizando os postulados do materialismo histórico, essa crítica sustenta que a incrustação da reflexão no real não é um obstáculo para o bem pensar, mas uma condição para o bem pensar. O que se rejeita não é a lógica cartesiana – que continua sendo preciosa enquanto uma ferramenta, entre outras, para pensar a vida – mas seu imperialismo metodológico e sua pretensão de ser derivada de uma natureza humana pura, desencarnada e a-histórica. Assim como a cultura e o corpo, propõe a crítica à Modernidade, a Razão também “pisa no chão”, para lembrar o famoso soneto¹³⁰ de Shakespeare.

Contestar a neutralidade da Razão moderna traz como corolário inevitável contestar a ideia de “Verdade” que dela derivava. Uma das contribuições filosóficas contemporâneas mais emblemática desse rompimento com as categorias que, ainda há pouco, davam lastro à nossa vida em comum é a de Gianni Vattimo:

Dar-se conta de que o problema do consenso em relação a escolhas singulares é, antes de mais nada, um problema de interpretação coletiva, construção de paradigmas compartilhados ou então explicitamente reconhecidos, é o desafio da verdade no mundo do pluralismo pós-moderno. [...] Em última análise se trata de compreender que a verdade não se “descobre”, mas se constrói com o consenso e o respeito da liberdade de cada um, e das diversas comunidades que convivem, sem confundir-se, em uma sociedade livre.⁷ (VATTIMO, 2009, p. 16-17, tradução nossa)

A ênfase com que Vattimo aponta o caráter histórico, contextual, consensual e social da verdade – em oposição direta à ideia moderna de verdade objetiva e independente da vontade dos sujeitos – reverbera uma perspectiva que, formulada primeiramente pela academia, vai se tornando hegemônica no Ocidente, passando a compor o que Charles Taylor denomina de “imaginário social” (TAYLOR, 1994, p. 23-30).

4 PÓS-VERDADE, PÓS-MODERNIDADE

A expressão pós-verdade se tornou corriqueira em colunas de jornal e programas de televisão: esse conceito começa a se tornar uma categoria recorrente a partir da qual pensar a vida e entender o mundo. Ainda que, muitas vezes, nem seu sentido, nem suas implicações sejam explicitadas com clareza, a ideia de que não há verdade absoluta vai entrando para o senso comum ocidental.

Essa desconfiança em relação à metafísica de corte iluminista assinala uma ruptura incontornável da sensibilidade das sociedades pós-modernas com as matrizes éticas e filosóficas que haviam estruturado suas predecessoras modernas. Central para essas sociedades é a possibilidade de que cada indivíduo possa construir permanentemente a própria identidade e que possa, a partir dela, escolher o modo de vida que entender necessário para realizá-la plenamente. A demanda por igualdade entre todos convive, agora, com demandas de reconhecimento da especificidade de cada um (FRASER et al., 2018).

Essa composição entre igualdade e singularidade é tudo menos evidente, contudo, porque as premissas que fundam uma e outra demanda articulam pressupostos marcadamente diversos – e, potencialmente, incompatíveis. A legitimidade das instituições políticas da Modernidade tinha tido por horizonte a igualdade entre seres humanos racionais, que se fundava nos universais correlatos de Razão e de Verdade. Os governos partiam dela para justificar suas políticas de enfrentamento dos problemas sociais e suas opções em casos concretos.

⁷ “Prender atto che il problema del consenso sulle singole scelte è anzitutto un problema di interpretazione collettiva, di costruzione di paradigmi condivisi o comunque esplicitamente riconosciuti, è la sfida della verità nel mondo del pluralismo post [...] Alla fine si tratta di capire che la verità non si “incontra” ma si costruisce con il consenso e il rispetto della libertà di ciascuno e delle diverse comunità che convivono, senza confondersi, in una società libera.”

Discursivamente, a referência para o estabelecimento de políticas específicas era a categorias gerais (p.ex.: trabalhadores, contribuintes, menores de idade) que compunham um grupo social racionalmente compreensível. Esse manejo científico da sociedade (FOUCAULT, 2009) tinha por horizonte a igualdade categórica da lei, não a especificidade biográfica dos indivíduos.

No campo político, a categoria operante era a de cidadania, que, programaticamente, desconsiderava todas as diferenças tidas como não essenciais – isto é, diferenças que não implicassem distinções na possibilidade (em teoria, ao menos) de ter reconhecidos seus direitos e de poder exercê-los, incluindo-se aí os direitos políticos (p.ex.: votar; candidatar-se e ocupar cargos públicos) (ROSANVALLON, 2010).

No campo jurídico, a tradução dessa crença era o conceito de sujeito de direitos, ficção que afirma a capacidade de todos, indistintamente (novamente, em teoria, ao menos), de exercer seus direitos (subjetivos e objetivos) e de, em caso de litígio, ter garantido o devido processo legal por meio do acesso ao sistema judicial.

No campo econômico, a organização das relações se dava a partir do conceito de categoria profissional, e de sua posição no processo de produção (capitalista, trabalhador). A importância fundamental que os sindicatos (de trabalhadores e patronais) assumiram no Ocidente se baseia nas implicações dessa categorização. As negociações relevantes se dão entre sindicatos - havendo um forte sentido de homogeneidade dentro de cada campo.

Nessas três dimensões, as diferenças individuais de base individual e biográfica eram consideradas irrelevantes para os fins de desenho de políticas, produção de legislação e de condução de projetos específicos (TOURAINÉ, 1992). O horizonte, na Modernidade, é sempre o de um universal categórico, com seu conjunto de características comuns em termos políticos, jurídicos e econômicos. Subcategorias dentro desses grupos maiores - como se vê, por exemplo, da seleção de cidadãos que mereceriam proteção específica da seguridade social - seguem a mesma lógica de categorização.

Esse apagamento estratégico de diferenças individuais encontra-se hoje severamente impugnado, conforme se apontou acima. Pergunta-se, contemporaneamente, por que a raça ou o gênero de um indivíduo não devam ser fatores relevantes para a definição de políticas, se eles são decisivos para excluir um número enorme de cidadãos da igualdade de oportunidades que a democracia promete produzir? Por que insistir em agir como se a igualdade formal fosse sinônimo de igualdade real? E por que adotar como fundamento para a definição das categorias tidas como relevantes as normas, os valores, os comportamentos, as práticas e o conceito de verdade de apenas uma parcela da população?

Esses questionamentos colocam em questão a legitimidade de todo o sistema. Essa crítica vem tomando corpo e se torna agora incontornável como moldura dos debates políticos. Os trabalhos de Michel Foucault, por sua análise profunda e

contundente das estruturas de poder e opressão constitutivas das trocas quotidianas (como se vê, por exemplo, de *A microfísica do poder*, *Vigiar e Punir*, *A história da loucura* ou *História da sexualidade*) ilustram eloquentemente esse esforço de crítica aos discursos hegemônicos de poder e à injustiça estrutural e silenciosa das instituições que representam o poder.

O conceito mesmo de pós-modernidade se constrói a partir dessa denúncia da metafísica moderna e das instituições que a tinham por base. Como observa Lyotard:

Simplificando ao extremo, considera-se “pós-moderna” a incredulidade em relação aos metarrelatos. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências; mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores (functeurs), os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo. Ela se dispersa em nuvens de elementos de linguagem narrativos, mas também denotativos, prescritivos, descritivos etc., cada um veiculando consigo validade pragmáticas *sui generis*. (LYOTARD, 2008, p. 19)

Ao questionamento filosófico, teórico, da perspectiva moderna se soma, sobretudo desde a metade do século XX, uma prática ativista, concreta, de contestação, que coloca em xeque a legitimidade dos universais que sustentam a democracia moderna. O movimento dos direitos civis, os movimentos feministas, os *Black Panthers* e a revolta de *Stonewall* (confrontos entre a polícia e cidadãos LGBT em Nova York, em 1969) são manifestações pioneiras e exemplares da crescente insatisfação com a lógica de homogeneização que se inseria nas ideias de cidadania, sujeito de direitos e categoria profissional. Essa homogeneização, sustentam esses críticos, longe de ser anódina, perpetua injustiças estruturais dentro da sociedade.

Esses movimentos propunham que, antes de sermos cidadãos de qualquer Estado, uma parte em um litígio ou contrato ou um elo na cadeia de produção, somos seres humanos. E a condição humana implica formas específicas de entender e viver a própria história, o próprio corpo, as próprias crenças (TAYLOR, 1991). Poder escolher livremente essas formas, vale dizer, ter autonomia em relação a essas decisões fundamentais, é o que nos constitui como seres humanos. Não há uma maneira correta, pré-estabelecida, de ser humano, vale dizer, não há um ser humano normal.

Nessa perspectiva, a característica fundamental dos seres humanos é estarem em contínua transformação. Sob esse prisma, a jornada humana é entendida como uma jornada de permanente autodescoberta e reinvenção, que só pode ser plenamente realizada na liberdade e na autonomia (TAYLOR, 1991). Nada, nem ninguém, pode legitimamente impor uma heteronomia que impeça às pessoas de realizarem suas escolhas de vida. Não é difícil ver o hiato entre essa perspectiva e a lógica tradicional de legitimação das instituições políticas e sociais da Modernidade.

A democracia vem buscando reinventar-se para acolher a demandas igualmente poderosas por respeito às diferenças e à autonomia e, assim, relegitimar-se perante seus cidadãos. Há uma crescente aceitação do postulado de que as instituições políticas precisam assumir uma atitude crítica em relação a ideias hegemônicas de normal. Ponto central nessa tentativa de reconstrução democrática é a ideia de dignidade humana. Ela vem se tornando o novo horizonte a partir do qual se busca restaurar a crença das populações na legitimidade dos regimes democráticos. Também essa reconstrução, entretanto, implica desafios importantes.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948) expressa o reconhecimento solene de que “a dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo” (ONU, 1948). A relação direta que esse texto cardeal estabelece entre dignidade humana e direitos, e a afirmação taxativa de que ambos são condição de existência da justiça, da liberdade e da paz expressam uma aspiração elevada para a qualidade de nossa vida em comum. O texto incorpora uma forte sensibilidade para os valores do pluralismo, representando, assim, um desafio para o monismo implícito nas formas modernas de se entender a democracia, a cidadania e a igualdade.

A noção de “dignidade”, base de toda a perspectiva representada pela Declaração, tem a marca das ideias verdadeiramente fundamentais. Como no verso luminoso de Cecília Meireles, dignidade é uma daquelas palavras “que o sonho humano alimenta; não há ninguém que explique e ninguém que não entenda” (MEIRELES, 2015). Sustentar que todas as pessoas são dignas de respeito não é controverso. Há um forte consenso, um sentimento difuso e arraigado, de que há algo de precioso e de sagrado em cada um de nós, apenas pelo fato de sermos membros da família humana. Tampouco é controvertida a ideia de que esse algo precisa ser cuidadosamente protegido, precisa estar ao abrigo de todo tipo de agressão. Sem ele, não nossa vida não é plenamente humana. Quando se faz menção à dignidade, “não há ninguém que não entenda”.

Mas também “não há ninguém que explique”. Isto é, o significado preciso desse conceito é elusivo, fugidio e centro de grandes controvérsias. Sua pretensão de ser um conceito universal acarreta, desde logo, as mesmas dificuldades – e abre flanco para as mesmas objeções – que haviam conhecido as ideias modernas de Razão e de Verdade. Será mesmo possível atribuir um mesmo sentido à expressão dignidade humana em toda parte, em todas as culturas? Ou o significado específico desse conceito tem que ser descoberto ou construído em cada comunidade?

Se a resposta for a primeira, isto é, se dissermos que há no termo um sentido fundamental que ultrapassa as diferenças de cultura e de contexto, então estaremos postulando a ideia de um humano universal, o que implica acreditar que é possível estabelecer um significado para ser humano, independente das circunstâncias concretas em que as pessoas de fato vivem. Dadas as críticas ao universalismo moderno, essa posição não é simples de sustentar. Ela é passível de ser apresentada como uma tentativa

talvez inadvertida de reencenar, sob uma nova roupagem, a mistificação que desejava apresentar os valores ocidentais como valores universais.

Se a resposta for a segunda, isto é, se dissermos que o sentido de dignidade humana é essencialmente contextual e que, portanto, só pode ser plenamente realizado a partir das características de cada cultura, reduzimos fortemente sua utilidade prática. Se o conceito existe para ser um limite à agressão e ao arbítrio, sustentar que ele não tem um sentido preciso abre as portas para que os poderosos possam sempre dizer que suas ações, por mais questionáveis que pareçam aos olhos de muitos outros, atendem a uma percepção especificamente cultural, tradicional dos elementos que constituem a dignidade humana.

Essa fluidez do conceito é um desafio, como se disse, mas, em tese, não uma dificuldade intransponível para as democracias. Elas têm buscado fazer frente a esse desafio entendendo que a dignidade humana é um princípio, isto é, um valor que deve nortear as ações. O reconhecimento das dificuldades de precisar uma definição única em um mundo plural não torna fútil ou inútil invocar esse conceito. Em uma infinidade de situações cotidianas, ele é poderoso para aperfeiçoar a busca pela justiça e sua realização. A vida se dá em comunidades específicas e, no interior dessas comunidades, tende a ser mais denso o grau de convergência sobre os elementos mínimos indispensáveis para uma vida digna.

A possibilidade de amplo acesso e fruição às condições dessa vida digna constitui aquilo que a Declaração nomeia direitos iguais e inalienáveis de todos. Eles são direitos cuja existência independe de seu reconhecimento formal pelo Estado: temos esses direitos pelo simples fato de sermos humanos. Mas eles são também o princípio a partir do qual cada Estado deve se estruturar e agir. Os Estados devem reconhecer e proteger, por meio de legislação, a dignidade de cada um de seus cidadãos. A dimensão ética, ampla, do valor dignidade humana se traduz, assim, na dimensão jurídica de regras concretas e específicas que buscam implementá-lo.

O crescente prestígio da ideia de direitos humanos e a ininterrupta ampliação de seu campo de abrangência são consequência dessa maneira de pensar. A busca de uma vida digna e da autorrealização – na forma como cada indivíduo a desejar significar – não pode ser impedida por ninguém e deve ser promovida por todos. Se o Estado pretender impedir essa realização ou, se de uma maneira ou de outro, seu funcionamento tiver essa consequência, ele será ilegítimo. O mesmo vale para a democracia formal: se, na prática, ela resultar em afronta à dignidade ou à capacidade de autorrealização dos seres humanos, sua legitimidade se esgarçará.

O colapso do lastro metafísico que dava solidez aos discursos políticos da Modernidade, entretanto, torna permanente instáveis esses conceitos que dão base a essa reconfiguração do pensamento e da prática jurídica. O crescente protagonismo das cortes constitucionais, em boa parte do Ocidente, e a renovação dos debates sobre a hermenêutica jurídica e seus limites são desdobramentos dessa mudança de paradigma,

que faz da verdade um resultado, sempre provisório, da interpretação coletiva (VATTIMO, 2009, p. 16).

A renovação do projeto democrático requer, assim, a capacidade de o Direito refundar a legitimidade de sua lógica de normatização a partir de premissas não inquinadas pelo tipo de universalismo que marcou as formas jurídicas e políticas da Modernidade. Sem essa atenção à matriz metafísica da crise hodierna, o pensamento jurídico terá dificuldades para formular propostas consistentes e efetivas para sua superação.

REFERÊNCIAS

CASTELLS, M. **Ruptura**: a crise da democracia liberal. Tradução: Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2018.

FOUCAULT, Michel, et al. **Sécurité, Territoire, Population**: Cours Au Collège De France, 1977-1978. Paris: Seuil, 2009.

FRASER, Nancy. Neoliberalismo populista versus populismo reacionário: a escolha de Hobson. In: GEISELBERGER, Heinrich (org). **A grande regressão**: Um debate internacional sobre os novos populismos – e como enfrentá-los. Tradução: Silvia Bittencourt et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2019, p. 77-89.

FRASER, Nancy et al. **Redistribution or Recognition?**: A Political-Philosophical Exchange. Londres: Verso, 2018.

GIDDENS, Anthony. **Modernity and Self-Identity**: Self and society in the Late Modern Age. Stanford: Stanford University Press, 1991.

LEVITSKY, Steven e ZIBLATT, Daniel Ziblatt. **How Democracies Die**. New York: Broadway Books, 2019.

LIPOVETSKY, Gilles. **L'ère Du Vide**: Essais sur l'individualisme contemporain. Paris: Gallimard, 2015.

LYOTARD, Jean-François, **A Condição Pós-Moderna**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MEIRELES, Cecília. **Romanceiro da Inconfidência**. São Paulo: Global Editora, 2015.

NUSSBAUM, Martha C. **Political Emotions**: why Love Matters for Justice. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2015.

ONU. Assembleia Geral. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 1948. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Declara%C3%A7%C3%A3o-Universal-dos-Direitos-Humanos/declaracao-universal-dos-direitos-humanos.html>. Acesso em: 26 fev. 2021.

ROSANVALLON, Pierre. **La Légitimité Démocratique: Impartialité, Réflexivité, Proximité**. Paris: Seuil, 2010.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público** [recurso eletrônico]; tradução Lygia Araujo Watanabe. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Record, 2014.

SWIFT, Jonathan. **Gulliver's Travels**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2012.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1994.

TAYLOR, Charles. **The Ethics of Authenticity**. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

TAYLOR, Charles. **Sources of the self: The making of the Modern Identity**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

TOURAINÉ, Alain. **Critique De La Modernité**. Paris: Fayard, 1992.

VATTIMO, Gianni. **O fim da Modernidade: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VATTIMO, Gianni. **Addio Alla Verità**. Roma: Meltemi, 2009.