

v. 24, n. 44, Maio-Ago. 2017

# Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

44





# Princípios

## Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n44>

Princípios Natal, v. 24, n. 44, maio-ago. 2017

# **Universidade Federal do Rio Grande do Norte**

## **Reitora**

Ângela Maria Paiva Cruz

## **Vice-Reitor**

José Daniel Diniz Melo

## **Pró-Reitor de Pós-Graduação**

Rubens Maribondo do Nascimento

## **Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação**

Fernanda Nervo Raffin

## **Diretora do CCHLA**

Maria das Graças Soares Rodrigues

## **Vice-Diretor do CCHLA**

Sebastião Faustino Pereira Filho

## **Chefe do Departamento de Filosofia**

Cinara Maria Leite Nahra

## **Coordenador do PPGFil**

Sérgio Luís Rizzo dela Sália

## **Vice-coordenador do PPGFil**

Markus Figueira da Silva

**Editor Responsável**

Dax Moraes (UFRN)

**Conselho Editorial**

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Joel Thiago Klein (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

**Conselho Científico**

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)

Jesús Vázquez Torres (UFPE)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)

José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)

Juan Adolfo Bonaccini (*in memoriam*)

Marcelo Pimenta Marques (UFMG)

Marco Antonio Casanova (UERJ)

Marco Zingano (USP)

Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)

Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)  
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)  
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)  
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)  
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)  
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)  
Roberto Machado (UFRJ)  
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)  
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)  
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)  
Željko Loparić (UNICAMP)

### **Editoração Eletrônica e Normalização**

Dax Moraes

### **Revista Princípios:**

Departamento de Filosofia  
Campus Universitário, UFRN  
CEP: 59078-970 – Natal – RN  
E-mail: [principios@cchla.ufrn.br](mailto:principios@cchla.ufrn.br)  
Home page: <http://www.periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL  
v. 24, n. 44, maio-ago. 2017, Natal (RN)  
EDUFRN – Editora da UFRN, 2017.  
Periodicidade: quadrimestral  
1. Filosofia. – Periódicos  
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109  
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



## Princípios

Revista de Filosofia

v. 24, n. 44, maio-ago. 2017

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

## SUMÁRIO

### Artigos

- Nicomachean Ethics* VI.9: good deliberation and *phronesis*  
*Angelo Antonio Pires de Oliveira* (UNICAMP; FAPESP) 9
- Jürgen Habermas: *délibération* et *démocratie*  
*Fernando Danner* (UNIR; CAPES) 43
- A critical social theory for what and for whom?  
*Leno Francisco Danner* (UNIR; FAPERO) 61
- Afinal de contas, o que é teoria crítica?  
*Amaro Fleck* (UFLA; UFMG; CAPES) 97
- A ressemantização do fundamento em Theodor W. Adorno  
*Francisco Luciano Teixeira Filho* (UECE; UFMG) 129
- Epistemologia religiosa e formas de discursividades sobrepostas:  
uma análise desde a política da secularização de Charles Taylor  
*Joel Decothé Junior* (UNISINOS) 151
- Montesquieu: republicanismo e corrupção política  
*Vital Francisco Celestino Alves* (UFG; CAPES) 185





## **Artigos**





**NICOMACHEAN ETHICS VI.9:  
GOOD DELIBERATION AND PHRONESIS**

**[ÉTICA A NICÔMACO VI.9:  
BOA DELIBERAÇÃO E PHRONESIS]**

**Angelo Antonio Pires de Oliveira**

Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas  
com estágio de pesquisa na Ludwig-Maximilians-Universität München  
Bolsista FAPESP

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n44ID11737>

Natal, v. 24, n. 44  
Maio-Ago. 2017, p. 9-41

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Neste artigo, analiso pormenorizadamente os argumentos apresentados por Aristóteles em *Ética a Nicômaco* (EN) VI.9. O artigo é dividido em duas partes principais. Na primeira, abordo a primeira parte de EN VI.9 onde Aristóteles desenvolve a noção de boa deliberação, culminando com a apresentação da sua definição em 1142b27-28. Na segunda, abordo a conexão entre boa deliberação e *phronesis* e discuto a *vexata quaestio* de se as linhas 1142b31-33 podem ser lidas como introduzindo a tese de que a *phronesis* fornece os fins morais.

**Palavras-chave:** *Phronesis*; Boa deliberação; Virtude do caráter; Ética; Aristóteles.

**Abstract:** In this paper, I put under scrutiny the arguments put forward by Aristotle in *Nicomachean Ethics* (NE) VI.9. The paper has two main parts. In the first, I examine the NE VI.9's first part where Aristotle develops the concept of good deliberation, offering its definition in 1142b27-28. In the second, I examine the connection between good deliberation and *phronesis*, and, then, I discuss the *vexata quaestio* about if the lines 1142b31-33 might be read as introducing the claim that *phronesis* provides moral ends.

**Keywords:** *Phronesis*; Good deliberation; Virtue of character; Ethics; Aristotle.

The main topic of NE VI is the intellectual virtues. In this book, *phronesis* has prominence. Nothing more natural. *Phronesis* is an intellectual practical virtue and the NE is a moral treatise. After having presented and investigated the virtues of character throughout the NE's previous books, Aristotle starts this new topic of investigation, which was already expected given his early statements that the virtues are divided into two groups (cf. 1103a3-4 and 1103a14-18) and that he has already investigated one of them (cf. 1139a1-2).

Nowhere in the NE's books prior to NE VI Aristotle comes up with the claim that reason is supposed to be responsible to select moral ends. In fact, such topic is not even slightly touched by Aristotle in the course of the inquiry into the character virtues. The situation is not better in NE VI. Along that book, Aristotle does *not* formulate *directly* the question if the ends of actions are under reason's liability; rather, the topic appears only surreptitiously and most of the time Aristotle remains aloof from it. In virtue of such discouraging overall picture, the interpreter is left with just one option if she wishes to insist on such claim: to resort to supposed implicit clues given by the philosopher in NE, most of them available in book VI. However, the task is not an encouraging one, insofar as the promising passages give rise to more questions than unravel them by allowing a wide range of competing interpretations. Furthermore, some arguments are not utterly clear, puzzling even the most clear-sighted reader. Now, I shall analyze step by step NE VI.9 with the interest of offering an account of good deliberation and its connection with *phronesis*, as well as elucidating what role, or roles, are ascribed to *phronesis* in such chapter.

NE VI.9 is undeniably the first piece of text which some interpreters call upon to corroborate their claim that Aristotle ascribed to *phronesis* the outstanding task of providing moral ends. The chapter's last three lines are repeatedly displayed as the most striking evidence for such exegetical claim. Even though this

certainly is the most natural reading of the passage *at a first glance*, if one reads it in the light of the claims previously advanced by Aristotle and in the light of Aristotle's argumentative interest in NE VI.9, one notices a passage with many quite obscure argumentative steps, which can be read either to endorse the thesis that *phronesis* does provide moral ends or to refuse it.

### **An inquiry into good deliberation**

Aristotle's cardinal aim in NE VI.9 is to offer an account of good deliberation. A great deal of the chapter is devoted to such purpose. And Aristotle fairly accomplishes this task. The main topic of the chapter is announced in the first lines: "we must also grasp what good deliberation (εὐβουλία) is (1142a32-33)".<sup>1</sup> The investigation about the good deliberation takes the whole chapter to come to an end.

Aristotle starts the chapter making a case for the distinction between deliberation (βουλευέσθαι) and inquiry (ζητεῖν). The two notions hold a hierarchical relation between them: deliberation is a sort of inquiry (cf. 1142a31-32). Such allegation is in absolute agreement with what was said about deliberation in NE III.2. In this chapter, in order to classify deliberation, Aristotle employed a set of words who keeps a strong semantic association with the idea of inquiry. For instance, the verbs "σκοπέω" in 1112b16, and its derivative form "ἐπισκοπέω" in 1112b17, the verb "ἀναλύω" in 1112b20 and its related noun "ἀνάλυσις" in 1112b23-24, and the constant use of the verb "ζητέω", 1112b20, 1112b28, and 1113a5, and its related noun "ζήτησις", 1112b22 and 1112b23. All these Greek words associate deliberation to a procedure similar to inquiry. The deliberation is concerned with the discovery of the

---

<sup>1</sup> All the passages quoted in English were taken from Broadie and Rowe's translation. Most of them were slightly or significantly modified in order to standardize the use of Aristotelian vocabulary in the text. In this text, I made use of Bywater's critical edition published in the *Oxford Classical Texts* (OCT) for the Greek text.

efficient manner to attain a given goal by investigation (cf. 1112b15-17). The classification put forward by Aristotle in NE VI.9 introduces a hierarchical classification already foreseen from his early statements.

Next, Aristotle tries to determine if the good deliberation might be regarded as some sort of knowledge, as opinion, as good guessing or as some other thing (cf. 1142a33-34). All the first three candidates will be dismissed along the chapter.

As deliberation was classified by Aristotle as a sort of inquiry and good deliberation is a sort of deliberation, good deliberation cannot under any circumstance be identified with knowledge. The first argument presented by Aristotle is simple and indisputable: no man investigates what he already knows (cf. 1141a34-1142b1). Knowledge is a state of possession of true contents while deliberation is a search, an investigation, where one is still looking for something, namely the best route of action.

Good deliberation is not good guessing as well. Good guessing occurs without the attendance of reasoning and is something quick (cf. 1142b2-3); good deliberation does not share such features, for good deliberation can sometimes take a long time to come to an end (cf. 1142b5)<sup>2</sup> and never occurs without reasoning (cf. 1142b12). Furthermore, good deliberation differs from quick thinking (*ἀγχινοια*) (cf. 1142b5-6), and good guessing is a type of quick thinking (cf. 1142b5-6). Thus, if good deliberation does not share any feature with the genera, *ἀγχινοια*, it cannot be identified as a species of such genera.

Then, Aristotle claims that good deliberation is not opinion. To support this claim, he is required to introduce a new premise. So far, the basic premise was that good deliberation is a sort of deliberation. Based on a new premise, knowledge will be once more rejected as candidate to the position of good deliberation and

---

<sup>2</sup> Some lines below Aristotle says that good deliberation is quick, what seems to contradict the claim just made. I confront the two passages below.

opinion will finally be considered as candidate and, then, rejected. Let's consider it closely.

Who deliberates badly errs (cf. 1142b7-8); who deliberates well deliberates correctly (cf. 1142b8). The bad deliberation leads the deliberator to commit mistakes, while the good deliberation leads to the opposite direction. Good deliberation is free of mistakes and correct. Good deliberation (εὐβουλία), what is taken by Aristotle in the passage as the same thing as deliberating correctly (βούλεσθαι ὀρθῶς), appears as some sort of correctness: correctness of the deliberation (cf. 1142b8-9). The details about what kind of correctness is the good deliberation will be spelled out later. The assumption that the good deliberation is a sort of correctness will be the underpinning assumption of the next arguments.

Good deliberation cannot be understood as correctness of knowledge. There is no correctness of knowledge because knowledge does not allow mistakes or rectification (cf. 1142b10). Knowledge always implies truth and it cannot be rectified; if it could, it would not be knowledge strictly speaking. Neither might the good deliberation be classified as correctness of opinion, because the correctness of opinion is truth (cf. 1142b11). Moreover, the things which opinion is concerned about are already determined (cf. 1142b11-12) and, as Aristotle argued before, good deliberation is a sort of investigation; it is about what is still going to occur and, wherefore, is not determined. Broadie reads it as ontological indeterminacy (cf. 2002, p. 376). To judge that something is is to assume that something already exists and that it is subjected to opinion. To deliberate about something, however, is to assume that there are still open possibilities to something being in one way or other – or even not being –, and, wherefore, it is to assume its ontological indeterminacy. Furthermore, while opinion is an affirmation, good deliberation is not, because good deliberation is a search that has not come to an end yet (cf. 1142b13-15).

At the end, as it was already expected, we are left with the claim that the good deliberation is correctness of deliberation. In spite of being an important result, it is still insufficient to delimitate properly the limits of good deliberation. The reason for thinking so is that correctness is said in many ways (cf. 1142b17) so that it is still necessary to clarify what sort of correctness is at stake when one alludes to correctness of deliberation.

As correctness can refer both to means<sup>3</sup> and to ends of the actions, it is meticulously explored by Aristotle in these two fronts.

The argument follows:

Since correctness is of more than one kind, clearly correct deliberation is not any and every kind of correctness; (i) for by calculation the acratie person, or the one with a bad character, will achieve what his project requires, thereby having ‘deliberated correctly’, although he will have got himself a great evil. (ii) But to have deliberated well is thought to be a good thing; for it is this sort of correctness of deliberation that is good deliberation, i.e. the sort that enables one to achieve what is good. (iii) But it is also possible to achieve this by means of false reasoning, and to achieve what one should have done, but not by the means by which one should, the intermediate premise being false; so neither is this enough to constitute good deliberation – i.e. the sort of deliberation by which one achieves what one should, yet not by means by which one should. (1142b17-26)

In the passage (i), Aristotle deals directly with the efficiency of the means in contrast with the badness of the ends. The outstanding examples are the acratie and the person with a bad character. Both of them are acutely skilful to obtain what they long for. They put an end before themselves and successfully achieved it by working out the effective manner of getting it (cf. 1142b18-19).

---

<sup>3</sup> “Means” is a rough translation of the Greek expression “τὰ πρὸς τὰ τέλη” (cf. 1111b26, 1112b11-12, 1112b33-34, 1113a14-15, 1113b3-4, and 1145a6). Since it is not the most accurate translation, I will use it only as a label with the unique intention of making easier the reference to the Greek expression, instead of frequently using long translations such as “what conduces to the end” or “the things that forwards our ends”.

Nevertheless, even though they are efficient in calculating the means, what they obtain is a great evil for themselves (cf. 1142b20). Even so, one must inescapably admit that such deliberation is in some sense a good deliberation, for it attains what was proposed as goal, in other words, the deliberator deliberates well for the sake of the end assumed. Albeit it can be said good deliberation in one sense, I mean, in the sense of successfully achieving the end assumed, it is not good deliberation strictly speaking. The true meaning of good deliberation is not suitably apprehended by appealing to the notion of efficiency alone. Nonetheless, it is necessary to say that, although efficiency by itself does not characterize as one should the notion of good deliberation, since efficiency also includes deliberations carried out by acratia and vicious individuals, it is one of the features of the good deliberation.

In excerpt (ii), Aristotle goes ahead in the argumentation by introducing a new requirement to good deliberation: a good goal. The goal cannot be bad. So, the deliberations of the acratia and vicious characters are completely excluded as involving good deliberation. However, to put before oneself a good goal is not enough, the correctness involved in the good deliberation entails to *reach* a good goal (cf. 1142b22). A deliberation that is efficient in proposing means but is not able to attain a good goal does not have the kind of correctness demanded by good deliberation.

The two requisites above, means efficiency and good goal, are not enough to perfectly portray the good deliberation. Some important issues stem from the characterisation above: should one apply to the means just the efficiency criterion? Or should it have a moral criterion as well? As one has seen, the moral agent has to deploy efficient means able to obtain the good end if she wishes to deliberate well. Notwithstanding, the moral agent, Aristotle argues, is not allowed to deploy each and every means in the actions. If she were allowed, one would have to assume that someone can morally reach a good end by blameworthy means.

Such concerns are brought to light by Aristotle himself in the passage (iii).

The passage is tricky. Aristotle employs a quite obscure syllogistic vocabulary. In the whole NE, Aristotle does not expose in any moment the governing rules of the practical syllogism as he does with the scientific syllogism in the *Analytics*<sup>4</sup>. He just makes some statements using syllogistic vocabulary without any commitment to spell out how its premises should be formulated and how the conclusions are drawn. Thus, to read the passage strongly orientated by the syllogistic vocabulary can be misleading.

As it was noted by some interpreters (cf. Angioni, 2011, p. 327-329; Broadie; Rowe, 2002, p. 376), the Greek expression “δὲ οὖν” in lines 1142b23 and 1142b26 might be taken in two ways. The most obvious reading is to assume that the expression refers to the means utilized by the moral agent in order to attain the pursued end. If one reads so, the passage is rendered as arguing against the employment of censurable means in order to achieve a moral good end. Another possibility, less obvious, is to take the expression as meaning that the moral agent acts in a suitable way by choosing the correct means; however, the reasons by which she justifies her actions are not the correct ones. Angioni argues that it is a hard task to decide what interpretative option is the most suitable, abstaining from opting for one of them (cf. Angioni, 2011, p. 329). In commenting the passage, Broadie (cf. 2002, p. 376) adopts the same position as Angioni by the same reason. In his commentaries, Irwin presents only the second interpretation and endorses it (cf.

---

<sup>4</sup> Angioni compellingly holds that Aristotle seems to make use of the syllogistic vocabulary in a metaphorical and loose sense in NE. I'm in total agreement with his view. He argues that Aristotle nowhere formulated practical syllogism rules in the NE, and, as consequence, did not explain its use. For a well-grounded notion of practical syllogism, he continues, Aristotle would have to show how the logical form of a practical syllogism assures its validity, what he didn't do (cf. Angioni 2011, p. 327-329). From the few passages available in the NE on practical syllogism, one thing is certain: it is a very hard task to reconstruct a practical syllogism theory, the evidences are rather cryptic.

Irwin, 1999, p. 248). Gauthier and Jolif (cf. 1959, p. 516) display a vivid interest in the passage. According to them, Aristotle is arguing in favour of the moral correctness of the means. Thus, not only must the moral ends be morally appropriate, as the previous passage evinces, but also the means. In their view, Aristotle so far seemed to support the claim that the means would be irrelevant to the moral value of the action and that the means would be morally dignified by the moral value of the end; the passage, then, is presented by Aristotle in order to argue against such reading of his doctrines<sup>5</sup>. Their interpretation represents an exegetic novel only if one has adopted an instrumentalist interpretation of Aristotle's deliberation notion. In the constituent means reading (cf. Irwin, 1975, p. 571-572; Wiggins, 1980, p. 226-228) or in the interpretation according to which deliberation should be seen as a precise delimitation in each case of the general goal adopted by character virtue (cf. Angioni, 2009, p. 185-204; Moss, 2011, p. 241-251; Moss 2012, p. 197-198), Aristotle here is just making explicit a claim implicitly assumed long before because in these interpretations the means are intrinsically associated to the ends. In the constituent reading, the means are taken as parts of the end, and the end is conceived as the set of means, which are its constituents. In the reading advanced by Angioni and Moss, the means are seen as the ways employed by the moral agent to delimit in the situations how to implement the moral end adopted still in general lines by the character virtue.

---

<sup>5</sup> Gauthier and Jolif's comments on the issue: "On a souvent l'impression, en lisant les analyses aristotéliennes de l'action, que pour lui la fin seule a valeur morale, les 'moyens' étant de purs procédés techniques d'y parvenir, morale-ment indifférent [...]. Ici au contraire, Aristotle reconnaît expressément que la fin ne justifie pas les moyens: il y a des 'moyens' qui ne sont pas de purs moyens, mais ont, *par eux-mêmes*, une valeur morale: on ne doit pas les employer, on ne doit pas atteindre la fin *par ces moyens-là*" (Gauthier; Jolif, 1959, p. 516-517).

I espouse Gauthier and Jolif's position, but not because of the reasons they put forward. The reason is that I adopt an interpretation of the role of deliberation quite akin to the one proposed by Angioni and Moss. In virtue of this, the deliberation already has its moral value given in NE III. Unfortunately, I do not have space here to develop it properly. The remarks that Gauthier and Jolif draw in NE VI are not a novelty at all. In the next lines, I outline my defence of the first exegetic option.

The first thing that should be taken into account is that the passage under scrutiny is designed to provide a portrayal of the notion of good deliberation, notion that classifies a particular sort of deliberation. This is the guiding clue to comprehend the passage.

When it comes to the role of deliberation, one should recognize that at least three options are before us: (i) one according to which deliberation is responsible to offer moral justifications of the moral actions; (ii) another according to which deliberation is the capacity to choose the means to attain some end; (iii) and a third according to which deliberation involves the criteria (i) and (ii). The option (i) may be abandoned since the beginning, because Aristotle clearly does not conceive deliberation *only* as a capacity to offer moral justifications of the moral actions. The discussion is about whether Aristotle ascribes such task to deliberation along with the task of choosing means. I defend below that Aristotle granted deliberation *just* the latter task but not the former. Now let's go back to NE III.3.

During NE III.3, Aristotle investigates the concept of deliberation and delimits its reach. There, Aristotle twice affirms that deliberation deals with what conduces to the end ( $\tau\grave{\alpha}$  πρὸς τὸ τέλος) in opposition to dealing with ends (cf. 1112b11-12 and 1112b33-34). The reading that emerges from such statements is that deliberation must be understood as a procedure involved in discovering the means of the moral actions or, in Aristotle's vocabulary, what conduces to the end. Such evidence assures that

one of the tasks of deliberation is to provide the ways by which the actions will be carried out. How about moral justification? Let's read the passage below taken from NE III.3:

For a doctor does not deliberate about whether he will make his patients healthy, nor a public speaker about whether he will persuade his audience, nor a political expert about whether he will bring about good government – and neither do any of the other deliberate about the end, but rather they take the end for granted and examine how and by what means it will come about; and if it appears as coming about by more than one means, they look to see through which of them it will happen most easily and best, whereas if it is brought to completion by one means only, *they look to see how it will come about through this, and through which means that will come about*, until they arrive at the first clause, which comes last in the process of discovery. For the person who deliberates seems to investigate and to analyse in the way we have said, as if with a diagram (and while not all investigation appears to be deliberation, as e.g. mathematical investigations are not, all deliberation is investigation); and what is last in the analysis seems to be first in the process of things' coming about. And if people encounter an impossibility, they desist, as e.g. if money is needed, and there is no possibility of providing it; while if it appears possible, they set about acting (1112b12-27; the italics are mine).

My reading seems to be corroborated by the excerpt above. The passage explicitly delineates the role of deliberation. In the examples, Aristotle displays experts (the doctor, the political expert, and the public speaker) trying to figure out, in their respective fields, the appropriate means in order to reach their ends. They put under scrutiny all possible action courses and pick up the one that will allow them to attain the pursued end easily and in the best way. At the end of the deliberative procedure, they find what should be done in action to attain some goal. The whole chapter shows deliberation as a procedure to find the appropriate ways of acting. The deliberation appears as an investigation and analyses of the routes of action. The idea of justification of moral choices is absolutely absent; this absence makes plain that Aristotle

endorses uniquely option (ii). Such exegetical upshot is highly fruitful to NE VI.9.

Back to NE VI.9. The deadlock was if the Greek expression “*δι' οὗ*” in lines 1142b23 and 1142b26 were supposed to be taken as (i) meaning the correctness of the means employed in moral action or (ii) if it were supposed to be taken as meaning the reasons offered by the moral agent to morally justify her actions, or (iii) both. The Greek expression is presented in the middle of a discussion about good deliberation, just a few lines before a substantial account of good deliberation is provided by Aristotle (cf. 1142b27-28). As I have just argued, deliberation is not a procedure linked to justification of moral action at all. Hence, it would be very odd whether Aristotle unjustifiably introduced such topic into a discussion that is strictly relative to correctness of deliberation. The text does not even make room to the idea that Aristotle is ascribing to deliberation a new role, for the purpose of the chapter is not to display the tasks of deliberation, but to offer an account on a certain kind of deliberation, which has more limits than deliberation taken in general, so that it must be regarded as a further specification of the notion of deliberation. So, the features of good deliberation should not overcome the ones of mere deliberation, but only specify them, making them stricter. Moreover, the passage is so compact that it is more exegetically sound to take it as introducing moral correctness of the means rather than risk to introduce a completely new topic: justification of moral action by deliberation, which is not supported by early passages.

The argument proceeds:

Again, one person can achieve it by deliberating for a long time, while another manages it quickly. The former case, then, still won't count as good deliberation; rather, good deliberation is correctness as to what one should achieve, and the way in which, and when, all in accordance with what is beneficial (*ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ ὀφέλμιον, καὶ οὗ δεῖ καὶ ὡς καὶ ὅτε*) (1142b26-28).

The claim that a long deliberation is not a good deliberation in line 1142b27 seems to contradict the assumption made in line 1142b5 that deliberation takes a long time. The disagreement between the passages is superficial, however. As Angioni remarks (cf. 2011, p. 326), line 1142b5 is not saying that deliberation is bound to take a long time, instead the claim advanced is that it *might* take a long time, the existence of swift deliberation is in no moment threatened. With these allegations, the problem is only partly solved; it is still necessary to cope with the issues that stem from line 1142b27. At a first glance, it explicitly assumes swift deliberation as good deliberation inasmuch as it seems to exclude peremptorily long deliberation as being able to be classified as good deliberation. Thus, another apparent contradiction comes up. One way to disentangle it and shed some light on the issue is to resort to line 1142b28, where Aristotle established the three requirements for good deliberation. One of them is that good deliberation must happen at the right time (ὄτε). The conclusion of a long deliberation can arrive too late so that the moral action is no longer needed: action time ran out. In virtue of such situation, we can reasonably suppose that Aristotle seems to eschew such cases, excluding as good deliberations only a specific kind of long deliberation: the deliberation whose conclusion is reached in a moment where the moral action is no longer necessary. It is not reasonable to exclude each and every case of long deliberation if some of them do not affect negatively the actions. This solution avoids the apparent contradiction<sup>6</sup>.

Aristotle sums up good deliberation requirements in lines 1142b27-28. They are three: (i) what should be done (οὗ δεῖ) (discussed in 1142b18-22), (ii) how it should be done (ὡς) (discussed in 1142b22-26), and (iii) when (ὄτε) (discussed in 1142b3-5 and 1142b26-27). Thus, a good deliberation has as its

---

<sup>6</sup> An interpretation in these lines is briefly suggested by Burnet (cf. 1900, p. 277) and thoroughly developed by Gauthier and Jolif (cf. 1959, p. 517).

features the goodness of the end, the morality and efficiency of the means, and the appropriateness of the time. It is quite reasonable to suppose that Aristotle could have finished the inquiry into good deliberation at this point, since we are definitely before a full characterization of it. Nonetheless, he unexpectedly proceeds and draws some relations between good deliberation and *phronesis*. In the remaining passage, it is not completely clear if Aristotle's purpose is to continue to delimit good deliberation notion or if his purpose is to establish properly how good deliberation and *phronesis* tightly hold hands. However, taking into account that all requirements of good deliberation were already presented, it seems that Aristotle is opting for the second route<sup>7</sup>.

### ***Phronesis* and moral ends**

Finally, we are in the last lines of the chapter, certainly one of the most controversial passages in the entire NE. I quote it at length:

(i) Again, it is possible to have deliberated well either without qualification (*ἀπλῶς*) or in relation to some specific end (*πρὸς τι τέλος*): good deliberation without qualification, then, will be deliberation that is successful in relation to the end without qualification, while the specific kind will be deliberation that is successful in relation to some specific end. (ii) So if it is characteristic of the *phronimos* to deliberate well, good deliberation will be that sort of correctness that corresponds to what conduces to the end, of which *phronesis* is the true supposition (*εἰ δὴ τὸν*

---

<sup>7</sup> By interpreting the difference between deliberation *ἀπλῶς* and deliberation *πρὸς τι τέλος*, Aubenque remarks that the difference is an addition that has no important impact on the argumentation carried out so far because the official definition of good deliberation was already presented in 1142b27-28 (Aubenque, 1965, p. 47). Engberg-Pedersen appears to endorse such view as well. He defends that Aristotle advances a preliminary and a final definition of good deliberation. The preliminary appears in lines 1142b27-28, while the last definition appears in lines 1142b32-33, however the last one determines only the meaning of good deliberation *ἀπλῶς*, not of good deliberation in general (cf. Engberg-Pedersen, p. 195-196).

φρονίμων τὸ εὖ βεβουλευῆσθαι, ἢ εὐβουλία εἶη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἢ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστίν). (1142b28-33)

In passage (i), Aristotle divides the good deliberation into two kinds: good deliberation ἀπλῶς and good deliberation πρὸς τι τέλος. The passage does not bring any clue about why Aristotle drew such division. To the interpreter, the solution left is to look for passages in NE which may shed some light on the issue.

At a first glance, one might take the text as saying that there is a difference between a deliberation that regards just one end in opposition to a deliberation that regards a complex range of ends. In fact, some interpreters hold that the deliberation ἀπλῶς means a deliberation that concerns happiness (cf. Irwin, 1999, p. 249; Sherman, 1989, p. 88; Reeve, 2002, p. 82-84; Kraut, 1991, p. 38). As happiness might be taken as a compound of ends, it fits into the idea that good deliberation ἀπλῶς might be seen as referring to a deliberation that marshals well the demands of the total set of ends in opposition to a deliberation that meets the demands of just one end.

In a very compelling interpretation, Angioni (cf. 2011, p. 330) argues that the word “ἀπλῶς” sometimes signifies “with no further specification” in opposition to “in a precise and exact manner”. According to him, such sense is found, for instance, in EE 1221b7. In this passage, the word “ἀπλῶς” is used in opposition to the word “ἀκριβέστερον”. Thus, a good deliberation ἀπλῶς might be understood as a good deliberation regarding any kind of end, whichever it is, whilst a good deliberation πρὸς τι τέλος might be taken as relative to a specific end. From such framework, Angioni argues in favour of an anticipation of a conceptual distinction that will be made by Aristotle in lines 1144a26-29. As the good deliberation ἀπλῶς responds for any sort of good deliberation, no matter if it is toward a bad or good end, it should be associated to cleverness, a capacity to deliberate well whichever is the end. On the other hand, the good deliberation πρὸς τι τέλος is associated to *phronesis*

and its meaning is further delimited by Aristotle in lines 1142b32-33: such good deliberation is about one specific end, the end of which *phronesis* has a true supposition.

Two arguments can be displayed against Angioni's interpretation: one based on my reading of the first part of NE VI.9 and another based on my reading of the passage at stake now. The former argument shall be expounded now; the latter shall be developed afterwards in discussing Tuozzo's construal.

As one has seen, the lines 1142b27-28 gave a definition of good deliberation. A good deliberation necessarily involves correction of the end (οὐ δεῖ), of the means (ὡς), and of the time (ὅτε). Thus, it is excluded as instance of good deliberation any deliberation that has a morally censurable goal although the end is successfully achieved. Efficiency is a necessary condition to good deliberation, not a sufficient one. The passage on good deliberation ἀπλῶς and good deliberation πρὸς τι τέλος is just after the delimitation of good deliberation so that I think it is unlikely that Aristotle modified the meaning of the notion of good deliberation within a few lines from a narrow sense to a broad one so that it could include the deliberations carried out by cleverness as cases of good deliberation. The deliberations issued by cleverness clearly fail to fulfil the οὐ δεῖ criterion. In virtue of it, I think Angioni's attempt to associate good deliberation ἀπλῶς and cleverness is threatened. The difference between deliberation ἀπλῶς e deliberation πρὸς τι τέλος should be drawn within the limits established to good deliberation in 1142b27-28.

Another interpretive shaft is brought forward by Tuozzo. His approach construes the passage appealing to an excerpt taken from NE VI.5, where Aristotle says:

Well, it is thought characteristic of a *phronimos* to be able to deliberate well about the things that are good and advantageous to himself, not in specific contexts, e.g. what sorts of things conduce to health, or to physical strength, but what sorts of things conduce to the good life in general (δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασται καλῶς βουλευέσασθαι περὶ τὰ

αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως). An indication of this is that we also call those in a specific field *phronimos* if they succeed in calculating well towards some specific worthy end on matters where no exact technique applies. So in fact the description ‘*phronimos*’ belongs in general to the person who is good at deliberation. (1140a25-31)

The passage sets up a difference between someone who is a good deliberator in good and advantageous things to herself in one specific field and someone who is a good deliberator in good and advantageous things to herself regarding the good life in general<sup>8</sup>. The first type of deliberation is depicted as a deliberation κατὰ μέρος, while the second type is depicted, in contrast with the first, as a deliberation οὐ κατὰ μέρος but a deliberation about τὸ εὖ ζῆν ὅλως. Aristotle’s purpose in drawing such distinction seems to be to argue that the deliberation carried out by *phronesis* embraces all the means concerned with the well-living; *phronesis* is not restricted to just one of the areas of the well-living.

*Phronesis* deliberates in view of health and strength because they are part of the well-being (cf. 1098b12-14). The two cases seem to be expounded as instances of the deliberation about τὸ εὖ ζῆν ὅλως. Here, however, an important exegetical issue arises. Remarkably, Tuozzo points out that health and strength are ends of two techniques. Health is an end of medicine while strength is an end of gymnastics. By this reason, he convincingly argues that

---

<sup>8</sup> Considering that deliberation is uniquely concerned with things that conduces to the end (cf. 1111b26, 1112b11-12, 1112b33-34, 1113a14-15, and 1113b3-4), I see no reason to read the passage above as making room for the claim that there is a deliberation of ends. I agree with Tuozzo’s claim that the expression “ποῖα πρὸς” is clearly alluding to the steps necessities to attain the end when it refers to health and strength in the passage (cf. Tuozzo, p. 199-200), so that it is reasonable to read in the same sense the expression “ποῖα πρὸς” when it refers to good living in general. It amounts to say that *phronesis* deliberates about everything that is concerned with the well living. Thus, if an end contributes to the well living, the necessary means to its attainment shall be found by *phronesis*.

the sort of reasoning involved in such ends is not the same as the one involved in the deliberation of the *phronimos*. Tuozzo assumes that the former stands for technical reasoning and the latter stands for moral deliberation (cf. Tuozzo, 1991, p. 200). According to him, the contrast displayed by Aristotle is not based on the opposition part and whole but is based on an opposition between subject matters. Aristotle is opposing technical reasoning to moral reasoning. The fact that Aristotle concisely discusses the distinctions between *phronesis* and technique in lines 1140b1-7 provides support to Tuozzo's approach. Besides, Tuozzo adduces in favour of his claim a passage from NE VI.7, where Aristotle again introduces the opposition between ὅλως and κατὰ μέρος:

As for wisdom, this we ascribe, in the case of the various kinds of technical expertise, to those experts in them who are most precise, e.g. Pheidias is an accomplished worker in stone, Polycleitus in bronze, here at any rate meaning no more by wisdom than virtue in technical expertise; but we think that there are people who are wise in a general (ὅλως), not in a specific sense (οὐ κατὰ μέρος), and not accomplished in something else [...] So it is clear that philosophical wisdom will be the most precise of the kinds of knowledge. (1141a9-14, 16-17)

Tuozzo argues that the passage clearly exemplifies a difference of subject matter by using an opposition between ὅλως and κατὰ μέρος. On one hand, there is the wisdom κατὰ μέρος, which is concerned with the techniques; on the other hand, there is the philosophical wisdom that is classified as wisdom ὅλως (Tuozzo, 1991, p. 201). The result is that there are two sorts of wise people. The first group embraces all those who mastered some technique and, because of it, are told to be wise. Such kind of people has wisdom κατὰ μέρος. The second group encompasses all those who know the principles and who know what follows from the principles, they possess wisdom ὅλως (cf. 1141a17-18). Tuozzo's aim is to show that, in the excerpt, Aristotle is ascribing a primary and a secondary meaning, which is based on a distinction of subject matter, to the word “σοφός” by using the expressions “κατὰ

μέρος” and “ὅλως”. In order to prove that Aristotle consistently makes use of such distinction of subject matter in the NE, Tuozzo adduces another passage:

We must next discuss whether there is any type that is acratia without qualification (ἀπλῶς), or whether everyone is acratia in some specified way (κατὰ μέρος); and if there is, what sorts of things make up the objects of this unqualified lack of self-control. (1147b20-21)

The passage suggests that there are at least two sorts of acrasia: the acrasia ἀπλῶς and the acrasia κατὰ μέρος. Differently from the other passages, the opposition is not between the words “ὅλως” and “κατὰ μέρος” but between the words “ἀπλῶς” and “κατὰ μέρος”. Tuozzo argues that both opposition sets can be used to refer to primary or privileged cases of predication and its derivative cases (cf. Tuozzo, 1991, p. 201). In order to justify Aristotle’s replacement of “ἀπλῶς” by “ὅλως” in the passages without change of meaning, Tuozzo invokes Bonitz’s authority. Bonitz (cf. 76b49-77a52) recognizes the use of “ἀπλῶς” in cases of primary and secondary meaning by appealing to *De Generatione et Corruptione* 317b5-7. He also recognizes that “ὅλως” might be used in cases of primary and secondary meaning instead of “ἀπλῶς” (cf. Bonitz, 506a28-29), confirming the claim advanced by Tuozzo.

After having presented all these passages, Tuozzo compellingly argues that the distinction presupposed by Aristotle in lines 1142b30-31 is a distinction of subject matter. To deliberate πρὸς τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς is to deliberate for the sake of moral action; by the other side, to deliberate πρὸς τι τέλος is to deliberate for the sake of some product of techniques. According to him, the same opposition is found in lines 1140a27-28, the examples of health and strengthen, which involve technical deliberations, are used to contrast with the sort of deliberation in which *phronesis* is involved, practical deliberation (cf. Tuozzo, 1991, p. 200-201). Now, I shall provide some arguments to resist to Tuozzo’s approach.

When it comes to lines 1140a27-28, the most important thing that should be noticed is that the distinction traced by Aristotle between “κατὰ μέρος” and “τὸ εὔ ζῆν ὅλως” is not placed in the middle of a discussion about technique and *phronesis*. Such topic is introduced just later, in lines 1140b2-4, and receives a quite short treatment. Thus, it is reasonable to assume that the purpose of the passage is not to display the differences between the different kinds of reasonings involved in the different subject matters, as Tuozzo argues, but, instead, it is not to restrict the deliberation of *phronesis* to only one area of the well-being. As first evidence, I summon upon Aristotle’s claim in NE VI.13 that *phronesis* accompanies all the character virtues in their different areas in order to ensure the dianoetic part involved in the actions.; it attends to all moral actions from courage to temperance to generosity (cf. 1145a1-2).

My proposal, however, must cope with one strong hindrance. In the passage discussed, Aristotle provides two examples that come from the crafts: health and strength. The former is the aim of medicine; the latter, the aim of gymnastics. Tuozzo points out that including these cases as cases of deliberation of *phronesis* would contradict the claim made in line 1140a30, where Aristotle says that one calls *phronimos* those who deliberate well in view of some good end of which there is *no* craft (cf. Tuozzo, 1991, p. 200). One way out of this puzzle is to argue that deliberations for the sake of health or strength can be taken in two senses, a broad and a narrow one. In the narrow sense, such deliberations refer to the deliberation involved in the technical reasoning of medicine and gymnastics. Any interpreter is completely forbidden to assume that the *phronimos* can deliberate about these affairs. The *phronimos* does not deal with the goals of crafts. In the broad sense, one can include among deliberations that produces health, in addition to the doctor’s procedures, all the procedures that keep someone healthy or that allows someone to recover her health. One might think, for instance, of someone who went to the doctor and took a

medical prescription that stipulates what she must do in order to restore her health. It is up to her to follow or not the prescription so that it is ultimately her decision to restore health. If she follows the prescription, she will do things that conduce to health without being a doctor. In the same way, if someone eats just healthy foods and does physical exercise in order to maintain overall health, wellness, and strength, she is acting for the sake of health without being a doctor. In lines 1141b18-21, Aristotle himself gives an example of deliberation about healthy eating where he links the consumption of light meats to health; the example is brought forward in a context where he is arguing in favour of the claim that *phronesis* must know both the universal and the particular. In the passage, there is no evidence that such deliberation is somehow related to the craft of medicine. The passage clearly alludes to a deliberation done by a *phronimos* in view of her health. The excerpt conspicuously accommodates the claim that Aristotle acknowledges a broad sense of deliberation for the sake of health. Tuozzo's construal that the deliberation about health and strength illustrated in NE VI.5 unavoidably represents a technical deliberation is thus challenged, making room to my construal of the passage.

The evidence put forward above makes room for my interpretation that, when Aristotle claims that it is possible to deliberate well either ὁλῶς or κατὰ μέρος in NE VI.5, the contrast drawn might be thought as being between deliberating well in only one field of the good living and deliberating well in every field of the good living. The last option is underpinned by the fact that *phronesis* goes along with all virtues. With these results, I return to the point where I had stopped in NE VI. 9 and delineates their consequences to the passage.

I have shown that, at the NE VI.9's very end, Aristotle argues that there are two types of good deliberation: the good deliberation ἀπλῶς and the good deliberation πρὸς τι τέλος. Even though one is not told how to interpret the passage, for the distinction is

not explained by Aristotle in NE VI.9, one promising way of interpreting the passage is to assume that the distinction at stake here is the same distinction expounded in NE VI.5. If one follows such proposal, Aristotle can be taken here as endeavouring to avoid the restrictive thesis that the good deliberation related to *phronesis* must preside over one domain of the well-living. The good deliberation ἀπλῶς includes all the ends related to well-living. One passage from NE VI.7 strongly suggests such approach: “the person who is without qualification the good deliberator is the one whose calculations make him good at hitting upon what is best for a human being among practicable goods” (ὁ δ' ἀπλῶς εὖβολος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπου τῶν πρακτῶν στοχαστικός κατὰ τὸν λογισμόν) (1141b12-14). The good deliberator ἀπλῶς is the one who deliberates well about what is best for human being, in other words, he is someone who deliberates excellently about all human goods. Although the use of ἀπλῶς here applies to the deliberator, not to good deliberation, there is room to argue in favour of a parallel between the two passages, especially because Aristotle does not explain what he understands by good deliberation ἀπλῶς. If I do so, the passage gives us the clue to unveil the true meaning of the NE VI.9's last sentences. By articulating the two passages, one has the result I have been arguing for. Aristotle's main concern in establishing the difference between deliberation ἀπλῶς and deliberation πρὸς τι τέλος was to block the claim that the deliberation ἀπλῶς is restricted to just one domain of good living. The same distinction should be applied to “τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς” and “τι τέλος” (cf. 1142b30-31). My construal goes somehow in the same direction as the one of the interpreters who argues in favour of identifying the deliberation ἀπλῶς as a deliberation towards *eudaimonia* provided that one takes *eudaimonia* as covering all the domains of the well-living.

Finally, I shall offer an interpretation of the very controversial final statements of NE VI.9. So far, one has seen that good deliberation refers solely to what conduces to the end, to what is

under the responsibilities of *phronesis*, which is the virtue responsible for deliberation (cf. 1140a25-26, 1140a30-31, and 1141b9-10). In relation to the end, I shall argue that *phronesis* presupposes a good end, but *phronesis* does not provide it.

In the NE VI.9's last two lines, Aristotle associates good deliberation and *phronesis*. He affirms that good deliberation is characteristic of the *phronimos* (cf. 1142b31-32). Here one should be careful. The genitive of possession cannot be taken in a restrictive sense so that good deliberation belongs only to the *phronimos*. *Phronesis* presupposes good deliberation, however the other way round is not true. As one has seen, the definition of good deliberation given just a few lines above this passage did not presuppose *phronesis* but implied a good end achieved by morally appropriate means in the appropriate time. The lines 1142b31-32 are put forward by Aristotle in order to relate the deliberation of *phronesis* and good deliberation.

The NE VI.9's last two lines are the piece of evidence which the interpreters frequently resort to in the interest of upholding the claim that Aristotle attributed to *phronesis* the task of providing moral ends. The text runs like this: “deliberating well will be that sort of correctness that corresponds to what is convenient to the end about which *phronesis* is the true supposition” (ἡ εὐβουλία εἶη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἢ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστίν) (1142b32-33). In line 1142b33, Aristotle uses the word “τέλος” in a movement that seems to refer to the τέλος ἀπλῶς discussed just above. Aristotle does not employ the full expression “τέλος ἀπλῶς”; nonetheless, taking into account the context, it appears as the most reasonable reading of the passage. The controversy of the passage concentrates in which way to interpret the relative pronoun “οὗ”. The relative pronoun is totally tricky and gives rise to many philological and philosophical issues. The first and foremost issue is to know exactly what is the antecedent

of the pronoun. Three options are usually put forward<sup>9</sup>: (i) the pronoun takes the word “συμφέρον”; (ii) the pronoun takes the whole phrase “συμφέρον πρὸς τὸ τέλος”, or (iii) the pronoun takes just “τέλος”. The first option is the weakest exegetical one and might be easily discarded. Firstly, “συμφέρον” is an awkward option in virtue of being very distant from the relative; there is a long expression between them. One strong reason to reject the first option is that the word “συμφέρον” taken alone is absolutely inconclusive. To make sense, it must be qualified by some expression or word. For example, in the passage one has the expression “πρὸς τὸ τέλος” that could clearly qualify the word “συμφέρον”. Thus, it is not an interpretative alternative to hold that the pronoun “οὗ” refers to “συμφέρον” alone and in consequence that *phronesis* is the true supposition of the convenient.

Most interpreters are grouped around options two and three. These are options with more philosophical depth. In the second alternative, Aristotle is taken as arguing that *phronesis* has a true supposition of *what conduces to the end*. Such interpretation goes hand in hand with the Aristotelian claim that one does not deliberate about the ends but just about the means (cf. 1112b11-12, 1112b34-35, 1113b3-4, EE 1226b9-10, and EE 1227a7-8). Aubenque, Angioni (2009), Greenwood, and Burnet espouse this exegetical alternative, which is deeply grounded in Aristotle’s previous arguments. In this interpretative line, Aristotle is not presenting a new claim but reaffirming an old one, already known by the reader. The third option is preferred by those who attempt to demonstrate that moral ends are supplied by *phronesis*. Ac-

---

<sup>9</sup> Not all the interpreters below put forward the three exegetic options but all of them consider at least two options: Stewart, 1892, p. 83; Burnet, 1900, p. 277; Greenwood, 1909, p. 66, p. 113 n. 3; Gauthier; Jolif, 1959, p. 518-519; Aubenque, 1965, p. 46; Kenny, 1979, 106-107; Sherman, 1989, p. 89; Angioni, 2009, p. 193-194; Angioni, 2011, p. 329-331; Moss, 2011, p. 230-232; Moss, 2012, p. 180-182.

ording to them<sup>10</sup>, the passage is a strong evidence to prove their interpretation. They take the excerpt as saying that *phronesis* has a true grasp of the end, playing the role of providing the moral ends of the actions. Such approach has some problems. First, in the NE, Aristotle nowhere defends one doctrine according to which *phronesis* provides moral ends. On the contrary, he insists on the claim that character virtue supplies the ends (cf. 1144a7-9, 1145a5-7, 1151a15-19, to some extent 1114b22-24, evidence found also in the EE 1227b23-25). Thus, it would not be charitable with Aristotle to read the passage in such a way that he would seem to be advancing a claim that finds *no explicit* support from elsewhere. Given the obscurity of the passage and the lack of such doctrine, it seems implausible to ascribe the third interpretative choice as making part of Aristotle's moral doctrine. Not even the NE VI.9's preceding lines of the passage offer some clue to such reading. The closer step given by Aristotle in this direction was to say that good deliberation presupposes a good aim, what is not strong enough to attribute now to *phronesis* the power of providing ends.

Notwithstanding, there is a second interpretative choice for those who take the relative pronoun “ὃν” as making reference to “τέλος”. Instead of arguing that *phronesis* provides the moral ends, one might sustain that Aristotle's intention was to claim that *phronesis* has an apprehension of the end, nonetheless it does not entail in any way that *phronesis* provides the end. *Phronesis* has a rational apprehension of the end, which is given by other ways. Reeve puts the point in the following terms: “*phronesis* does grasp the truth about the ends, but it is natural or habituated virtue that enables it to do so” (Reeve, 1992, p. 87). Angioni (cf. 2011, p. 330), implicitly reconsidering his previous position, endorses the position that the passage is arguing that *phronesis* has a compre-

---

<sup>10</sup> Examples of such interpretative option are Kenny, Gauthier and Jolif, and Sherman. The precise references were given in the last footnote.

hension of the moral ends, but it does not signify that *phronesis* has the task of furnishing them.

To ascribe to *phronesis* the power of comprehending ends is not the same as arguing that one of its functions is to be provider of ends. Moss also adopts a similar view: “what *phronesis* adds is the right ‘supposition of the end’, where this means, [...], being aware of it as an end, i.e. using it to guide deliberation” (Moss, 2012, p. 183). According to her, in the deliberation, *phronesis* has a clear view of the pursued end and uses it to steer the actions and to choose the more efficient and appropriate means. The end is given elsewhere, namely by character virtue, *phronesis* just conceptualizes the end (cf. Moss, 2012, p. 182).

The passage discussed holds that *phronesis* is an *ὕποληψις* of the end. In NE VI.5, there is one passage where Aristotle associates *phronesis* and *ὕποληψις*. It is worth a look:

(i) That is why we give *sophrosune* [moderation] its name, as something that *sozei ten phronesin* [preserves *phronesis*]. And it does preserve the sort of supposition [*ὕποληψιν*] in question. What is pleasant and painful does not corrupt, or distort, every sort of supposition [*ὕποληψιν*], e.g. that the internal angles of a triangle do or do not add up to two right angles, only suppositions in the sphere of action. For the principles are constituted by what those projects are for; (ii) and once someone is corrupted through pleasure or pain, straightaway the principle does not appear, nor that one should choose everything, and act, for the sake of this, and because of this – for badness is corruptive of the principle. (1140b11-20)

The passage (i) clearly states that temperance somehow preserves *phronesis*, which is said to be an *ὕποληψις*. Next, Aristotle argues that pleasure and pain have influence on the principles of actions so that they might corrupt or distort the principles. Aristotle, however, does not make it plain in passage (i) whether pleasure and pain are responsible to give rise to the *ὕποληψις* of *phronesis* or whether they have only a negative role, that is, to

corrupt the view of the good<sup>11</sup> established by *phronesis*. Passage (ii) appears as repeating the same claim. The principle does not appear to someone who is corrupted by pleasure or pain. Nonetheless, it leaves open the possibility for pleasure and pain to be determinant of the ὑπόληψις of *phronesis*.

The positive role of pleasure and pain – topic fully treated and developed throughout NE II –, emerges implicitly in the NE VI's final chapter. Here, Aristotle seems to be akin to the idea that pleasure and pain, when mastered by virtue of character, give rise to an ὑπόληψις about the principles of actions and not just corrupt them:

[...] chains of practical reasoning have a principle – since the end, i.e. what is best, is such-and-such (whatever it may be: for the sake of argument let it be anything one happens to choose), and this is not evident [οὐ φαίνεται] except to the person who possesses virtue, since badness distorts a person and causes him to be deceived about the principles of action. (1144a31-36)

In the passage above, virtue, a disposition related to feel properly pleasure and pain (cf. 1105b25-28, 1106a11-12), appears as a *sine qua non* condition for the apprehension of the correct principles. A sturdy evidence for such claim comes from NE VII.8:

---

<sup>11</sup> Irwin argues that the convictions of *phronesis* about noninstrumental goods must compete with convictions about noninstrumental goods formed by our uneducated desire for pleasure. The consequence is that, when there is a struggle between these two convictions, the moral agent is not able to have the sort of conviction required for being *phronimos* (Irwin, 1999, p. 242-243). Taylor (2008, p. 209) argues that in the passage Aristotle meant to say that the role of temperance is only to preserve the true supposition of the end, which is clearly provided by *phronesis*. Sorabji (cf. 1980, p. 212) construes the passage in a similar way.

Virtuous and badness respectively keep healthy, and corrupt, the fundamental principles, and in action this is that for the sake of which, just as in mathematical arguments the initial posits are principle. Neither in that case, then, does reasoning teach us the principles, nor does it in the present one; instead, it is virtue, innate or resulting from habit-training, that gives us correct judgment about the principle. (1151a15-19)

The principle, which might be taken as *ὁλόγησις* of the end – the association between them can be drawn from lines 1140b11-20 –, is taught by virtue and, then, apprehended by *phronesis* from such teaching. Taking the passage in this way, I do not preclude *phronesis* from having a supposition of the end. *Phronesis* must have such supposition, for it is completely necessary if *phronesis* is going to fulfil its duty of finding the efficient and appropriate means to achieve the end. The supposition of the end works as the horizon towards which deliberation directs its efforts. So by following the Angioni's (2011), Reeve's, and Moss' suggestions, and taking into account the passages above, it is hard to assume that Aristotle's intention in lines 1142b31-33 is to support a doctrine according to which *phronesis* has the power to pick out moral ends.

Even though the interpretation advanced is very reasonable, the interpretation (ii) also has its own merits and can hardly be completely discarded; it fits perfectly into Aristotle's claim that deliberation, which is the task of *phronesis*, deals with things that conduces to the end (cf. 1112b11-12, 1112b34-35, 1113b3-4, 1144a 6-9, 1144a20-22, and 1145a5-6). It is a more straightforward interpretation, because it does not presuppose a sequel of grounding steps. The list of passages quoted gives strong support to the interpretation. They clearly state that the reach of deliberation is the things that conduces to the end. Nonetheless, to uphold that *phronesis* is an apprehension of the things that conduces to the ends adds nothing to Aristotle's early statements and just reaffirms Aristotle previous position.

Either way, regardless of which of the two interpretations is endorsed, Aristotle remarkably does not seem to grant to *phronesis* the capacity to deliberate about ends or to select them in the passage considered, which is usually taken as the most promising one to ascribe to Aristotle such claim. Such role is ascribed to character virtue. However, in order to implement appropriately its goals, the character virtue requires the presence of *phronesis* (1144a36-1144b1, 1144b16-17, and 1144b36-1145a2). Finally, it is necessary to stress that it still leaves open the possibility that Aristotle had ascribed to an intellectual capacity, other than *phronesis* – or even to *phronesis*, but in other passages –, the function of electing moral ends<sup>12</sup>. Unfortunately, such investigation is not within the scope of this paper<sup>13</sup>.

## References

ANGIONI, L. As relações entre “fins” e “meios” e a relevância moral da *phronesis* na Ética de Aristóteles. *Revista Filosófica de Coimbra*. n. 35, 2009, p. 185-204.

---

<sup>12</sup> In the NE, Aristotle refers to a practical *nous* in two occasions (cf. 1143a35-1143b5 and 1144b6-13), apparently claiming that such *nous* would be able to furnish the moral goals. Although the evidence is cryptic and short, it manifestly can be explored in order to display practical *nous* as the rational capacity responsible *par excellence* for providing the moral ends.

<sup>13</sup> I am very grateful to Lucas Angioni for his fruitful and accurate comments on a first draft of this paper. His comments helped me to make improvements in it. I also would like to thank professor Christof Rapp and the *Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo* (FAPESP). This paper would not have been possible without the scholarship granted me by FAPESP to do a research internship abroad at the *Munich School of Ancient Philosophy (MUSAPH)* under the supervision of professor Rapp at the *Ludwig-Maximilians-Universität München* (LMU) (FAPESP Process: 2016/17842-2 and 2014/24280-5). Finally, I thank the anonymous referee for the comments.

ANGIONI, L. *Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: comentários a Ética a Nicômaco VI. Dissertatio*. v. 34, 2011, p. 303-345.

ANTON, J. P.; PREUS, A. (Ed.). *Essays in Ancient Greek Philosophy IV*. Albany: State University of New York Press, 1991.

AUBENQUE, P. La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens? (A propos d'Eth. Nic. VI, 10, 1142b31-33). *Revue des Études Grecques*. Paris, v. 78, n. 369-370, Jan.-Juin 1965, p. 40-51.

BARNES, J. (Ed.). *The complete works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation, Vol. I. Princeton: Princeton University Press, 1995.

BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. Berlin: Berolini Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1870.

BROADIE, S.; ROWE, C. *Nicomachean Ethics: translation, introduction and commentary*. New York: Oxford University Press, 2002.

BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*. London: Methuen & Co., 1900.

BYWATER, I. *Aristotelis: Ethica Nicomachea*. New York: Oxford University Press, 1894.

ENGBERG-PEDERSEN, T. *Aristotle's Theory of Moral Insight*. New York: Oxford University Press, 1983.

GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J. Y. *L'Éthique à Nicomaque: introduction, traduction et commentaire*. Tome II, Commentaire, Deuxième Partie, Livres V-X. Louvain: Publications Universitaires de Louvain; Béatrice-Nauwelaerts, 1959.

GREENWOOD, L.H.G. *Aristotle, Nicomachean Ethics Book VI*. Cambridge: Cambridge University Press, 1909.

INWOOD, B.; WOOLF, R. *Aristotle: Eudemian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

IRWIN, T. H. Aristotle on Reason, Desire, and Virtue. *The Journal of Philosophy*. Seventy-Second Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division. v. 72, n. 17, 1975, p. 567-578.

IRWIN, T. H. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999.

JOAQUIM, H. H. On generation and corruption. In: BARNES, J. (Ed.). *The complete works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation, Vol. I. Princeton: Princeton University Press, 1995. p. 512-554.

KENNY, A. *Aristotle's theory of will*. London: Duckworth, 1979.

KRAUT, R. *Aristotle on the human good*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

MOSS, J. Virtue makes the goal right: virtue and *phronesis* in Aristotle's Ethics. *Phronesis*. v. 56, n. 3, 2011, p. 204-261.

MOSS, J. *Aristotle on the apparent good: perception, phantasia, thought, and desire*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

REEVE, C. D. C. *Practices of reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York: Oxford University Press, 2002.

RORTY, A. O. (Ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1980.

SHERMAN, N. *The fabric of character: Aristotle's theory of virtue*. New York: Oxford University Press, 1989.

SORABJI, R. Aristotle on the role of intellect in virtue. In: RORTY, A. O. (Ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1980. p. 201-220.

STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle, Vol. II*. Oxford: Clarendon Press, 1892.

TAYLOR, C. C. W. Aristotle on the Practical Intellect. In: TAYLOR, C. C. W. *Pleasure, mind and soul: selected papers in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2008. p. 204-222.

TUOZZO, T. Deliberation is not of Ends. In: ANTHON, J. P.; PREUS, A. (Ed.). *Essays in Ancient Greek Philosophy IV*. Albany: State University of New York Press, 1991. p. 193-212.

WIGGINS, D. Deliberation and Practical Reason. In: RORTY, A. O. (Ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1980, p. 221-240.

Artigo recebido em 4/04/2017, aprovado em 6/06/2017



# **JÜRGEN HABERMAS: DÉLIBÉRATION ET DÉMOCRATIE**

## **[JÜRGEN HABERMAS: DELIBERATION AND DEMOCRACY]**

**Fernando Danner**

Universidade Federal de Rondônia  
Pesquisador convidado em Normes, Sociétés, Philosophies (NoSoPhi),  
de l'Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne  
Bolsista CAPES

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n44ID10034>

Natal, v. 24, n. 44  
Maio-Ago. 2017, p. 43-59

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Résumé:** Dans cet article, j'analyse les idées principales de la théorie de la démocratie délibérative de Jürgen Habermas. Le philosophe allemand développe une conception procédurale et discursive de la légitimité démocratique selon lequel une décision est légitime et juste seulement dans la mesure où elle est fondée sur des raisons publiques résultant d'un processus de délibération inclusive et équitable, à laquelle tous les citoyens peuvent participer et dans lequel ils sont en condition de coopérer librement. Cette conception de la démocratie est présentée comme une alternative aux conceptions républicaines traditionnelles de la démocratie, qui postulent un intérêt général transcendant de représentants élus par rapport aux points de vue des citoyens ordinaires, et les conceptions libérales, qui construisent cumulativement l'intérêt général comme simple addition ou négociation entre les différents intérêts. Notre thèse principale est que la légitimité démocratique dépend d'un processus de formation de la volonté (non pas d'une volonté pré-formée, c'est à dire antérieur à le débat public).

**Palavras-chave:** Jürgen Habermas; Démocratie; Délibération; Raison publique.

**Abstract:** In this paper, I analyze the main ideas of the Jürgen Habermas' deliberative theory of democracy. The German philosopher develops a procedural and discursive notion of democratic legitimacy according to which the decision is legitimate and therefore correct only in the moment that it is grounded on public reasons which are resulting of an inclusive and fair procedure of deliberation, to which all citizens can participate and in which they cooperate freely. Such notion of democracy appears as an alternative to traditional republican notions of democracy which postulate a general interest of the elected ones regarding to the interests of the common citizens, as an alternative to the liberal notions of democracy which construct in a cumulative way the general interest as a simple addition or negotiation among different particular interests. Our main argument is that democratic legitimacy depends of a *formative process of the will* (and not of the pre-formed wills which are previous to the public debate).

**Keywords:** Jürgen Habermas; Democracy; Deliberation; Public reason.

## **1. Introduction: démocratie délibérative, bien commun et légitimité politique**

La démocratie délibérative est caractérisé comme un paradigme de la théorie démocratique qui défend la thèse selon laquelle la délibération publique et libre entre citoyens égaux est le fondement de la légitimité politique. Les conceptions de la démocratie délibérative se tournent contre le paradigme de la démocratie agrégative (en particulier, les conceptions élitistes, les théories du choix rationnel et le modèle pluraliste de la démocratie), précisément parce qu'elles font repousser la légitimité politique dans le discours public, en vue du bien commun des citoyens. Le paradigme agrégative de la démocratie affirme que le processus politique démocratique doit être organisé autour d'institutions qui articulent les intérêts privés des individus avec le bien commun de la communauté politique, à travers du mécanisme d'agrégation des préférences, notamment pour le vote (l'idée de l'autodétermination des individus est rejetée par les partisans de ce modèle de la démocratie). Pour sa part, la démocratie délibérative suppose que le processus de prise de décision doit être le résultat de la délibération des citoyens grâce à l'usage public, libre et inclusive de la raison, afin de parvenir à la décision qui mieux réalise la justice en la société politique (Cf. Girard; Le Goff, 2010, p. 11-112).

En effet, la démocratie délibérative fait que les décisions sur des questions politiques d'intérêt général ne résultent pas d'un processus mécanique d'agrégation de préférences fixes et existantes à l'avance au processus politique ; elles doivent être le résultat d'un processus de formation et changement des préférences/intérêts particuliers, en prenant en tant que paramètre les décisions politiques-publiques qui comportent un degré plus satisfaisante de la rationalité, de la légitimité et de la justice. La légitimité du processus politique est, en conséquence, le résultat d'un vaste processus de délibération entre les citoyens libres, rationnels et égaux, afin que les citoyens n'atteindre la pleine autonomie qu'en

tant que sujets de droit au moment où ils se sont les auteurs des droits auxquels ils veulent se soumettre comme des destinataires (Habermas, 1997 ; Audard, 2005). Par conséquent, comme un idéal normatif de la légitimité politique, la démocratie délibérative est basée sur trois idées fondamentales: l'idée de législation rationnelle, l'idée de participation politique et l'idée d'autodétermination des individus.

Je pense que la théorie procédurale de la démocratie proposée par Jürgen Habermas c'est une conception de la démocratie qui indique la nécessité de créer des espaces amples de délibération et de prise de décision collectives dans lequel les intérêts contradictoires pourraient être résolus par la discussion publique entre tous les citoyens. La participation dans le processus de justification publique exige l'égalité, c'est-à-dire l'égalité des droits en ce qui concerne l'exposition de ses motifs et arguments face les autres. La démocratie procédurale de Habermas est une conception formelle de la démocratie, qu'a comme caractéristique normative principale l'ampliation de la participation des individus dans les processus de délibération et la prise de décision, et la promotion d'une culture politique démocratique. En effet, Habermas se concentre sur les procédures formelles *qui indiquent qui participe dans le processus de prise de décision, comment le faire* (la justification et la légitimité du processus), mais ne précise pas *ce qui doit être décidé* (le contenu et le résultat de ce processus). Je pense – c'est mon argument principal – que la légitimité des règles est entièrement dépendant d'un processus approprié de la justification, c'est-à-dire de la découverte d'une base publique de justification des questions politiques de la justice dans les sociétés complexes et pluriels. Ici, il me semble, la principale contribution de la théorie procédurale de la démocratie de Habermas.

## **2. Quelques remarques sur la conception procédurale de la démocratie de Jürgen Habermas**

La théorie procédurale de la démocratie proposée par Habermas a influencé de manière décisive les auteurs de la théorie de la délibération publique, principalement parce qu'elle met l'accent sur la nécessité de lier deux processus qui étaient auparavant prises comme antagonistes: le "discours institutionnel" et "conversation civique entre citoyens":

[...] la délibération devrait établir des formes de communication capables de garantir la légitimité des politiques publiques, en créant des articulations discursives entre le discours institutionnel et la conversation civique entre les citoyens, ce qui se constitue dans les espaces publics partiels qui font partie des réseaux de communication périphériques dans l'espace public politique (Marques, 2009, p. 12).

La théorie de la délibération publique, en ce sens, nous permet de réfléchir sur la nécessité de se créer des espaces et procédures de communication qui assurent la légitimité des politiques publiques visant à répondre à des intérêts contradictoires, sans toutefois manquer de prendre en compte les différentes positions ou points de vue de les individus impliqués dans le processus discursif (Blondieux; Sintomer 2002). Habermas conçoit la délibération publique comme un processus discursif idéal selon laquelle les individus sont capables de développer collectivement un problème comme une question d'intérêt pour tous, dont la compréhension et la solution nécessitera une action communicative réciproque (sans contrainte). En outre, la participation à la délibération exige que les participants ont la possibilité de formuler des raisons et justifications propres passible d'être acceptés et compris par les autres participants. Le processus de délibération permet aux individus de résoudre leurs différences ou des opinions contradictoires afin d'obtenir une meilleure compréhension d'un problème et de sa solution. Ainsi, le processus délibératif, qui vise à trouver les meilleures stratégies pour résoudre

dre les problèmes, au lieu de faire pression aux individus à trouver des solutions, “devrait encourager les individus à trouver des raisons et des arguments avec lesquels d’autres pourraient se mettre d’accord” (Cohen, 1997, p. 431). La décision est identifié, donc, “comme un réseau de multiples domaines de la formation et la diffusion d’opinions, associées de manière non coercitive et qui se interceptent dans les dynamiques de communication libres et spontanées” (Benhabib, 1996, p. 74).

La délibération publique est une procédure discursive qu’implique un processus d’*argumentation rationnelle* dont le but est précisément de tenter de résoudre les conflits ou les questions politiques d’intérêt général ; c’est-à-dire elle fonctionne comme une instance de justification dans laquelle les questions principaux doivent être défendus ou critiqués pour des raisons. Habermas soutient que la décision est aussi “un processus d’apprentissage qui se déroule de façon réfléchi”, qui aiderait les personnes à comprendre les problèmes d’intérêt général (Habermas, 1997, p. 347). Le point clé de la démocratie délibérative est qu’elle permet que la justification des normes est fait dans le propre débat public entre individus libres et égaux, en tenant compte de la force du meilleur argument (Cf. Habermas, 2010).

### **3. Démocratie républicaine et démocratie libérale**

Avec sa conception procédurale de la démocratie, Habermas cherche à développer une théorie de la démocratie qui se présente comme une alternative aux deux autres conceptions de la démocratie qui avaient dominé le débat théorique et politique aux Etats-Unis : la tradition libérale associée à Locke et la tradition républicaine associée à Rousseau. Pour Habermas, la principale différence entre les deux théories est l’accent mis sur le “rôle du processus démocratique”. La tradition libérale affirme que

le processus démocratique remplit la tâche de programmer l’Etat dans l’intérêt de la société, comprenant l’Etat comme l’appareil gouvernemental et la société comme un système structuré en termes d’économie

de marché, de relations entre les gens privée et de son travail social (Habermas, 1995, p. 39).

Autrement dit, l'accent est mis sur le caractère impersonnel de la loi et sur la protection des libertés individuelles, de sorte que le processus démocratique accomplit efficacement la tâche de protection des droits individuels, qui permettent à chaque cherchent leur propre épanouissement personnel (Araújo, 2010, p. 129). Dans la tradition républicaine, le processus politique démocratique est entendu "comme une forme de réflexion d'un complexe de la vie éthique (au sens de Hegel)". La politique, toujours selon cette tradition, conduit à une situation dans laquelle les membres des communautés solidaires prennent connaissance de leur dépendance mutuelle, en instaurant, en conséquence, une reconnaissance mutuelle donc des relations et en transformant ces communautés en associations réels des "personnes ayant droit à la libre et égal" (Habermas, 1995, p. 39-40). La liberté humaine, en ce sens, n'a pas été assis dans la poursuite de préférences privées, mais dans un processus d'autolegislation qui se fait à travers la participation à une communauté politico-culturel qui détermine à soi-même, de sorte que, pour former son identité personnelle et sociale, les individus ont besoin d'un horizon de traditions communes et les institutions politiques et sociaux reconnus (Araújo, 2010, p. 129-130).

Habermas a fait valoir que la thématization libérale de l'État et de la société subit un changement important, c'est-à-dire, au-delà de l'instance de *régulation hiérarchique représenté par la juridification de l'État* et de l'instance de *régulation représenté par la logique du marché*, il y a un troisième type d'intégration sociale: *le sentiment de solidarité et d'orientation pour le bien commun*. L'autodétermination des individus exige d'une *base de la société civile autonome*, en dehors tant de l'espace occupé par sphère administratif, ainsi que l'échange privé du marché, base qui peut protéger la communication politique de l'absorption par l'appareil

l'État ou de leur assimilation par la structure interne de marché. Dans la conception républicaine de la démocratie, l'espace public et politique et la société civile (infrastructure) jouent un rôle stratégique en assurant la "force d'intégration et de l'autonomie de la pratique de la compréhension entre les citoyens", de sorte que "le découplage entre la communication politique et société économique correspond à un recouplage entre le pouvoir administratif et le pouvoir de communication émanant de la formation de l'opinion et de la volonté" (Habermas, 1995, p. 40).

Pour clarifier davantage les arguments jusqu'ici énumérés, je tente de définir les principales thèses des théories libéral et républicaines concernant à (i) le concept de citoyen, à (ii) le concept de droit et à (iii) le processus politique, afin de souligner les éléments fondamentaux de le modèle procédural de la démocratie délibérative, comme élaboré par Habermas.

*Le concept de citoyen.* Pour la tradition libérale, "le statut des citoyens est défini par des droits subjectifs qu'ils ont face à l'État et les autres citoyens" (Habermas, 1995, p. 40). Par conséquent, ces droits subjectifs doivent être protégés contre les interférences d'autres individus et de l'État lui-même. Ces droits subjectifs, selon notre auteur, sont *négatifs*, dans la mesure qu'ils doivent fournir un domaine de choix au sein de laquelle les individus peuvent agir librement dans la poursuite de leurs intérêts privés, sans influence ou de contraintes extérieures. Les droits politiques obéissent aussi la logique des libertés négatives, dans la mesure où les individus, détenteurs d'intérêts privés précédemment définis et orientés par son propre succès, se organisent en partis politiques qui font concurrence entre eux-mêmes (les partis politiques), à travers des élections pour les postes de pouvoir au Parlement et au gouvernement. Ainsi, les citoyens, en tant que membres de la vie politique, peuvent contrôler dans quelle mesure le pouvoir d'État est exercé dans l'intérêt d'eux-mêmes en tant que citoyens privés. La conception républicaine, à son tour, montre que le statut de l'individu ne se définit pas par le champ des libertés négatives

(comme mentionné ci-dessus), que les individus seulement peuvent utiliser que comme personnes particuliers. Les droits de citoyenneté, les droits de participation et de communication politique, sont entendues comme des libertés positives. Ces libertés positives

ne garantit pas l'absence de contraintes extérieures, mais la participation à une pratique courante, dont l'exercice est de permettre aux citoyens de se convertir en ce qu'ils veulent être : auteurs politiques responsables d'une communauté de personnes libres et égaux.

Le processus politique, repris dans cette optique, ne se limite pas au contrôle de l'action de l'État par d'individus détenteurs des droits privés et des libertés pré-politiques, ni leur fonction est d'établir l'articulation entre l'État et la société, puisque le pouvoir administratif ne represent pas pouvoir originaire aucun. Ce pouvoir est originaire de "le pouvoir communicative généré dans la pratique de l'autodétermination des citoyens et se légitime dans la mesure qu'il protège cette pratique par le biais de l'institutionnalisation de la liberté publique". En ce sens, la justification de l'existence de l'État ne sont pas dans la protection des droits subjectifs privés égales, mais dans la "garantie d'un processus inclusif de formation de l'opinion et de la volonté politique dans lequel les citoyens libres et égaux se comprennent sur quelles fins et normes correspondent à l'intérêt commun de tous" (Habermas, 1995, p. 41).

*Le concept de droit.* Pour les défenseurs du libéralisme, le sens d'un système juridique est qu'il permet régulier, dans des situations particulières, quels types de droits appartiennent aux individus. L'ordre juridique, par conséquent, est construit à partir des droits subjectifs. Pour les républicains, la fonction de l'ordre juridique est de permettre et de garantir la coexistence fondée sur l'égalité des droits, sur le respect mutuel entre les citoyens. Les républicains assignent plus d'importance au contenu objectif de cette ordre juridique. Pour Habermas, la conception républicaine "articule la

légitimité de la loi à le processus démocratique de la genèse de cette loi, établissant ainsi une liaison interne entre la pratique de l'auto-détermination du peuple et de l'empire impersonnel de la loi" (Habermas, 1995, p. 42). Dans la conception républicaine, les droits sont perçus comme des instances de justification de la volonté politique prépondérante des citoyens, tandis que dans la conception libérale certains droits sont fondés sur une "loi supérieure" de la raison politique. Dans le point de vue républicain, l'objectif de la communauté (le bien commun) est de définir, réaliser et maintenir un ensemble de droits (lois) qui correspondent le mieux les coutumes et la réalité de cette communauté ; dans la optique libérale, les droits sont basés dans la loi supérieure qui assure les limites du pouvoir indispensable à la réalisation des intérêts privés de chaque individu. Pour la tradition républicaine, le droit de vote (liberté positive) est non seulement une condition indispensable à l'auto-détermination de la communauté politique, comme montre aussi clairement comment l'inclusion dans une communauté d'individus détenteurs de droits égaux est directement connecté à la capacité de chaque individu à faire des contributions autonomes et de prendre positions propres dans le débat public (Habermas, 1995, p. 42).

*Le processus politique.* Les libéraux comprennent la politique comme une lutte stratégique pour les postes qu'assurent la possibilité des individus à disposer du pouvoir administratif. Le processus de formation de l'opinion et de la volonté politique, tant dans la sphère public comme dans le Parlement, est déterminé par la concurrence entre les acteurs collectifs qui agissent de façon stratégique afin de conserver ou d'acquérir des positions de pouvoir. Le succès du processus politique est mesurée par la quantité de votes reçus lors de l'élection. Dans la perspective libéral, le vote exprimé les préférences des individus par les partis politiques et leurs programmes. Ces choix politiques, en ce sens, suivent la même structure que ceux qui sont prévus dans le marché. Les républicains, à son tour, conçoivent la formation de

l'opinion et de la volonté politique comme "structures d'une communication publique orientée vers la compréhension". Il se produit ici un changement important par rapport au processus d'autodétermination des citoyens: le paradigme politique n'est plus le *marché* (comme ce fut le cas de la conception libérale), mais le *dialogue*. Cette conception dialogique voit la politique comme une *activité normative*: la question politique est beaucoup plus une question de valeurs de choix que les préférences individuelles. Les républicains comprennent la politique comme un processus d'argumentation rationnelle visant à parvenir à un accord sur la meilleure façon, ou tout au moins plus acceptable, de vie en société. Les partis politiques sont également obligés de suivre les structures de pouvoir dialogique, puisque les décisions publiques, qui ont leurs origines dans le processus de raisonnement public, ont une plus grande force de légitimation, non seulement dans le sens d'une autorisation pour poursuivre des postes de pouvoir, mais aussi dans le sens que le discours politique continue à avoir une force contraignante dans la façon comme le pouvoir s'exerce lui-même (Habermas, 1995, p. 43).

#### **4. Justification publique, rationalité et légitimité publique**

Compte tenu ces approches générales vers le processus démocratique dans la perspective libérale et républicaine, passons maintenant à la thématization des principaux aspects de la démocratie procédurale délibérative de Habermas. La démocratie délibérative synthétise certains des éléments des deux théories, en les intégrant à une procédure idéale de délibération et de la prise de décisions. Donc, la conception de la démocratie procédurale délibérative de Habermas a des revendications normatives plus fortes que la conception libérale de la démocratie, mais plus faible que la conception républicaine. La politique délibérative est d'accord avec la théorie républicaine de la démocratie, dans la mesure en que cette conception de démocratie est basée dans l'auto-organisation

de la société à travers du discours communicationnelle entre les citoyens (et non pas, comme dans la conception libérale, en faire des fins collectives le résultat des intérêts privés en conflit). Comme nous l'avons vu plus haut, dans la tradition républicaine, la formation de l'opinion et de la volonté politique est la base sur laquelle se donne la constitution de la société comme un ensemble politiquement organisée. La démocratie, selon cette théorie, est entendu comme "synonyme d'auto-organisation politique de la société" (Habermas, 1995, p. 46). D'autre part, l'inconvénient de la théorie républicaine est, selon Habermas, "l'idéalisme excessif" dans l'interprétation du processus démocratique, dans la mesure qu'il dépend hautement des vertus des citoyens, dont le sujet de fond est dans son orientation vers le bien commun (Cf. Sintomer, 1999). Habermas a affirmé que la politique ne se constitue pas uniquement des "questions relatives à l'auto-compréhension éthique des groupes sociales". Evidemment que des questions telles que la manière de se comprendre en tant que membre d'une nation, ou comment les gens devraient se traiter mutuellement, ou même dans quel type de société nous voulons vivre etc., sont des éléments importants pour comprendre le sens de la politique. Toutefois, dans les situations de pluralisme social et culturel, derrière des objectifs politiquement pertinentes, cachent des intérêts valoratives qui ne peuvent être vus et ni considérés comme des éléments constitutifs de l'identité d'une société donnée dans son ensemble, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas être interprété comme un mode de vie partagée intersubjectivement par toutes les personnes qui vivent dans cette communauté politique. Ces intérêts ou orientations valoratives contradictoires, dont la résolution n'est plus possible par consensus, ont besoin d'un équilibre ou d'un engagement qui ne peut être atteint par le discours éthique (Habermas, 1995, p. 44). D'autre part, la démocratie délibérative accepte également la thèse libérale de la séparation de l'Etat et de la société, ainsi que l'idée de la primauté du droit, puisque, dans les sociétés complexes, il est peu prudent d'attendre qu'une ci-

toyenneté vertueuse peut organiser politiquement une société donné. Le discours libéral souligne le caractère troublant d'un pouvoir d'Etat qui peuvent influencer négativement l'échange social autonome entre personnes privées. Le noyau de la théorie libérale n'est pas "l'auto-détermination démocratique des citoyens délibératifs", mais "la normalisation (en termes d'Etat de droit) d'une société centrée dans l'économie que, moyennant la satisfaction des attentes de bonheur des personnes privées entrepreneuriales, doit garantir un bien commun entendu, à terme, de manière apolitique" (Habermas, 1995, p. 47). La théorie du discours, à l'approche de la théorie républicaine de la démocratie, conçoit une place stratégique dans le processus politique de formation de l'opinion et de la volonté politique et, en même temps, assigne à l'Etat de droit une importance fondamentale: tant les droits fondamentaux que l'Etat de droit sont considérées comme une réponse à la question de savoir comment institutionnaliser les postulats communicatives du processus démocratique. Au lieu de faire de la politique délibérative une politique dépendant "d'une citoyenneté collectivement capable d'action", la théorie du discours est préoccupé avec "l'institutionnalisation des correspondantes procédures et postulats de communication" (Habermas, 1995, p. 47). Dans l'opinion de Habermas, "l'équité des engagements est mesurée par les conditions et procédures qui, à son tour, nécessitent d'une justification rationnelle (normative) concernant à si sont justes ou non" (Habermas, 1995, p. 44).

Ce principe procédural de la démocratie a pour but établir une procédure de normatisation capable d'assurer formellement la participation égale de tous les individus dans les processus de formation discursive de l'opinion et de la volonté, en établissant, para conséquence, une procédure légitime de normatisation. Habermas a fait valoir que la conception délibérative de la démocratie considère la participation des citoyens dans le processus de délibérations et dans le processus de prise de décisions l'élément fondamental de compréhension du processus

démocratique. Par conséquent, cette procédure de délibération ne peut pas être considérée comme une étape préliminaire de discussion avant le processus de prise de décision, mais doit être interprété comme un processus de justification par des arguments (raisons) que tout le monde pourrait accepter comme légitime. La procédure de délibération offre ainsi un certain nombre de raisons qui pourraient être facilement comprises et acceptées par toutes les personnes impliquées dans le processus de débat public et la prise de décision, même si ni tous les personnes partagent pas ou sont d'accord avec l'objet de la délibération (Cf. Sintomer, 1999).

La justification publique, selon Catherine Audard, suppose un élément intersubjective par rapport à le simple consentement, c'est-à-dire la justification publique suppose l'existence d'un débat public qui permet à chaque citoyen de présenter leurs propres raisons à tous ceux qui sont impliqués dans le débat public et un accès égal à tous dans le processus de délibération et de décision, qui jouent finalement "le rôle d'un critère transcendant de la justice" (Audard, 2005, p. 82). La source de validité des normes est ancrée dans un contexte intersubjectif d'universalisation, c'est-à-dire « toute norme valable doit donc satisfaire la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires provenant du fait de que la norme a été universellement observée avec l'intention de répondre aux intérêts de tous, peut être acceptée sans limites pour tous les personnes impliqués" (Audard, 2005, p. 86). Habermas a donc établi un lien de la conception de la raison communicationnelle à l'autonomie morale de la personne : le "point de vue moral" est celui dans lequel tous les intérêts de tous ceux qui sont impliqués dans le processus de prise de décision ont été présentés et discutés de manière impartiale (Audard, 2005, p. 86). Cette exigence d'impartialité est, selon Habermas, indispensable pour la neutralité de la procédure démocratique face à plusieurs conceptions du bien existants (Habermas, 2005, p. 143-187).

## 5. Conclusion

La théorie procédurale de la démocratie, de Habermas, veut résoudre le problème du pluralisme social et culturel typique des sociétés modernes. La théorie procédurale délibérative déclare que la légitimité politique est le résultat d'un processus public large et inclusif de délibération et de prise de décision entre citoyens rationnels, libres et égaux, c'est-à-dire les principes et les normes doivent être justifiées de manière impartiale entre tous les individus intéressés, afin de recevoir le consentement de tous. La justification publique suppose l'existence d'un débat public qui permet à chaque citoyen de présenter librement leurs propres raisons à d'autres individus et aussi un accès égal à tous dans les processus de délibération et de prise de décisions, processus qui peut conduire à l'instauration de la justice en société. La procédure de justification publique représente un idéal de la citoyenneté démocratique, dans la mesure où elle exige que chaque participant du processus démocratique peut faire de propositions qui peuvent être acceptées et approuvées par tous les concernées.

Le processus de délibération fournit un ensemble d'arguments qui pourraient facilement être acceptés par tous dans le débat public, favorisant ainsi un modèle de démocratie participative et inclusive, qui, d'autre part, favorise l'exercice de la citoyenneté démocratique en ce qui concerne les questions d'intérêt public-politique. Le processus de justification publique assure la publicité du processus démocratique, car il oblige les individus à présenter et justifier leurs arguments à d'autres individus, et même favorise l'égalité (égal droit de communication et de choix), dans la mesure où personne ne doit être exclu du processus de délibération et de décision. En outre, Habermas développe une conception de politique délibérative qui diffère des conceptions libérales et républicaines de la démocratie, dans la mesure en qu'il affirme que la décision des questions politiques clés doivent être ouverte à des questions plus larges de la raison pratique. Ainsi, le philosophe allemand a pour but de résoudre certains des dichotomies classi-

ques les plus latents de la pensée politique moderne, à savoir la dichotomie entre les droits humains et la souveraineté populaire, la dichotomie entre la liberté ancienne et moderne etc.<sup>1</sup>

## Bibliographie

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Loyola, 2010.

AUDARD, Catherine. O princípio da legitimidade democrática e o debate Rawls-Habermas. In: ROCHLITZ, Rainer. (Org.). *Habermas: o uso público da razão*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. p. 81-112.

BENHABIB, Seyla. Rumo a um modelo deliberativo de legitimidade democrática. In: MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. (Org.). *A deliberação pública e suas dimensões sociais, políticas e comunicativas: textos fundamentais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 109-141.

BLONDIEUX, Loïc; SINTOMER, Yves. L'imperatif deliberaif. *Politix*. v. 15, n. 15, 2002, p. 17-35.

COHEN, Joshua. Deliberação e legitimidade democrática. In: MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. (Org.). *A deliberação pública e suas dimensões sociais, políticas e comunicativas: textos fundamentais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 85-108.

DURÃO, Ayrton Barbieri. A tensão entre facticidade e validade no Direito segundo Habermas. *Ethic@*. Florianópolis, v. 5, n. 1, 2006, p. 103-120.

GIRARD, Charles; LE GOFF, Alice. (Org.). *La démocratie délibérative: anthologie de textes fondamentaux*. Paris: Hermann, 2010. (L'Avocat du Diable).

---

<sup>1</sup> Je remercie à Emmanuel Picavet et Jean-François Kérvegan pour leurs critiques et sugestions.

HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de democracia. *Lua Nova*. n. 36, 1995, p. 39-53.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. *Débat sur la justice politique*. Paris: du Cerf, 2005.

HABERMAS, Jürgen. La souveraineté populaire comme procédure: un concept normatif d'espace public. In: GIRARD, Charles; LE GOFF, Alice. (Org.). *La démocratie délibérative: anthologie de textes fondamentaux*. Paris: Hermann, 2010. p. 167-201. (L'Avocat du Diable).

MANIN, Bernard. Legitimidade e deliberação política. In: WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares. (Org.). *Democracia deliberativa*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2007. p. 15-45.

MELO, Rúrion. *O uso público da razão: pluralismo e democracia em Jürgen Habermas*. São Paulo: Loyola, 2011.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. (Orgs.). *Habermas e a reconstrução*. Campinas: Papyrus, 2012.

ROCHLITZ, Rainer. *Habermas: o uso público da razão*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

SINTOMER, Yves. *La démocratie impossible? Politique et Modernité chez Weber et Habermas*. Paris: La Découverte, 1999.

WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares. (Org.). *Democracia deliberativa*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2007.

WERLE, Denilson Luis. *Justiça e Democracia: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2009.

Artigo recebido em 23/08/2016, aprovado em 2/05/2017



**A CRITICAL SOCIAL THEORY  
FOR WHAT AND FOR WHOM?**

**[UMA TEORIA SOCIAL CRÍTICA  
PARA QUÊ/PARA QUEM?]**

**Leno Francisco Danner**

Universidade Federal de Rondônia  
Bolsista FAPERO

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n44ID10894>

Natal, v. 24, n. 44  
Maio-Ago. 2017, p. 61-96

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Uma teoria social crítica para quê/para quem? Esta questão é a chave-de-leitura que o artigo usa com o objetivo de problematizar as relações e a dependência entre teoria sociológica, *práxis* política e institucionalismo forte. O argumento central do artigo consiste em que a tradição sociológica ocidental no século XX assumiu uma compreensão sistêmica de sociedade enquanto base epistemológico-política para sua constituição, legitimação e influência política, o que levou ao institucionalismo forte, isto é, à correlação e à autojustificação entre ciências sociais e instituições políticas, de modo que instituições científico-políticas tornam-se sobrepostas à *práxis* política dos movimentos sociais, bem como neutras e imparciais em relação às lutas de classe, despolitizando a constituição, a legitimação e a evolução dos sistemas sociais. Assim, o segundo argumento central do artigo consiste em que uma teoria social crítica para o estudo da constituição e da crise da modernização ocidental contemporânea deve abandonar sua defesa e sua conexão com o institucionalismo forte, auxiliando movimentos sociais em sua crítica epistemológico-política à tecnicização e à autonomização dos sistemas sociais.

**Palavras-chave:** Sociologia; Política; Institucionalismo; Democracia; Criticismo social.

**Abstract:** A critical social theory for what and whom? This question is the key for this paper in order to problematize relationships and the dependence relating sociological theory, political *praxis* and strong institutionalism. The paper's central argument is that the Western sociological tradition in the 20<sup>th</sup> century assumed a systemic understanding of society as epistemological-political basis of its constitution, legitimation and political influence, which led to strong institutionalism, that is, the correlation and self-justification between social sciences and political institutions, so that scientific-political institutions become overlapped in relation to political *praxis* of social movements, as neutral and impartial regarding class struggle, depoliticizing social systems' constitution, legitimation and evolution. The paper's second central argument is that a critical social theory for the constitution and crisis of contemporary Western modernization must abandon the defense of and connection with strong institutionalism, supporting social movements in their epistemological-political criticism to social systems' technicization and autonomization.

**Keywords:** Sociology; Politics; Institutionalism; Democracy; Social Criticism.

Sociological theory has long been committed to institutionalism, in the sense that the study of social dynamics, institutional structures and even social mass behavior would influence and determine social evolution in very fundamental aspects, in very basic structural senses (sometimes social evolution as a whole). Therefore, the scientific study of these institutional-collective movements and practices would allow the improvement of political institutional power not only in order to plan social evolution and social behaviors, but also *to control* social evolution and social-political forces, minimizing their political capability to change social order from outside the institutions and their legal staff, from outside the scientific legitimation and guidance, by marginal political spheres and subjects. This is true in relation to Comte, Durkheim and Weber, as well as to Marx. And this is true in relation to many contemporary sociological theories as well, as those of Parsons, Habermas and Giddens, at least in one important sense. This is true, finally, in relation to contemporary liberal political theorists such as Nozick and Rawls. From the moment in which they conceive of society as based on and divided in social systems which streamline social evolution and *status quo* from structural movements and dynamics, these sociological (and philosophical) theories attribute to institutions the function of programming and orienting social evolution, the constitution of social systems and the *praxis* of social subjects. Here emerges what is known as *strong institutionalism* concerning the constitution, legitimation and social boosting of political and economic institutional decisions and the theoretical-political centrality of their formal procedures and legal staff, in a way that denies the very social and classist constitution of the institutions or social systems. Therefore, strong institutionalism entails the institutional centralization and monopolization of the constitution and legitimation both of institution's internal structuration and grounding and social evolution as well. Here, institutions or social systems

become the very fundamental arena, criteria and subject both of their internal constitution and of social evolution as a whole.

This paper provides a critical analysis of this strong institutionalism in sociological-philosophical theory, according to which the basic theoretical goal is to strengthen institutions or social systems in order to frame and guide social evolution and social subjects from the institutions' centrality in terms of constitution and legitimation of the social order. It will be argued that the correlation between systemic theory and institutionalism as the basis for studying and framing the contemporary process of Western modernization in particular and of current democratic societies in general directs sociological-philosophical theories to the abandonment of the political *praxis* of the social movements and social classes as the background from which institutions and social evolution are streamlined and defined over time. Indeed, one of the most impressive characteristics of strong institutionalism is the fact that institutions – their internal dynamic, procedures, practices and legal staff – appears to be a very neutral, impersonal and impartial sphere-subject which is not determined by the struggles between social classes, as if they were overlapped in relation to particular social subjects, with conditions to guide and intermediate all of them – institutions become neutral and impartial with regard to social subjects and class struggles. Contemporary sociological-philosophical theories, in analyzing current societal constitution and dynamics, the current process of Western modernization, understand them as centralized in and defined by concurring and conflictive particular social systems, not as a result of struggles for hegemony between concurring social classes, which leads to the idea that political institutions centralize and monopolize the legitimation of social normativity, becoming very objective and formal with respect to each social system, but at the same time restricted in terms of a macro-structural social orientation and interventive *praxis* due to the individualization of society and of social subjects, due to the self-referentiality, self-

subsistence and autonomy of social systems, and regarding political *praxis* and social normativity as well.

In other words, contemporary sociological-philosophical theories give normative-political centrality to institutionalism in terms of the constitution, legitimation and social performance of the evolution and structuration of society since they understand the contemporary process of Western modernization from a common starting point – the idea that Western modernization is a process of systemic self-differentiation, self-referentiality and self-subsistence regarding political *praxis* and social normativity, which means both the affirmation of the particularization of contemporary societies – they are constituted by different social systems, as they have not macro-social subjects like social classes – and the theoretical refusal of a social-political analysis based on the correlation between society as a very interdependent totality and macro-social subjects. Therefore, it will be argued that it is important for contemporary sociological-philosophical theories to recover and renew the notions of *society* as an interdependent totality streamlined and defined by conflicting *social classes* as a theoretical-political alternative to systemic theory and its correlative strong institutionalism with the aim of facing the current constitution and crisis of Western modernization both nationally and internationally.

The renewal and reconfiguration of the sociological-philosophical theory for the contemporary process of Western modernization involve two important normative-political steps that are interdependent and correlative: first, the weakening of strong institutionalism as the basis of the constitution and legitimation of social evolution by the affirmation of the class struggles as the epistemological-political key to understanding institutions or social systems; second, the politicization of institutions or social systems, which means that their legitimation, framing and changing are social-political matters that cannot be centralized and monopolized by the very institutions or social systems, becoming an inclusive

democratic *praxis*. The central task of contemporary sociological-philosophical theories is the deconstruction of strong institutionalism concerning the constitution, legitimation and evolution of social systems, which is the basic conservative argument with respect to the contemporary process of Western modernization.

### **Social Theory and Strong Institutionalism**

From the 19<sup>th</sup> and the 20<sup>th</sup> century onwards, sociological-philosophical theory has assumed an institutionalist role, in the sense that it was developed from the idea that the fundamental task of social sciences was the study of social systems or institutions and of social subjects with the goal of improving and strengthening political institutions as the basis of the constitution, legitimation and evolution of society as a whole. This notion implies a very close relationship between science and politics, between institutional science and political institutions, which was conceptualized as technocracy, that is, the scientific, technical and logical construction and legitimation of social analysis grounded a kind of strong institutionalism in political institutions, which led to institutional centralization and monopolization of justification and conduction of social evolution and to the institutional control of social subjects. In this sense, institutions, from the intersection and correlation between science and politics, became the epistemological and political core of society, beyond social movements, social classes and even the spontaneous democratic political *praxis*. Only from institutions and their internal procedures, practices and legal staffs, the same institutions and social evolution could be conceived of, defined and guided over time. What could be the reason for this? How such connection between science and politics led to and legitimized this strong institutionalism? What is the epistemological-political basis of strong institutionalism?

The sociological tradition of institutionalism is based on the idea that institutions or social systems are the epistemological-political core of social constitution, dynamics and evolution. These

institutions or social systems would be a set of formal rules, practices, procedures, codes and legal staffs which would validate the institutions' internal constitution and legitimation (defining the institution's self-understanding, its programming and functioning), at the same time that they would legitimize and guide the specific social field represented by each institution or social system. Thus, institutions – their constitution, grounding and evolution – would become a scientific *praxis* assumed by a very internal institutional community – including sociology and sociologists, economy and economists, political science and political scientists etc. –, which means that the institutional legitimation becomes not only technical and logical, but also neutral and impartial concerning social classes and politics. In other words, the sociological (truly the scientific) tradition of strong institutionalism conceives of institutions or social systems as logical-technical spheres, as depoliticized and non-normative instances which would be beyond current politics and class struggles. In this case, institutional constitution, legitimation and evolution is not a democratic (political-normative) matter and *praxis*, since it does not need inclusive social participation and deliberation; institutions belong to institutional communities, to institutional legal staff. They are streamlined only from a technical-logical procedure and grounding, by a technical legal staff. It is here that strong institutionalism emerges: institutions or social systems are a self-referential and self-subsisting set of rules, practices and legal staff which can autonomously and effectively be grounded from internal, centralizing and monopolizing the very social field they represent, therefore becoming this social field.

The systemic understanding of social evolution was widely adopted by the Western sociological tradition in the 20<sup>th</sup> century (see Gouldner, 1972; Habermas, 1988). It is characterized by the idea that the process of Western modernization – the consolidation of European cultural, economic and institutional modernity as the overcoming of traditional society – can be understood as a process

of systemic institutional self-differentiation, self-referentiality and self-subsistence insofar as modern society is constituted by different and sometimes conflicting social systems, each of them representing a very particular social field – for example, modern bureaucratic-administrative State and capitalist market. Western modernization as a process of systemic institutional particularization and autonomization implies the fact that each of these social systems becomes particularized with regard to social evolution as a whole, centralizing and monopolizing the social field which it represents. Here, two important points of the systemic understanding of the process of Western modernization can be perceived. First, a social system is not a social-political subject or a social-political class, but a formal and procedural structure, a set of rules, practices and legal staff which establishes the way and the sense of the constitution, legitimation and evolution of the social field which it represents. Second, and as a consequence, a systemic institution is constituted by technical-logical procedures, practices, codes and legal staff, which means that a social system is not a political subject, matter and *praxis*. Therefore, the social, political and normative roots of social systems is denied (in conservative liberal positions) by systemic theory – or, at least, minimized (as, for instance, in the sociological-political positions adopted by Habermas and Giddens) – in a manner that leads both to strong institutionalism regarding the programming and functioning of social systems (as with respect to the social impact of institutions) and, mainly, to the fact that political *praxis* and social normativity are excluded from the systemic institutional *internal* constitution, legitimation and evolution. A sociological-political theory based on the systemic understanding of the process of Western modernization powerfully leads to strong institutionalism, that is, to systemic institutional self-subsistence, self-referentiality and autonomy concerning democratic political *praxis* and social normativity (see Weber,

1984; Hayek, 1987; 1995; Parsons, 2010a; 2010b; Habermas, 2012a; 2012b; 1997; Giddens, 1996; 2001).

To the systemic understanding of social evolution, it is an important fact that social systems or institutions, in Western modernization, become a set of formal and procedural rules, practices and legal staff, since this allows the correlation between scientific objectivity, systemic autonomization and institutional *praxis* regarding the constitution, the legitimation and the evolution of each systemic institution, of the relations between systemic institutions, as of the social, political and normative link between them. This correlation means that social systems or institutions have a scientific constitution, grounding and evolution, because they are firstly technical and logical structures that would be streamlined by a scientific staff and in a scientific way (technical-logical, neutral-impartial procedures, practices and codes) that would have the conditions to understand and to program this kind of self-referential and particularized institutions. Therefore, in talking about economy, one is talking about a scientific *and technical* field that needs a scientific legal staff as epistemological-political subject for its grounding and programming. The same is valid for political and juridical institutions. Institutional functioning – in the systemic theory – is always internal, self-referential, self-subsisting and autonomous with regard to the general context of society, becoming a technical and logical *praxis* executed by a technical and logical staff. As a consequence, the self-limitation of each social system regarding others appears as the fundamental epistemological-political basis of the mutual relationships between different and even conflicting social systems, and to political *praxis* as well. This means that a self-referential, self-subsisting and autonomous social system or institution cannot be intervened by other social system, or by alien mechanisms, codes, practices and subjects. Only from internal procedures, practices, codes and legal staff each social system or institution can be understood, programmed, legitimized and streamlined through

time, not from the outside and by alien principles and subjects. This is where the social systems' logical and technical constitution, grounding and evolution lead to the institutional depoliticization and non-normative constitution, closing each social system both to democratic political *praxis* and social normativity. It is from here that strong institutionalism denies political *praxis*, centralizing and monopolizing social evolution into each self-referential and self-subsisting social system as the only technical-logical criterion and valid subject of institutional legitimation and social validation. This tendency is clearly and directly perceived in contemporary conservative liberalism, and this is a consequence – even if an indirect one – of the contemporary use by the New Left of the systemic theory in order to understand and conceive of the current process and situation of Western modernization (see Hayek, 2013; Nozick, 1991; Habermas, 2012a; 2012b; 2003a; 2003b; Giddens, 1996; 2000; 2001).

Indeed, two of the most important concepts found in the approach of the contemporary New Left are the concepts of *social system* as a very closed, autonomous and self-referential set of formal procedures, codes and legal staff, as said above, and that of *complex societies* marking the understanding of current societies. These concepts are used within a very strict correlation. The New Left also characterizes Western modernization by the emergence and consolidation of different and particularized social systems, each of them centralizing and monopolizing the constitution, grounding and evolution of its specific social field. It is clear that relationships are established among them, but they are fundamentally closed to alien principles and subjects; they are self-subsisting, self-referential and autonomous regarding other social systems in particular and social context in general. Thus, the first thing that should be understood in studying and discussing each of the social systems is the fact that they are technical and logical fields. For example, economy cannot be framed as a whole by political and normative principles, because it has a technical-

logical constitution and grounding which is not political or normative, but *economic*. Here economists and capitalists have the priority in terms of economical constitution, legitimation and evolution. The same can be said about political-juridical institutions: each has a very specialized constitution, legitimation and evolution that cannot be substituted by political-normative foundations and subjects. This is the reason why Habermas and Giddens dedicate much of their work to criticize not only communist societies, but also the Welfare State model of interventive and compensatory institutionalist politics (see Habermas, 1991; Giddens, 1996). As André Singer says in his book *Sentidos do Lulismo (The meanings of Lulism, in a direct translation)*, the left of the 1970s and 1980s was a concerned and staunch critic of the model of the Welfare State, ignoring it as much as conservative liberalism (see Singer, 2012, p. 237-241). Today, the left is paying the bill, since we are facing a delegitimation of the normative-political constitution of public institutions and even of their (normative-political) relationships with economy led by conservative liberalism (and accepted by New Left!) (see Nobre, 2013; Singer, 2012). In the 1970s and 1980s, Habermas and Giddens argued that conservative liberalism was right in its criticism of the Welfare State's bureaucratization and interventionism regarding the market, thus advocating a new configuration of the relationships between the State and the market, in the sense that politics must respect the systemic (technical-logical) constitution, legitimation and evolution of the market, at least in a strong way. In this point, conservative liberalism was right in its opposition to the social-democratic project of Welfare State interventionist politics (see Habermas, 1997, p. 36/162; 2003a, p. 12-13; Giddens, 2000, p. 17-18/122-123; 2001, p. 40-42).

It is here that the concept of complex society as defining the contemporary constitution of the process of Western modernization becomes a very powerful (even if indirect, as in Habermas and Giddens) form of legitimation of the strong institutionalism

regarding the institutional constitution, legitimation and evolution. Indeed, Habermas and Giddens use this concept in order to understand and to conceive of contemporary social-political dynamics as a contraposition to the traditional left, which used the concepts of *society as a normative-political totality* constituted and streamlined by the *class struggles*. By the concept of complex society they refer to the fact that contemporary societies are not political-normative totalities imbricated in their parts, as much as they are not constituted and streamlined by conflictive macro-social classes. Society as an imbricated totality constituted and defined by conflicting social classes was a fact in the case of traditional societies and the beginning of the process of Western modernization, but it no longer holds in the case of the societies of the 20<sup>th</sup> and, mainly, of the 21<sup>st</sup> century. Contemporary societies are characterized, as referred above, by a very accelerated and consolidated process of individualization both in institutional and political terms: in the first case, the emergence and consolidation of the process of systemic institutional self-differentiation, self-referentiality and self-subsistence have divided society into particular, closed and specific social systems, each of them becoming the basis of constitution and legitimation of the social sphere which it represents; in the second case, political individuals and groups have lost or even gradually abandoned their class belonging and collective self-comprehension, becoming very individualized and no longer recognizing themselves as part of a social class or even of the society as a whole. In contemporary times, there is no such thing as a social totality, as social classes – this is the meaning of the concept of contemporary complex society. Therefore, political *praxis* and social normativity are not the basic fundamentals of the constitution, legitimation and framing of social evolution, the same way that social institutions cannot be understood and framed by the affirmation of the class struggles as epistemological-political key-concepts of a critical social theory. The systemic understanding of institutional constitution, legitima-

tion and evolution must be taken into account when we want to understand, frame and change social systems (see Habermas, 1997, p. 140; 2012a, p. 9-11; Giddens, 2001, p. 46-48).

It should be observed, then, that social systems or institutions are not political and normative instances; they have a technical-logical functioning and programming that defines the kind of approach to their constitution, legitimation and evolution. Social systems are impartial, neutral and technical institutions which centralize and monopolize the understanding and grounding of their specific social fields, becoming the basis of the constitution of their specific social fields. Such impartial, neutral and technical process of institutional self-constitution means that the institution overlaps with particular social subjects, insofar as it cannot be misinterpreted as a product of class hegemony, as a result of class struggle. Firstly, as was already said, social systems are not normative-political fields and subjects in a double sense: an institution is a set of rules, practices, codes and legal staff which obeys a technical-logical configuration and legitimation; it is not equivalent to a normative-political macro-social subject. Therefore, the market, for instance, cannot be confused with and directly associated to something else as the capitalist class. Economy – the basis of understanding and legitimation of the market – is a science, a technique with objective procedures, principles and practices from which it becomes an institutionalized field of knowledge and technique which has priority in terms of the market's definition, as of political institutional configuration regarding the market's sphere. Likewise, very individualized societies cannot be reduced to a normative-political understanding or to a Manichean social division between conflicting social classes. We are in the era of political, social and cultural individualization, differentiation (see Hayek, 1948; Nozick, 1991; Habermas, 2003a; Giddens, 1996; 1997). As a consequence, political *praxis* and social normativity are important principles of the organization and constitution of contemporary societies, but they are not the only ones. The

technical-logical constitution of the social systems is found in the same position as they, defining the fact that social systems must be framed by systemic principles in first hand (see Habermas, 2003b, p. 25; Giddens, 2000, p. 109-110). Here, strong institutionalism acquires the legitimacy to close and autonomize the constitution, legitimation and evolution of social systems over time, denying a normative-political constitution of the very institutions. In the positions assumed by the New Left, the critical social theory, the moment it assumes the systemic comprehension of the process of Western modernization, becomes institutionalism, leading to strong institutionalism as the basis of political-economic constitution and grounding.

### **Social Theory's political core-role: Institutionalism and revolution**

Strong institutionalism, which is based on the systemic understanding of social evolution and of institutional constitution, leads critical social theory into losing its normative-political rooting and its link with *praxis* – which was a very urgent concern for Habermas and Giddens. Indeed, the very basic goal of Jürgen Habermas's theory of modernity was, since the 1960s, to reconstruct a philosophical-sociological theory which could assume an emancipatory-critical sense and approach in order to frame and to rethink Western modernization (see Habermas, 1997; 2012a). It is in this sense that Habermas tries to conciliate a normative foundation with a systemic theory – this conciliation/correlation would allow a sociological diagnosis streamlined and sustained by a notion of social normativity which would enable the intersection of a critical social theory and an emancipatory political *praxis* in relation to the contemporary process of Western modernization and as a theoretical-political alternative to conservative liberalism and to communism. However, as was said above, the systemic theory is based on a notion of Western modernization which is characterized by the emergence and consolidation of closed,

particularized and technical institutions that centralize and monopolize each social sphere into their internal formal, technical and logical procedures and legal staff. This leads to the depoliticization and non-normative constitution of social systems – they become logical and technical instances, procedures and subjects insofar as they are streamlined only by such technical-logical functioning and programming. So, despite Habermas's conciliation between a normative model of European modernity and a systemic model of Western modernization, his application of systemic theory to understand and frame Western modernization leads to a direct acceptance of the fact that social systems are basically technical, logical and depoliticized instances, so that a normative-political *praxis* can *sensitize them only from the outside*, performing only an *indirect political intervention* into the social systems (see Habermas, 2003b, p. 105-106/147-152). Here, a double point becomes very clear in defining the failure of Habermas's critical social theory in grounding a radical politics to face the crisis and the pathologies of contemporary Western modernization: First, social systems are technical and logical structures, as they are streamlined from a technical-logical programming and staff; second, as a consequence, a normative-political *praxis* cannot intervene into or replace the social systems' technical-logical functioning and programming. So what could actually be the use of a normative-political *praxis*?

Indeed, it is not good for many things if we accept the social system's technical-logical functioning and programming, that is, a normative-political *praxis* has no sense if we accept the idea that social systems are depoliticized and non-normative spheres beyond social classes, class struggles and class hegemony. Contrarily to that, systemic theory as the basis of understanding and framing of the Western modernization leads both to the social system's depoliticization and to the strong institutionalism concerning the institutional constitution, legitimation and evolution: each social system, as a technical-logical instance characterized by formal principles, practices, codes and legal staff, can at the same time

avoid normative-political framing and justification and centralize and monopolize its internal dynamics and grounding, isolating itself from external contexts, principles and subjects, becoming autonomous, self-referential and self-subsisting with regard to these exterior contexts, subjects and principles. Social systems appear as non-political instances in a double sense, therefore: first, they are technical and logical structures, assumed by a self-authorized legal staff; second, they have no political constitution and configuration, because they are not the result of political forces and classes. However, as formal and technical institutions they overlap with social classes, class struggles and class hegemony, they are beyond politics and political subjects, so they cannot be associated to any particular political group and project. Each social system, as a set of formal rules, practices and legal staff, guards and streamlines its own constitution and form of legitimation over time, beyond political *praxis* and subjects. Social systems, in the systemic theories, become neutral and impartial concerning the social-political forces, struggles and hegemony.

This is the reason why systemic theory allows the institutional self-justification, self-referentiality and self-subsistence of political *praxis* and social normativity. In other words, systemic theory leads to institutional stabilization against its own crisis and pathologies over time, by its depoliticization, technical-logical constitution and grounding. Within social systems, political *praxis* and social normativity have no place and no importance, because social systems work by technical-logical principles and practices, as they are legitimized and managed by the institution's internal technical-logical staff. By a technical-logical constitution and grounding, a social system can avoid its framing from a normative-political *praxis*, which means that a social system can affirm its technical-logical constitution and grounding against democracy's normative-political constitution, restraining it, limiting it in its pretension to frame and guide social systems' programming and functioning. At the same time, by its technical-logical constitution and grounding,

a social system can reduce its functioning and programming to an internal technical-logical staff, centralizing and monopolizing its own structuration and legitimation by closing itself to alien contexts, subjects and principles. As a consequence, a social system can always stabilize itself from its internal codes, practices, dynamics and legal staff, becoming self-referential and self-subsisting, which means that it becomes independent and autonomous regarding other social systems, regarding also political *praxis* and social normativity. This is the reason why Jürgen Habermas's critical social theory cannot ground a radical political *praxis* to frame, guide and even modify the social systems' constitution and functioning from outside based on normative-political principles and subjects: because it conceives of social systems as technical-logical instances with a non-political and non-normative constitution and grounding. Here, there are no political structuration and political subjects which determine and streamline social systems' constitution and legitimation, so that they become neutral and impartial social structures defined by an objective, technical and logical staff and procedure.

Therefore, Habermas's and Giddens's critical social theory lead indirectly to the opposite result as intended by them: not to the constitution and grounding of a radical democratic political *praxis* which faces the pathologies of Western modernization, but to the systemic stabilization by its autonomization, self-referentiality and self-subsistence regarding democratic political *praxis* and social normativity, which implies the depoliticization and non-normative constitution and grounding of social systems. The bureaucratic and economic powers have a very specific code, which is not political or normative, but technical-logical. Likewise, by the fact that macro-social classes do not exist anymore in contemporary complex societies, but only individualized and anonymous social subjects, none of them can assume a notion of social normativity from which it can perform a social-political *praxis* in the name of all society, excluding the systemic institutional self-referentiality,

self-subsistence and autonomization. So, in both situations – the technical and logical constitution and grounding of social systems, as the individualization and anonymity of social subjects –, institutions become the very basis of their internal constitution, legitimation and evolution, as of their own social fields. Social movements and citizen initiatives have legitimacy to criticize and even to frame the rooting and effects of social systems, but they cannot replace social system's technical and logical constitution, grounding and evolution with political-normative principles, as they cannot replace a technical-legal staff with their spontaneous political *praxis*.

It is here that Habermas's and Giddens's division of Western modernization into a normative and a systemic theory reveals its very problematic core and consequences, particularly the fact that there is a part of Western modernization that is always technical and logical, non-political and non-normative, which is very absurd. Indeed, Habermas's and Giddens's overcoming of a pure systemic theory as the basis of analysis of Western modernization by a mixture of systemic theory and normative theory does not tackle the incapability of a pure systemic theory to criticize Western modernization from a political-normative standpoint. The problem of systemic theory is not, as Habermas and Giddens think, the *pure* systemic theory, separated from a binding notion of social normativity, but, as we are arguing, the problem is the systemic theory itself! Institutions or social systems cannot be reduced to a formal, technical and logical set of rules, practices and legal staff, since they are not closed, self-referential, self-subsisting and autonomous spheres of social evolution as a whole and in relation to political *praxis* and social normativity. There is not, on the one hand, a technical-logical modernization represented by formal social systems and, on the other hand, a normative modernization represented by European cultural modernity which is political. In other words, the division between, on one side, technical-logical institutions and their legal staff and, on the other side, political-

normative subjects does not hold. Habermas's and Giddens's division of Western modernization in a technical-logical and a normative-political sphere, in technical-logical subjects and normative-political subjects, leads to a contraposition which cannot be resolved by a democratic political *praxis*, since this contradiction and differentiation between social systems and lifeworld, technical-logical institutions and civil society, technical-logical elites and social movements, depoliticize and technicize the constitution, legitimation and evolution of social systems in so strong a sense and way that political democracy and social normativity become incapable of framing and guiding systemic institutions. It means that such a division makes systemic institutions absolutely self-referential, autonomous and self-subsisting, by understanding them as totally different institutions with respect to politics and social normativity. Indeed, modern systemic institutions are not political-normative, nor a product of class struggles and hegemony. They evolved over time by their technical-logical constitution and legitimation, by their self-authorized legal staff, not by a political struggle for hegemony. Likewise, institutional changes by political *praxis* cannot replace the social systems' technical-logical mechanisms (as bureaucratic power and money) and legal staff (political parties, courts, economists/capitalists) with political normative-principles and spontaneous political subjects. As a consequence, all institutional transformations are basically performed from within the social systems, by their formal, impartial and neutral procedures, practices, codes and legal staff, and this entails a very powerful limitation of the political democracy.

By eliminating politics and social normativity from the constitution, legitimation and evolution of social systems, by conceiving them as formal, neutral and impartial sets of rules, practices, codes and legal staffs, Habermas and Giddens caused a very powerful damage to the *political-normative* criticism and framing concerning these social systems. The moment they conceive of modern social systems (bureaucratic-administrative State and capitalist market)

as characterized by technical-logical mechanisms, by non-normative and non-political dynamics and subjects, they constructed and assumed, directly or indirectly, a rigid barrier between democratic politics and systemic institutions, between technical-logical staff and social movements and citizens' initiatives, between technocracy and democracy, which is exactly the opposite that was intended by them in their social theories. What could be the reason for that? Both democratic political *praxis* and social normativity cannot disrupt systemic institutional self-referentiality, autonomy and self-subsistence. The political-normative criticism and framing of social systems could only be possible through their political-normative constitution, their class constitution, as a result of class struggles and hegemony. However, in the moment that social systems are understood as formal, impartial and neutral institutions with a technical-logical configuration, they lose their political-normative constitution, they become independent and overlapped with relation to class struggles and hegemony. Therefore, they cannot be criticized and framed by normative-political principles, but only by technical-logical principles, which means that the systemic constitution, legitimation and evolution can only be performed by the same social systems from inside. Likewise, the subjects of institutional changing are technical and logical ones, internal and not external (political-normative) to institutions.

This is the most important point against Habermas's and Giddens's critical social theories: They attribute a very basic technical-logical constitution, legitimation and evolution to social systems and institutions (as bureaucratic-administrative State and capitalist economy), so that criticizing and changing them can come neither from a normative-political standpoint and *praxis* nor from normative-political subjects. The social systems' closed and self-referential logic and dynamic can always affirm their self-referentiality, autonomy and self-subsistence as justification to their isolation, their depoliticization, becoming closed to political democracy and social normativity. Indeed, such a mixture of

normative theory with systemic theory means that social systems as formal, impartial and neutral institutions or structures can have a political-normative constitution or framing, but must be analyzed and framed by their technical-logical constitution, that is, by their non-political and non-normative constitution. Social systems are basically technical-logical structures, although they are also normative structures which generate normative-political expectations and claims. But we can see here that such conciliation between normativity and systemic theory with the aim of understanding and framing the constitution, legitimation and evolution of modern social systems weakens a political-normative criticism and framing of social systems' structuration, action and effects on society, on the social subjects and even on ecology. In this sense, as we are arguing in this paper, Habermas's and Giddens's critical social theories cannot adequately explain the fact that a formal, impartial and neutral institution or social system can affirm itself as a structure which is basically technical-logical and self-referential, self-subsisting and autonomous regarding the social context from which it emerges. They cannot explain the fact that a social system is a non-political and non-normative institution which, on the other hand, guides social evolution and political institutions from a normative-political basis! In other words, technical-logical structures deny their social-political rooting and constitution, by affirming their non-political and non-normative constitution, but at the same time they judge and limit the political *praxis* and the social normativity based on a political-normative basis: "It is wrong to intervene in the technical-logical constitution of the systemic institutions because of their self-referentiality..."; "Society *must be adequate* to capitalist market's dynamic and necessities...". These situations show the political-normative constitution, effects and relations of the social systems, they show an intrinsic and dependent correlation between social systems, social normativity and political *praxis* – something that a pure formal,

neutral and impartial structure characterized by a technical-logical constitution and grounding cannot explain and determine.

This leads directly (in conservative liberalism) and indirectly (in Habermas' and Giddens' critical social theories) to the legitimation of a very strong and unsurmountable barrier between society *versus* systemic institutions, social normativity *versus* technical-logical systemic constitution, social movements and citizen initiatives *versus* social systems' self-authorized legal staff, and finally between political democracy and technocracy, which depoliticizes systemic institutions' constitution, grounding and evolution. Here, as Habermas and Giddens acknowledge, politics and social normativity are in the same place that social systems. Moreover, they claim that politics and social normativity are not in social systems as formal, technical-logical structures. So, there is a political-normative field and a technical-logical (non-political and non-normative) field, and one cannot substitute and intervene in the other, even if a technical-logical dynamic colonizes the normative-political constitution, legitimation and functioning of the lifeworld! Indeed, the pathologies of Western modernization, even if they entail the systemic colonization of the lifeworld (and, therefore, the fact that social systems have a functioning dynamics that invades and destroys the normative-political constitution of the lifeworld), cannot be resolved with a normative-political intervention into the technical-logical constitution of the social systems, and that is an absurd consequence of Habermas's and Giddens's critical social theories in the moment they conciliate social normativity (as a property of the lifeworld) and systemic theory (as a condition to the institutional constitution) as the basis of the analysis and political framing of Western modernization. The systemic colonization of the lifeworld, they affirm, is unfortunately a constant fact, as the indirect normative-political intervention, a normative-political sensitization from outside into the social systems' dynamic. However, that does not mean the replacement of social systems' technical-logical constitution and

grounding for a normative-political constitution and grounding. Here, critical social theories' role of systemic stabilization appears very clear, despite Habermas's and Giddens's attempt to construct and ground a *critical* social theory for a recovery and renewal of a *radical* democratic political *praxis* which could face the pathologies of social systems!

Systemic stabilization is, to Habermas and Giddens, a considerable problem of contemporary societies, since it entails that social systems can affirm their self-referentiality, autonomy and self-subsistence with respect to political democracy and social normativity by assuming a technical-logical constitution. Habermas's and Giddens's criticism of technocracy intend to deconstruct such a merely technical-logical social constitution, grounding and evolution of the social systems. But the problem, as is being argued throughout this paper, is the fact that they did not substitute the systemic theory with a political theory. Contrarily to that, they sought to conciliate a normative-political theory with a systemic theory in order to conceive of Western modernization as a process at the same time normative and systemic, spontaneous and institutional, but in a way and in a sense in which systemic institutional constitution and grounding maintained its non-political and non-normative constitution. By refusing to conceive of social systems as political institutions defined by class struggles and hegemony, they technicized their understanding and constitution, closing them to political democracy and social normativity in a strong manner: from now on, social systems can only be sensitized and intervened in indirectly by political *praxis* and social normativity, so political *praxis* and social normativity can never replace the technical-logical constitution of social systems, because they are technical-logical institutions, and not normative-political structures defined by class struggles and class hegemony. And this is our fate – they say again! Systemic changes can only be performed from within social systems, by their internal procedures, codes, practices and legal staff – here, there is nothing political

and normative, but just technical. Here again, technocracy is seen as the basis of social systems. This is a very impressive characteristic of a critical social theory which aims to overcome technocracy. In other words, Habermas's and Giddens's critical social theories, in the moment they conceive of social systems as technical-logical structures, basically lead – despite their critical intentions – to technocracy, to the systemic justification and stabilization. This is where the necessity to recover and renew the normative-political constitution, legitimation and evolution of the social systems appears very strongly: in the fact that they are a result of class struggles and hegemony, which means also their social link and rooting, not their self-referentiality, autonomization and self-subsistence.

How is it possible to recover and to renew the normative-political constitution, grounding and evolution of social systems? Within the view assumed in this paper, the answer lies in denying the separation between system and lifeworld. Firstly, this separation cannot be sustained from a sociological-political analysis: There is no purely technical-logical institution which has formal, impartial and neutral procedures, codes, practices and legal staff—at least it is not true in relation to political-economical institutions both in the right and in the left (see Piketty, 2014; Von Mises, 2010; Hayek, 2013; 2006; Nozick, 1991; Habermas, 2003a; 2003b; Giddens, 1996; 2000; 2001). Furthermore, the political-economic institutions do not function or are programmed from technical-logical principles, as well as their social-ecological impacts: economy is political economy, not technical-logical economy; the State is a political State, not a technical-logical bureaucracy, not a scientific technocracy. They are based on a normative-political understanding of their constitution, grounding and evolution, as regarding their social rooting and relations. As a consequence, not only the social systems' normative-political organization, but the very social systems are a result of class struggles and hegemony. The dynamics of social systems is deter-

mined by political-normative decisions which are grounded on political-normative hegemony, on the correlations of classes, on the confrontations between them, so each social institution is basically a political project which must acquire political hegemony to become preponderant between alternative projects. This separation between system and lifeworld effaces the political-normative constitution of social systems, the fact that they are a political project resulting from the class struggles and hegemony, depoliticizing them; at the same time, this separation effaces the lifeworld's ability to assume a political-normative constitution in relation to social systems' technical-logical constitution, grounding and evolution, which entails the weakening of the lifeworld as offering an alternative normative-political project of society and institutions.

Secondly, the overcoming of the separation between system and lifeworld, separation which was the basis of Habermas's and Giddens's social theories, means the affirmation of an absolute political-normative constitution of the very social systems, which also signifies their direct rooting into a political project streamlined by class struggles and defined by class hegemony. So, as is being argued, institutions are always political institutions (especially political and economic institutions), and this is the point that contemporary political *praxis* must take into account when discussing the crisis of the project of Western modernization. What could a political-normative constitution, grounding and evolution of social systems mean? What would be its consequences? It means that social systems are a political-normative *praxis* performed by power relations and social, cultural and political hegemony between individuals and social groups, between classes: this fact of social relations' political role can be perceived throughout history by the cultural comprehension and social clashes which were hegemonic in each society, and between societies as well. Here there was a normative-cultural self-comprehension that streamlined the political understanding of social evolution and institu-

tional constitution – a normative, cultural and political comprehension that determines the way and dynamics of societal struggles and evolution. Now, such hegemonic normative, political and cultural self-understanding has resulted from the concurring self-comprehensions of social classes. The class struggles, therefore, led – as they lead – to a hegemonic (even if mixed) political project which determined and directed – as it determines and directs – social evolution and institutional constitution.

It should be stressed that there is not a purely technical and naturalized comprehension of social systems, as if they were impartial, neutral and overlapping with class struggles and class hegemony. The separation between system and lifeworld conceives of systemic institutional constitution, grounding and evolution in a way and sense that stylizes a model of Western modernization that goes beyond politics and social struggles, becoming basically technical-logical, non-political and non-normative structures. This also implies the inexistence of a univocal and direct process of Western modernization separated from political clashes, cultural specificities and class hegemony in each historical and societal moment. Due to that, a technical-logical systemic institution loses its historical-political rooting, insofar as its autonomization, self-referentiality and self-subsistence lead to its depoliticization, so that it becomes a pure result of an evolutionary process with no political subjects, contents and dynamics, with no political clashes from which they gain dynamicity, sense and definition. By denying such systemic, technical-logical comprehension of institutions, we recover and renew their fundamental political constitution, grounding and evolution, their basic political-normative rooting – the fact that they are defined by political struggles between conflicting classes. More importantly, the overcoming of a technical-logical understanding of the constitution, grounding and evolution of social systems, the overcoming of systemic theory as the basis of the understanding of Western modernization allows us to contextualize them into a political project which is defined and

streamlined by a permanent and pungent class struggle which leads to the hegemony of political institutional projects of construction and evolution of society. The overcoming of that separation enables us to reaffirm political *praxis* and social normativity as the fundamental categories for social analysis and for political institutional changing.

Therefore, social theory cannot help in systemic institutional stabilization, but in the improvement and orientation of a democratic political *praxis* that faces social systems' technical-logical constitution, legitimation and evolution, that is, the depoliticization of social systems, of the political-economic institutions based on technocracy, which is renewed again today as a hegemonic alternative to the crisis of Western modernization. Overcoming the contraposition between system and lifeworld means the construction of a critical social theory for social movements and citizens' initiatives—a critical social theory for the working classes against capitalist classes. And that is a very important and urgent point both to a current critical social theory and to the democratic political *praxis* which can frame and determine the understanding and the way to the resolution of the crisis of Western modernization. Indeed, here, in this historical-political moment of contemporary societies, we cannot foster a kind of sociological-political analysis that requires an institutionalist role based on the systemic comprehension of institutional constitution, legitimation and evolution, because, by doing that, we assume a very strict commitment with the depoliticization of social systems, which is, as we are arguing, the fundamental theoretical-political basis of conservative thinking. By refusing the technical-logical constitution, grounding and evolution of social systems, we are denying their depoliticization, linking and rooting them into the societal context and dynamics, as a normative-political part of society and defining social path, sense and structuration. This, therefore, leads to the fact that social systems are normative-political institutions defined and streamlined by

class struggles and hegemony. So, the critical social theory, assuming a very political-normative understanding of institutions, can situate itself in a theoretical-political position that is able to confront the constitution, legitimation and evolution of institutions from normative-political arguments, practices and subjects, taking the side of political-normative subjects, of the working classes: Systemic institutions depoliticize their constitution, legitimation and evolution, becoming a matter of institutional elites and technicians, so the politicization of social systems leads democracy to the social systems as *political-normative* institutions, a political democracy made and streamlined by civil society's political subjects.

Of course, the fact that critical social theory works from a dialectics between institutionalism and political spontaneity cannot be ignored, since it acquires meaning from this normative-political basis. The social theory is elaborated in order to understand and improve institutions regarding their internal constitution, grounding and evolution and concerning also their mutual relationships and social impacts. This is a fact, as said above, that has defined the link between science and politics in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. However, the great problem of this association, and therefore of social theory's strict connection with strong institutionalism, based on the systemic understanding of society and social systems, is the institutional closure, autonomy and self-subsistence in the moment that social systems acquire a technical-logical structuration which is totally opposed to and differentiated from the society as a normative-political totality. This led to the institutional depoliticization and, as a consequence, to the weakening of the democratic political *praxis* regarding the problematization and changing of social systems. At this point, our theoretical-political proposal of conceiving social systems basically as normative-political institutions defined and streamlined by class struggles and hegemony can be rendered explicit: if social theory is aimed at criticizing and improving institutions, then such social

theory's institutional link is a *political-normative link* that needs an inclusive and participative democratic political *praxis*, as the normative-political legitimation of social systems. This view overcomes the elitist and technical sense of systemic institutions by removing their false technical-logical, non-political constitution, legitimation and evolution. Social systems are normative-political institutions determined and streamlined by political *praxis*, by political subjects, by class struggles: their impartiality, neutrality and formality cannot be sustained as a basis for contemporary democratic politics (see Esping-Andersen, 1999; 2003; Hicks, 1999).

## **Conclusion**

As was argued throughout the paper, from a criticism of Habermas's and Giddens's understanding of Western modernization as a process of systemic institutional self-differentiation, self-referentiality and self-subsistence, their separation between system and lifeworld as the basis for grounding and applying a critical social theory to the specificities, dynamics and pathologies of Western modernization, only overcoming the separation between social systems and lifeworld can correct the weakening of the democratic political *praxis* caused by the systemic understanding of Western institutions (mainly the bureaucratic-administrative State and capitalist market). Such use of systemic theory in order to understand and frame the process of Western modernization leads to a strong institutionalism, that is, to institutional closure, autonomy and self-referentiality concerning its constitution, legitimation and evolution, depoliticizing and technicizing it. This can no longer be a theoretical-political basis for a critical social theory which intends to foster a radical political *praxis* to face contemporary conservatism regarding the framing of current social-economic crisis that affects both particular countries and economic globalization (see Piketty, 2014; Bellamy Foster; Magdoff, 2009; Boltanski; Chiapello, 2009; Duggan, 2003). The

overcoming of the separation between systems and lifeworld, therefore, is the basic task of a new critical social theory, and it effectively means the theoretical-political refusal of conceiving of institutions (both political and economical) as a set of formal, impartial and neutral procedures, practices and legal staff which have a technical-logical constitution, grounding and evolution opposed to democratic politics and social normativity. Because, if it is true, as Habermas and Giddens believe, what is left to political *praxis* and to a critical social theory? Only systemic stabilization!

The overcoming of Habermas's and Giddens's separation between social systems and lifeworld as the basis of the construction and use of a critical social theory also implies the formulation of a new understanding of Western modernization – something very different from what was formulated by Habermas and Giddens (Habermas's and Giddens's model of Western modernization is the same as that of contemporary conservative liberalism). Western modernization cannot be conceived of from a systemic theory, as systemic institutional self-differentiation, self-referentiality and self-subsistence, as a technical-logical institutional structuration and evolution that are non-political and non-normative, that are beyond political struggles and class hegemony. That is also a very important task for a new critical social theory. A new model of Western modernization implies firstly the theoretical-political refusal of systemic institutional self-differentiation, self-referentiality and self-subsistence, which individualizes and isolates each of the social systems regarding society as a whole, removing the social systems' political-normative constitution, grounding and evolution. This also means understanding society as a normative-political totality that is not divided in closed, autonomous, self-referential and self-subsisting particular institutions, but constituted by concurring and conflicting social classes with specific political projects within society: here, it is the hegemonic social class that institutes the political project of society that will be constructed over time; here, it is the class's political opposition

that will frame and streamline the hegemonic political project of society fomented over time to all society. Above all, society is a political-normative totality defined by the dynamics performed by class struggles and their political hegemony and counterpoints. Here, there is no technical-logical institutionalism, or impartial, neutral and procedural dynamics of social systems with regard to the political projects of society, the political projects of institutional constitution, legitimation and evolution. As Piketty said in his *The Capital in the XXI Century*, all is politics and political (see Piketty, 2014, p. 27). The critical social theory, the moment that it separates social systems and lifeworld, attributing a technical-logical constitution, legitimation and evolution for social systems, depoliticizes institutions, separating and individualizing them with respect to society as a whole and to the political *praxis* and class struggles as basis of the societal dynamic, structuration and evolution.

According to our view in this article, the renewal and recovery of politics as the basis of social analysis and action regarding the constitution, legitimation and evolution of social systems is something very important and urgent. The systemic institutional understanding of Western modernization – the understanding of the State's and the market' constitution, legitimation, evolution, reciprocal relationships and even social rooting from their depoliticization and technicization, from their closure and self-referentiality regarding democratic political *praxis* and social normativity – is hegemonic today as the conservative theoretical-political alternative *par excellence* with respect to the framing of the current social-economic crisis. Indeed, political conservatism is winning the political clashes concerning the understanding and reformism in relation to the crisis of the Welfare State and of capitalist market by the progressive foment and defense in the public sphere and, even in the social sciences, of the systemic understanding of institutions, of the technicality of these institutions, according to which they should be understood, legitimized

and defined from a technical-logical constitution, from a very objective scientific approach: here, economy as an objective science, based on technical-logical procedures, contents and recommendations instructs political institutional reformism and guides it in order to respect the market's technical-logical constitution, grounding and evolution. In the conservative theoretical-political positions, political clashes and class hegemony regarding the normative-political comprehension of society, of the class's political projects in relation to society and institutions disappear; they are erased through the depoliticization and technicization of social systems and political institutions. We are left with the idea that there are no political classes and social struggles between themselves related to hegemonic political projects for society and institutions. Everything is seen from a technical-logical comprehension, from a scientism which eliminates political *praxis*, social normativity and social classes of institutions and of society as a whole. Where only formal, impartial, neutral and procedural institutions exist, there is no place for politics, *praxis*, democracy; the only political place which remains is assumed, centralized and monopolized by strong institutionalism. So the contraposition to the conservative systemic understanding of Western modernization is also a very basic task for critical social theory, and that means to frame social systems from normative-political principles, practices and subjects; to affirm politics and class struggles as the bases of institutional constitution and legitimation, as of social evolution and dynamic, as alternative to systemic institutional comprehension.

So, for what and for whom is a social theory important? Firstly, *a social theory for the construction of a new kind of understanding of Western modernization* that can empower social movements, citizen initiatives, the working class in general to face the growth and hegemony of conservatism's systemic institutional comprehension of the process of Western modernization. This is a social theory that can reestablish political *praxis* as the basis of cons-

titution, legitimation and evolution of society and institutions. Such a social theory politicizes the institutional constitution, legitimation and evolution by refusing its self-referentiality, autonomy, isolation and self-subsistence, by refusing social systems' technical-logical programming and functioning. Secondly, as was said above, *a social theory for the working class* which politicizes society's constitution, legitimation and evolution, centralizing all societal dynamics into political *praxis* as political *praxis* is needed. Here, the social theory affirms the political forces and their clashes for hegemony as the basis for the consolidation of a hegemonic project of society and institutions, which presupposes the permanent struggle for hegemony between conflictive social classes as the theoretical-political motto to institutional and societal structuration and streamlining over time. According to this social theory, the institutions or social systems are not technical-logical structures with no political-normative constitution and no political subjects as their basis; they are not impartial, neutral and procedural structures regarding all social subjects, centralizing and monopolizing social normativity as an institutional matter and content. Above all, a social theory based on the understanding of Western modernization as a political-normative project streamlined by social struggles between social classes implies the fact that political *praxis* is the permanent and decisive field from which society and institutions acquire movement, sense and content. This is a very important challenge to an emancipatory social theory which can at the same time politicize the understanding of Western modernization and empower the working classes against conservatism and social movements and citizen initiatives against the conservative understanding of institutions.

## References

BELLAMY FOSTER, John; MAGDOFF, Fred. *The great financial crisis: causes and consequences*. New York: Monthly Review Press, 2009.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: M. Fontes, 2009.

DUGGAN, Lisa. *The twilight of equality? Neoliberalism, cultural politics and the attack on democracy*. Boston: Beacon, 2003.

ESPING-ANDERSEN, Gosta. *Social foundations of postindustrial economies*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

ESPING-ANDERSEN, Gosta. *Why we need a new Welfare State*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

GIDDENS, Anthony. *Para além da esquerda e da direita: o futuro da política radical*. São Paulo: Editora da UNESP, 1996.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social contemporânea*. São Paulo: UNESP, 1997.

GIDDENS, Anthony. *A terceira via: reflexões sobre o impasse da social-democracia*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GIDDENS, Anthony. *A terceira via e seus críticos*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

GOULDNER, Alvin W. *The coming crisis of western sociology*. London: Heinemann, 1972.

HABERMAS, Jürgen. *On the logic of the social sciences*. Cambridge: The MIT Press, 1988.

HABERMAS, Jürgen. *(La necesidad de revisión de la izquierda)*. Madrid: Tecnos, 1991.

HABERMAS, Jürgen. *Ensayos políticos*. Barcelona: Península, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a. Vol. I.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b. Vol. II.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Vol. I: racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: M. Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Vol. II: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: M. Fontes, 2012b.

HAYEK, Friedrich August von. *Individualism and economic order*. Chicago: Chicago University Press, 1948.

HAYEK, Friedrich August von. *O caminho de servidão*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1987.

HAYEK, Friedrich August von. *Arrogância fatal: os erros do socialismo*. Porto Alegre: Ortiz, 1995.

HAYEK, Friedrich August von. The meaning of the Welfare State. In: PIERSON, C.; CASTLES, F. G. (Ed.). *The Welfare State reader*. Cambridge: Polity Press, 2006. p. 90-95.

HAYEK, Friedrich August von. *Law, legislation and liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy*. London; NewYork: Routledge, 2013. 3 v.

HICKS, Alexander. *Social democracy and welfare capitalism: a century of income security politics*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1999.

MISES, Ludwig von. *Ação humana: um tratado de economia*. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises, 2010.

NOBRE, Marcos. *Imobilismo em movimento: da abertura democrática ao governo Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

PARSONS, Talcott. *A estrutura da ação social*. Petrópolis: Vozes, 2010a. Vol. I.

PARSONS, Talcott. *A estrutura da ação*. Petrópolis: Vozes, 2010b. Vol. II.

PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

SINGER, André. *Sentidos do Lulismo: reforma gradual e pacto conservador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1984. Vol. I.

Artigo recebido em 29/11/2016, aprovado em 20/01/2017

# **AFINAL DE CONTAS, O QUE É TEORIA CRÍTICA?**

## **[AFTER ALL, WHAT IS CRITICAL THEORY?]**

**Amaro Fleck**

Universidade Federal de Lavras

Bolsista CAPES de Pós-Doutorado na Universidade Federal de Minas Gerais

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n44ID12083>

Natal, v. 24, n. 44  
Maio-Ago. 2017, p. 97-127

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** O projeto da teoria crítica da sociedade tem sido definido de diferentes modos, a partir de sua gênese, de sua metodologia ou de sua história institucional. O presente artigo analisa cada uma destas possibilidades e sugere uma alternativa a elas, a saber, a de que a teoria crítica pode ser entendida como a tentativa de desdobrar um problema: o da divisão e da compartimentação do trabalho científico então em curso. Esta alternativa também permite compreender de outra forma a ruptura operada pela guinada epistêmica do final da década de 60.

**Palavras-chave:** Teoria crítica; História da filosofia contemporânea; Teoria social; Max Horkheimer; Theodor W. Adorno.

**Abstract:** The project of the critical theory of society has been defined in different ways: through the description of its genesis, of its methodology or of its institutional history. This paper analyzes each of these possibilities and suggests an alternative to them, namely, that critical theory can be understood as the attempt to deal with a problem: that of the ongoing division and compartmentalization of scientific work. This alternative also makes it possible to understand in another way the rupture operated by the epistemic turn of the late 1960s.

**Keywords:** Critical theory; History of Contemporary Philosophy; Social theory; Max Horkheimer; Theodor W. Adorno.

Todos aqueles que trabalham com teoria crítica se veem, volta e meia, em apuros diante das dificuldades que surgem quando confrontados com a espinhosa questão: afinal de contas, o que é a teoria crítica? Este problema, à primeira vista escolar, é capaz de provocar calafrios. E isto porque ele envolve toda uma série de adversidades: a escolha de uma resposta, frente a outras possíveis, significa, no mais das vezes, a exclusão de teorias que se veem a si mesmas, ou que às vezes são vistas, como teorias críticas. Mas a não delimitação, por sua vez, faz com que o termo perca sua capacidade de diferenciação: não é à toa que se encontrem usos da expressão para denotar todo ou quase todo o conjunto da filosofia continental<sup>1</sup>.

Não pretendo, neste artigo, oferecer uma resposta definitiva ou exaustiva para a questão. Minha intenção é antes a de tecer algumas reflexões que permitam introduzir o leitor na discussão das diferentes formas de se compreender a teoria crítica, das rupturas e das continuidades de sua história, de suas supostas peculiaridades ou traços comuns, enfim, dos elementos que criam alguma espécie de “ar de família” entre as distintas trajetórias teóricas que a compõe, mas isto por um lado, pois, por outro, o meu intuito é também o de intervir em um debate corrente, mostrando as limitações e mesmo a pobreza daquilo que vem sendo considerado, nos principais meios acadêmicos, como o estágio atual da teoria crítica. Destarte, não me importa tanto estabelecer um critério capaz de justificar quando o rótulo de teoria crítica deva ser aplicado, e quando não, para uma determinada teoria; o que me importa é mostrar a multiplicidade daquilo que costuma ser assim denominado e polemizar sobre seu estágio atual.

Para realizar estes objetivos dividi minha argumentação em seis etapas. Na primeira delas indico algumas das dificuldades que

---

<sup>1</sup> Vide, por exemplo, o nada recomendável *Entendendo a Teoria Crítica*, de Stuart Sim (2013).

envolvem a definição de teoria crítica e a delimitação de quais teorias poderiam ser incluídas nesta categoria; a seguir, analiso três possíveis respostas para a questão: a institucional, a genealógica e a metodológica; e dou sequência com uma breve digressão acerca do tipo de definição que seria adequado para apreender a teoria crítica. Na quarta etapa aponto para algumas possíveis semelhanças contidas nas distintas teorias comumente classificadas como críticas; para, então, sugerir uma mudança de foco e buscar compreender o que motivou Max Horkheimer e seus colegas a proporem a teoria crítica, isto é, entender para qual problema a teoria crítica foi vista como solução ou, em outras palavras, em qual debate ela foi uma intervenção, mostrando também como este problema se transformou ao longo do tempo e a necessidade de contrastar dois períodos da teoria crítica (o que vai dos anos 1930 até os anos 1960, e o que decorre da década de 1970 até o presente). Por fim, concluo o artigo tecendo algumas críticas aquilo que vem sendo visto como o estágio atual da teoria crítica (ou, ainda, como sua “quarta geração”), propondo que a teoria crítica precisa, urgentemente, voltar a ser interdisciplinar, dar a prioridade ao objeto e, *last but not least*, ser mais crítica.

### **1. Sobre algumas dificuldades para definir o que, e quem, é a teoria crítica**

A expressão “teoria crítica” só aparece para designar o tipo de teoria que estava sendo desenvolvido pelos investigadores vinculados ao *Institut für Sozialforschung* [Instituto de Pesquisas Sociais] tardiamente, no conhecido escrito de Horkheimer intitulado “Teoria tradicional e teoria crítica”, publicado pela revista do Instituto em 1937. Antes disso o autor designava sua teoria simplesmente como “materialismo” ou mesmo como “filosofia social”. De qualquer forma, o momento culminante para o começo da teoria crítica parece ser o ano de 1931, quando Horkheimer assume a direção do Instituto e propõe uma espécie de guinada nas pesquisas aí desenvolvidas, visível já em seu discurso de posse

“A Presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais”.<sup>2</sup>

Teoria crítica, portanto, aparece como um projeto, ou melhor, como um programa esboçado por meio de uma contraposição com aquilo que Horkheimer denominou então como teoria tradicional. Fica claro, em seus textos, que este programa está sendo levado a cabo pelo Instituto, de forma que sob tal categoria devem ser compreendidas as teorias desenvolvidas, tanto em conjunto quanto individualmente, pelos seus membros. Assim, pode-se falar de um consenso mínimo em toda esta discussão, pois seja qual for a definição adotada, ela sem dúvida abarca as teorias então desenvolvidas por Horkheimer, Friedrich Pollock, Herbert Marcuse, Franz Neumann, Leo Lowenthal, Erich Fromm, Theodor W. Adorno, Otto Kirchheimer e tantos outros.

Há diversos traços comuns que dão a estas teorias certo “ar de família”. Todas elas estão fortemente influenciadas por uma recepção heterodoxa da crítica da economia política de Marx, isto é, pela crítica ao capitalismo desenvolvida, sobretudo, em *O Capital*, mas lida de forma bastante diferente das leituras usuais<sup>3</sup>. Parte significativa do projeto da teoria crítica em suas primeiras décadas pode ser compreendida a partir da necessidade de atualizar o diagnóstico marxiano, isto é, de perceber quais foram

---

<sup>2</sup> Uma história detalhada dos primórdios do Instituto pode ser encontrada na obra de Martin Jay (2008). Um relato minucioso do desenvolvimento do pensamento de Horkheimer até o ano de 1941 está contido na obra de John Abromeit (2011).

<sup>3</sup> Não há exatamente uma interpretação unitária da obra de Marx pelos autores do Instituto, mas todas elas são marcadas por uma revalorização dos problemas filosóficos contidos em *O Capital*, pela atenção dada ao fetichismo da mercadoria e à reificação dos indivíduos na sociedade capitalista e pela compreensão de que a análise feita em tal obra era incompleta e, portanto, que ela precisa ser mais desenvolvida e constantemente atualizada. Em todas estas considerações a recepção, embora bastante crítica, das obras *Marxismo e filosofia*, de Karl Korsch (2008), e *História e Consciência de Classe*, de Georg Lukács (2012), desempenhou função proeminente.

as principais alterações que ocorreram na sociedade ao longo das seis décadas passadas desde que *O Capital* havia sido escrito. Para tanto, a análise das transformações econômicas é necessária, mas certamente não mais suficiente para compreender o que fazia com que os homens não conseguissem se emancipar das situações que os dominavam e os oprimiam. Assim, cabia analisar:

O problema da conexão que subsiste entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as transformações que têm lugar nas esferas culturais em sentido estrito – às quais não pertencem somente os assim chamados conteúdos espirituais da ciência, da arte e da religião, mas também o direito, os costumes, a moda, a opinião pública, o esporte, as formas de divertimento, o estilo de vida etc. (Horkheimer, 1999, p. 130)

Em outras palavras: as transformações sociais não estavam contidas apenas no terreno econômico e nem podiam ser compreendidas como epifenômenos causados por fatores econômicos. Para mencionar apenas uma das principais alterações, a classe trabalhadora tinha perdido, aos olhos de tais teóricos, seu caráter opositor e mesmo irreconciliável com a sociedade capitalista (passando, por conseguinte, a estar integrada nela), e para compreender como isto ocorreu é fundamental a análise da transformação mercantil da esfera da cultura, em outras palavras, da indústria cultural; assim como o recurso à psicanálise freudiana, em especial por seu conceito de “identificação com o agressor”, crucial para entender o “enigma da docilidade” da classe trabalhadora que agia de forma contrária àquilo que seriam os seus interesses racionais<sup>4</sup>.

Apesar destes “ares de família” é preciso reconhecer que o texto programático de Horkheimer não estabelece uma definição para o que seria teoria crítica, e mesmo a contraposição com a teoria tradicional deixa toda uma série de pontos nebulosos. Assim, a

---

<sup>4</sup> Sobre o recurso à psicanálise freudiana, cf. os trabalhos de José Antonio Zamora (2007) – de quem tomo emprestado a expressão “enigma da docilidade” – e Jordi Maiso (2013).

primeira das dificuldades em buscar uma definição de teoria crítica decorre do fato de o próprio proponente da expressão não oferecer uma<sup>5</sup>.

A segunda das dificuldades, de dimensão bem maior, é consequência da ruptura operada por Jürgen Habermas. Apesar das inúmeras diferenças entre os teóricos que participaram das primeiras décadas do Instituto, havia certas afinidades em suas teorias que permitiam, claramente, reconhecê-las como formando um mesmo projeto<sup>6</sup>. Isto não mais ocorre no momento em que estes se afastam do Instituto (seja por dissensões internas, caso,

---

<sup>5</sup> Como nota Susan Buck-Morss (1979, p. 65), teoria crítica é “um termo ao qual falta precisão substantiva. A teoria crítica nunca foi uma filosofia plenamente articulada que os membros do Instituto aplicassem de modo idêntico. Esta era mais um conjunto de suposições que eles partilhavam e que distinguia suas abordagens da teoria burguesa, ‘tradicional’”. Em tom semelhante, diz Alfred Schmidt (1986, p. 180): “A teoria crítica nunca foi apresentada ‘em si’ por seu fundador, mas sempre no quadro de debates (frequentemente polêmicos) com outras teorias, com outras correntes intelectuais e políticas lidando cada vez com uma situação social concreta. Por isso é absolutamente impossível vincular o pensamento de Horkheimer a um conteúdo dogmático determinado cujo sentido se encontraria esgotado por teses claramente formuladas. A teoria crítica é antes a ‘experiência’ intelectual das vicissitudes deste século”.

<sup>6</sup> Parte considerável da literatura secundária costuma apontar para uma ruptura no desenvolvimento da teoria crítica na passagem da década de 1930 para a de 1940, argumentando que o “materialismo interdisciplinar” teria sido substituído por uma “filosofia da história” (cf. Dubiel, 1985; Jay, 2008; Abromeit, 2011). Embora certamente haja desenvolvimentos e mudanças na teoria crítica durante este período, discordo desta interpretação por não considerar que há aí alguma ruptura de grande magnitude ou substituição de projeto ou de métodos. Mesmo as obras mais especulativas feitas pelo Instituto, caso, por exemplo, da *Dialética do esclarecimento*, seriam impensáveis sem o recurso à pesquisa empírica (cf. Antunes, 2014), além de serem, evidentemente, casos de estudos interdisciplinares exatamente da forma sugerida por Horkheimer em seus escritos programáticos (cf. Horkheimer, 1975; 1999). Seja qual for a dimensão das mudanças ocorridas neste momento (por volta de 1940), elas são quase insignificantes frente às operadas três décadas mais tarde.

por exemplo, de Fromm; por aposentadoria, caso de Horkheimer e de Pollock; ou por morte, caso de Adorno). A teoria de Habermas, que em um primeiro momento mantinha certas afinidades com o projeto original, logo começa a se distanciar dele e ganhar novos rumos. Não obstante, este autor segue utilizando a expressão “teoria crítica” para denominar seu projeto teórico, embora reconheça que ele tem pouca semelhança com o projeto desenvolvido pelo Instituto nas décadas anteriores.

E esta dificuldade se desdobra em outra na medida em que se foi construindo uma espécie de narrativa hegemônica que consiste em apresentar a história do Instituto como sendo composta por distintas etapas ou gerações, facilmente identificáveis por sempre estarem relacionadas com a efetiva direção do Instituto (exceto durante a década de 70, quando Habermas estava afastado dele)<sup>7</sup>. Isto é, fala-se de uma primeira geração, composta por Horkheimer, Adorno, Marcuse, Pollock, Neumann entre outros; de uma segunda, em que Habermas é o destaque, sendo auxiliado por Claus Offe e Albrecht Wellmer; de uma terceira, capitaneada por Axel Honneth, mas que inclui também Rainer Forst e vários teóricos menos conhecidos; e, por fim, de uma quarta, em que os nomes principais seriam os de Rahel Jaeggi, Robin Celikates e Martin Saar<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Narrativa esta bastante redutora e problemática, diga-se de passagem, e repetida *ad nauseam* em parte significativa da literatura recente sobre teoria crítica. As linhas gerais desta narrativa podem ser encontradas na obra de Benhabib (1986) e no verbete de Honneth (1996).

<sup>8</sup> Esta narrativa das gerações é encontrada de forma paradigmática em Joel Anderson (2000). A mesma tem sido adotada no Brasil por Nobre (2012), e por Bressiani (2016). Com altas doses de ironia, Freyenhagen ” (2017, p. 357-358) resume assim tal discussão: “A tradição da ‘Escola de Frankfurt’ é entendida nos termos familiares de gerações: Horkheimer, Adorno e Marcuse são as figuras principais da primeira geração; Habermas a figura destacada da segunda; e Honneth o membro mais proeminente da terceira, que, contudo, expandiu-se para além da Alemanha, com McCarthy, Fraser e Benhabib como ‘filhos’ de além-mar de Habermas. Assim como na analogia familiar, as gerações continuariam: tal como Habermas foi assistente de Adorno e Honneth de

Não há o menor problema, evidentemente, em não se ser “fiel” ao projeto original. Pelo contrário, é justamente a renovação dele que atesta o fato de se criar uma tradição de pensamento fecunda<sup>9</sup>. Ademais, são as exigências de purismo que deveriam ser vistas como traições ao espírito que animou e anima a teoria crítica, marcada pelo rechaço a se deixar cristalizar em um corpo doutrinário ou em teses dogmáticas. Se algo deve ser mantido, é antes uma postura crítica diante dos objetos a serem investigados, um anseio de emancipação frente às situações que dominam e oprimem os homens, do que qualquer teoria ou argumentação específica.

No entanto, a cristalização de uma sequência de gerações como pertencentes à teoria crítica, vinculada à percepção de que com esta sequência se diluem quase completamente as afinidades que conferiam às mais distintas teorias assim elencadas certo “ar de família”, conduz à indagação dos motivos pelos quais uma teoria é vista como teoria crítica e outra não. O que elas teriam em comum que justificaria o rótulo? Este problema é visível na necessidade de diferenciar um sentido estrito e um sentido lato de teoria crítica, diferenciação problemática, pois também aí seria questionável a quais teorias poderiam ser atribuídas cada um dos sentidos<sup>10</sup>.

---

Habermas, alguns dos assistentes e estudantes de doutorado dos pensadores da terceira geração (tais como Allen e Jaeggi) formariam então a quarta geração”.

<sup>9</sup> Adotarei o termo “tradição” para me referir à teoria crítica, na medida em que ela de fato cria uma continuidade, ainda que marcada por toda uma série de rupturas. No entanto, cabe salientar que a teoria crítica não é ela mesma uma tradição, mas sim, nas palavras de Horkheimer, um determinado tipo de “comportamento” [*Verfahrung*].

<sup>10</sup> Bohman (2016) sugere que as distintas gerações da Escola de Frankfurt podem ser compreendidas como pertencentes ao sentido estrito, ao passo que o sentido lato seria composto também por teorias com objetivos parecidos, como as teorias vinculadas ao movimento feminista, negro e pós-colonial. Freyenhagen (2015), pelo contrário, diferencia uma teoria crítica “ortodoxa”, da qual só participa a primeira geração, de uma não nomeada teoria crítica “heterodoxa”.

Destarte, quem estaria incluído e quem estaria excluído da categoria “teoria crítica”? *Grosso modo*, três respostas são possíveis: 1) a de que só a assim chamada “primeira geração” de teóricos críticos; 2) a de que as “quatro gerações” de teóricos vinculados ao Instituto; e 3) a de que a “primeira geração” e outras teorias com grande afinidade com o programa original (o que pode incluir, a depender do gosto do leitor, as teorias de Foucault; de Bourdieu; às mais distintas teorias vinculadas aos movimentos feministas; negros; pós e anticoloniais; às novas leituras de Marx; a crítica do valor e outras teorias anticapitalistas; e até mesmo, segundo alguns, às teorias de Habermas e de Honneth). Evidentemente, a escolha entre estas opções se dá a partir da escolha de um critério que permitiria tal discriminação. Passemos a análise dos critérios usualmente adotados.

## **2. Três respostas: institucional; genealógica; metodológica**

Explícita ou implicitamente, três critérios parecem estar por trás das compreensões usuais do que seria a teoria crítica e, por conseguinte, de quem seriam os teóricos críticos. Todos eles apontam para uma diferença específica ou para um traço distintivo que estaria presente na teoria crítica e ausente nas demais.

Aqueles que afirmam que a teoria crítica (e tanto faz se entendida em sentido estrito ou lato) é composta pelas quatro gerações vinculadas ao Instituto, e só por elas, assumem, ainda que de forma pressuposta, um critério institucional. Assim, o critério para saber se estamos ou não diante de uma teoria crítica seria simplesmente o de ver a filiação institucional do teórico. Neste caso não é preciso qualquer semelhança substancial entre as distintas teorias, embora, por questões contingentes (como a escolha de quem dirigirá o Instituto passar pelos teóricos já vinculados a ele), possa até haver alguma. O problema é que isto esvazia de tal modo o significado de “teoria crítica” que não haveria motivos justificáveis para se continuar usando o termo, em especial da forma em que se o

utiliza. É mais provável, creio, que alguém que fale de “teoria crítica” esteja se referindo a um tipo de teoria com forte teor de crítica social ou com objetivos emancipatórios do que simplesmente afirmando a origem institucional dela<sup>11</sup>.

O segundo critério não me parece menos problemático. O critério genealógico consiste em buscar, nos textos fundadores desta tradição, um elemento ou um conjunto de elementos que confeririam uma identidade a tal tradição. O problema de tal escolha é duplo: em primeiro lugar, tal compreensão torna o programa teórico demasiado rígido, de tal modo que dificilmente algo de fecundo poderia surgir daí; em segundo, isto contradiz elementos da própria “teoria crítica original”, pois esta reconhece não apenas que a verdade tem um núcleo temporal (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 9), mas também que cabe à teoria crítica diagnosticar os problemas e as tendências de seu tempo, e que as transformações sociais em curso devem acarretar também mudanças na forma teórica capaz de apreendê-las; ademais, o apego demasiado a uma identidade formada é ele mesmo um sintoma patológico, contrário à capacidade de se transformar em uma “bela estranheira” (Adorno, 2009, p. 164), índice de uma constituição individual bem sucedida, talvez só possível de se dar em uma sociedade já emancipada. Para usar uma analogia externa, o uso do termo “dialética” na obra de Hegel não é menos legítimo por ele não guardar quase nenhuma afinidade com o emprego original do termo contido na obra de Platão ou de Zenão de Eleia; do mesmo modo, o uso do termo “teoria crítica” pode ser válido para designar o projeto teórico de Honneth sem com isso significar que seu projeto tenha qualquer semelhança com o de Horkheimer. Se o

---

<sup>11</sup> “Além do mais, um entendimento estreito, institucional, da Teoria Crítica pode se distanciar de sua noção mais larga, de tal forma que ao menos alguns dos teóricos sucessores podem não mais estar fazendo teoria crítica – apesar do que dizem os adeptos institucionais, poderia-se argumentar que Foucault está mais próximo do núcleo da Teoria Crítica do que Habermas ou Honneth” (Freyenhagen, 2017, p. 358).

critério genealógico ou originário fosse o escolhido, em sentido estrito é provável que mesmo os teóricos da primeira geração só estariam fazendo teoria crítica durante um período do desenvolvimento de suas obras, e em sentido lato os teóricos da primeira geração e poucos outros, provavelmente sem quaisquer vínculos com o Instituto.

A terceira resposta é mais interessante e tem mais defensores. De acordo com ela, a teoria crítica seria uma espécie de método, ou, mais precisamente, ela seria um tipo específico de crítica que não se basearia na adoção de uma norma positiva, de um ideal construído de antemão do que seria a sociedade emancipada, mas antes encontraria o seu próprio critério normativo ou bem nos discursos de legitimação da ordem social existente, ou bem em possibilidades inerentes a esta própria ordem, sejam elas positivas (o desenvolvimento técnico, por exemplo), ou negativas (o sofrimento social que poderia ser abolido)<sup>12</sup>. Neste caso, o que seria peculiar à teoria crítica é o uso da crítica imanente ou do negativismo normativo.

Novamente, o problema desta alternativa é duplo: por um lado, o “método” utilizado pelos teóricos críticos varia muito, isto é, ainda que todos eles recusem uma crítica externa, transcendente, eles entendem coisas muito distintas pelo termo “crítica imanente”, além de se comprometerem em graus distintos com este procedimento; por outro lado, os teóricos críticos não são os únicos a defenderem o uso da crítica imanente na teoria social, de modo que isto

---

<sup>12</sup> De acordo com Alessandro Pinzani (2012, p. 89), “o termo teoria crítica indica, portanto, uma maneira de se fazer filosofia, mais especificamente, de pensar a sociedade em termos críticos”, caracterizada, sobretudo, por seu método, uma vez que “ela tem que encontrar os critérios, com base nos quais possa criticar a sociedade, na própria realidade social” (p. 97). Da mesma forma, Robert Antonio (1981, p. 332) argumenta que “a teoria crítica não é uma teoria geral, mas antes um *método* de análise”, o qual consiste em “um meio de detectar as contradições sociais que oferecem as possibilidades mais determinadas para transformação social emancipatória”.

não pode servir como seu elemento diferenciador. Cabe examinar isto com mais minúcia.

O termo “crítica imanente” se refere ao critério adotado para justificar ou fundamentar uma determinada crítica social. Em outras palavras, ele designa o fato de que a norma utilizada para dizer que uma determinada situação é ruim ou injusta não é um ideal construído de antemão, externo, por alguma espécie de filósofo heroico, mas antes algo já aceito, presente ou pressuposto na própria interação social. Definido nestes termos muito vagos, isto pode ser aceito como uma unanimidade entre os teóricos elenados como críticos. Porém esta é antes uma unanimidade na recusa por um critério externo ou transcendente do que exatamente um acordo sobre algo.

Se o critério não é externo, onde ele se encontraria? Aqui começam os desacordos. Ser imanente ao objeto pode significar que ele já é aceito como válido por estar presente nos discursos legitimadores da ordem social criticada, isto é, na ideologia da sociedade em questão. Neste sentido se poderia falar de uma crítica imanente positiva ou idealista<sup>13</sup>. Mas também pode significar que ele esteja presente no próprio objeto (em vez do discurso), seja como uma possibilidade (por exemplo: estaria inscrito no próprio desenvolvimento das forças produtivas a possibilidade da libertação do trabalho) ou como um apelo (a dor ou o sofrimento clamariam por sua abolição). Sentido em que se poderia falar de uma crítica imanente negativa ou materialista<sup>14</sup>, ou, ainda, de um negativismo normativo, caracterizado pelo conhecimento unica-

---

<sup>13</sup> É questionável se a fundamentação normativa da teoria habermasiana, a qual apela para pressupostos subjacentes à própria comunicação, poderia ser vista como uma espécie de crítica imanente – para uma defesa de que seria, embora sem ser idêntica à crítica da ideologia, cf. Titus Stahl (2013), e Luiz Sérgio Repa (2016). Também a função da reconstrução normativa em Honneth é polêmica – sobre o assunto, cf. Marcos Nobre (2013) e Luiz Phillipe de Caux (2015).

<sup>14</sup> A diferenciação entre crítica imanente positiva e negativa é de Moïse Postone (2003, p. 90).

mente do que não deve ser, da injustiça ou do mau estado de coisas. Nas palavras de Horkheimer.

A teoria crítica declara que o mal, em primeiro lugar na esfera social, mas também nos indivíduos, pode ser identificado, mas que o bem não pode. O conceito do negativo contém [...] o positivo como seu oposto. Em outras palavras: a denúncia de um ato como mal ao menos sugere a direção que um mundo melhor tomaria. [...] Se alguém quiser definir o bem como uma tentativa de abolir o mal, este pode ser determinado. E este é o ensinamento da teoria crítica. Mas o oposto – definir o mal a partir do bem – seria uma impossibilidade. (Horkheimer, 1974, p. 215)

Ademais, haveria que se distinguir o uso instrumental de cada uma destas duas formas de crítica de um uso propriamente normativo, pois a escolha pela crítica imanente pode não se referir a uma espécie de justificação última ou de critério adotado, mas simplesmente indicar um ponto de partida que conte com a anuência do possível interlocutor<sup>15</sup>. Sem entrar em maiores detalhes, creio que estas duas observações sejam suficientes para mostrar que sob a categoria “crítica imanente” há muito menos coesão do que se poderia, à primeira vista, imaginar.

O problema da crítica imanente como traço distintivo da teoria crítica não é apenas o de não indicar uma mesma opção metodológica por parte das diferentes teorias comumente elencadas como pertencentes à categoria “teoria crítica”. Ela tampouco serve como elemento diferenciador das demais teorias, pois várias outras utilizam alguma espécie de crítica imanente. Basta mencionar que, no campo da teoria social, também Friedrich Hayek (1982, p. 24) defende o procedimento da crítica imanente para mostrar que este não é peculiaridade da teoria crítica.

Se nenhuma das três respostas (institucional, genealógica e metodológica) é adequada para distinguir a peculiaridade da teoria crítica, isto significa que a teoria crítica não teria qualquer traço distintivo que a discrimine frente outras teorias? Antes de buscar

---

<sup>15</sup> Desenvolvo esta distinção em outro lugar. Cf. Fleck (2016).

responder a esta questão, gostaria de fazer uma rápida digressão para mostrar que outras formas de definição são possíveis, e mesmo mais apropriadas, para apreender um conceito como o de teoria crítica.

### **3. Breve digressão: qual tipo de definição é adequado para apreender o que é a teoria crítica?**

Seja qual for a definição adotada para apreender o conceito de “teoria crítica”, uma das coisas que certamente se pode falar desta tradição teórica é que suas reflexões não tratam apenas do conteúdo propriamente dito (a sociedade em seus múltiplos aspectos), mas também da forma como este conteúdo é apreendido. A teoria crítica sempre foi, também, uma espécie de metateoria. Ela se ocupou não apenas da configuração que a racionalidade assume em cada estágio social, mas também criticou a ciência social de cunho positivista por sua inabilidade em compreender os objetos investigados. Assim, a relação entre sujeito e objeto é diferente na teoria tradicional e na teoria crítica. Enquanto um abismo separa um do outro na tradicional, sujeito e objeto se codeterminam na crítica, de forma que o sujeito se torna sujeito por meio de sua confrontação com o objeto (e o mesmo pode ser dito da relação entre forma e conteúdo). Ademais, enquanto na teoria tradicional o intuito é o de classificar o objeto e, assim, torná-lo manuseável para fins de dominação da natureza, na teoria crítica o objetivo é antes o de transformar o objeto, compreendendo-o, visando tanto uma emancipação de todas as formas de dominação quanto uma reconciliação com a natureza.

A questão de como definir um determinado conceito não é indiferente a isto. Na *Dialética Negativa*, Adorno, retomando reflexões de Walter Benjamin, critica o modelo usual de definir de acordo com o “gênero próximo, diferença específica”, por este modelo de definição ser mais taxonômico do que propriamente explicativo, por não levar em conta o devir histórico do objeto que busca apreender e nem as relações específicas nas quais ele está inserido.

Em contraposição a este modelo, Adorno sugere proceder por meio de “constelações”:

Perceber a constelação na qual a coisa se encontra significa o mesmo que decifrar aquilo que ele porta em si enquanto algo que veio a ser. Por sua vez, o *chorismos* [separação, cisão] entre fora e dentro é condicionado historicamente. Somente um saber que tem presente o valor conjuntural do objeto em sua relação com os outros objetos consegue liberar a história no objeto; atualização e concentração de algo já sabido que transforma o saber. O conhecimento do objeto em sua constelação é o conhecimento do processo que ele acumula em si. Enquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos como os cadeados de cofres-fortes bem guardados: não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica. (Adorno, 2009, p. 141-142)

Destarte, a definição não é algo que pode ser dado no começo, mas somente no final da investigação. Ora, cabe aqui tentar entender a teoria crítica em seus próprios termos, isto é, de acordo com seus próprios critérios de rigor e precisão. Uma definição que se contentasse em apontar para a diferença específica (por exemplo: teoria social feita por meio de crítica imanente) seria mais uma forma de simplesmente classificar a teoria crítica do que propriamente de compreendê-la. Ela fracassaria em apontar para as especificidades desta tradição teórica, para as relações em que ela se insere e que busca transformar, para seu devir histórico. Não se trata simplesmente de constatar um traço distintivo que permita dizer o que cai e o que não cai sob tal categoria (com tal proceder se estaria ainda no terreno da teoria tradicional), mas de realmente buscar entender o que é tal tradição.

Para tanto, em vez de buscar localizar uma peculiaridade da teoria crítica – como fazem as tentativas institucional, genealógica e metodológica – sugiro que se deva analisar uma série de elementos que a caracteriza e, após, buscar desvendar o problema que ela busca solucionar, ou, em outras palavras, o debate em que ela intervém.

#### **4. “Ares de família”**

Em vez de buscar uma especificidade que permita distinguir a teoria crítica, cabe analisar, portanto, uma série de elementos que conferem certa semelhança, certos traços de familiaridade entre os diversos projetos que se reúnem na designação “teoria crítica”. Não creio, no entanto, ser possível mostrar tais conjuntos de afinidades entre tudo aquilo que costuma ser assim rotulado ou que identifica a si mesmo como pertencente a tal tradição. Pelo contrário, argumento que uma grande familiaridade pode ser encontrada nas teorias da assim chamada “primeira geração”, e que este conjunto de semelhanças deve ser contrastado com o conjunto de afinidades existentes entre as teorias críticas que dão sequência à “guinada epistêmica” de Habermas.

O programa proposto por Horkheimer e que serve de referência ao trabalho teórico do Instituto entre os anos 1930 e 1960 está baseado no entrelaçamento de três eixos. O primeiro eixo é uma recusa consciente e deliberada pela divisão do trabalho científico então em curso. A teoria social vivia então um processo de fragmentação, de forma que parte dela passava a ser objeto da sociologia, parte da psicologia social, parte da economia e parte da filosofia. Este processo, que por um lado era positivo na medida em que permitia um maior refinamento nas investigações, era por outro lado negativo por separar tanto a pesquisa empírica da especulação conceitual quanto a explicação da crítica. A teoria crítica se insurgia contra isto precisamente propondo um tipo de pesquisa interdisciplinar, ou mesmo não disciplinar, que permitisse investigar processos sociais em seus mais diferentes aspectos e, sobretudo, em seus cruzamentos. Em outras palavras, cabia mostrar como se entrecruzavam a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as transformações na esfera da cultura, em vez de tratar estes como campos separados e sem relação. Para tanto, era preciso vincular a pesquisa empírica

com a especulação conceitual, buscando nos detalhes indícios das grandes transformações sociais<sup>16</sup>.

O segundo eixo é composto pelo caráter fortemente materialista da crítica social elaborada pelos frankfurtianos. Materialismo significa, então, que embora sujeito e objeto se codeterminem, que constituam a si mesmos por meio de seu confronto mútuo, o objeto tem certa prioridade. Tal prioridade é indício de que toda elucubração teórica é, em certa medida, secundária, posterior e mesmo oriunda de uma situação material. Em outras palavras, a prioridade do objeto significa que os homens teorizam a partir e por causa de suas insatisfações, de seus sofrimentos, e que a teoria, quando não fetichizada e convertida em uma finalidade em si mesma, é um instrumento que busca remediar ou abolir estas insatisfações e sofrimentos<sup>17</sup>. A teoria que se sabe um esforço para remediar ou abolir o sofrimento não precisa se ocupar (e nem deveria) com modelos ou situações ideais, pelo contrário, ela parte da crítica das injustiças e dos sofrimentos sociais patentes que poderiam, dado o desenvolvimento técnico alcançado pela humanidade, ser abolidos por meio de transformações sociais. Posto que ela não necessita fundamentar a si mesma, ela pode partir diretamente da observação das tendências sociais, isto é, das transformações então em curso. Perceber a sociedade como algo em movimento é imprescindível para uma teoria que não busca apenas compreender o que está ocorrendo, mas intervir neste processo, fomentando o que pode haver nele de emancipatório e resistindo ao que nele há de regressivo. Em outras palavras, o programa delineado por Horkheimer diz que a teoria deve começar pela

---

<sup>16</sup> Um relato acurado das pesquisas empíricas desenvolvidas pelo Instituto nestas primeiras três décadas, assim como da importância deles mesmo nas obras mais especulativas, é encontrado no livro de Deborah Antunes (2014).

<sup>17</sup> “Mas o pensamento, ele mesmo um comportamento, contém a necessidade – de início a necessidade vital – em si. Pensa-se a partir da necessidade mesmo onde o *wishful thinking* é rejeitado. O motor da necessidade é o motor do esforço que envolve o pensamento como um fazer” (Adorno, 2009, p. 337).

construção do diagnóstico mais preciso possível da situação social presente.

O terceiro e último eixo do projeto original da teoria crítica que serviu, em suas linhas gerais, como orientação para a teoria crítica desenvolvida entre os anos 1930 e 1960 diz respeito ao objetivo da própria teoria e aos meios pelos quais ela poderia alcançá-lo. Como já mencionado, a teoria crítica – que sempre tem por objeto a sociedade – não quer simplesmente compreender seu objeto, mas sim transformá-lo. Seu objetivo, portanto, não é ele mesmo teórico, e sim prático: trata-se de uma teoria que se vê como um instrumento para emancipação dos homens daquelas situações que o exploram, oprimem e dominam. Para tanto, a teoria crítica não deve se vincular a um grupo social supostamente oprimido, servindo como porta-voz de suas demandas. Pelo contrário, é apenas mantendo a sua própria independência que ela pode não ceder em seu teor crítico. Uma vez que a dominação se reproduz por meio destas pessoas, inclusive daquelas que se encontram nas piores situações, a teoria crítica tem por objetivo torná-las conscientes de sua situação objetiva para que não cooperem com as forças que as oprimem. Para tanto, é necessário que a teoria se confronte às visões de mundo dos concernidos, em vez de simplesmente reforçá-las. Em outras palavras, caberia ao teórico crítico mostrar como os sofrimentos e fracassos pessoais são determinados socialmente e desnecessários, ainda mais quando a ideologia insiste em privatizá-los. Nas palavras de Adorno, na medida em que “faz parte do mecanismo da dominação impedir o conhecimento dos sofrimentos que ela produz” (1992, p. 53).

Um método catártico, que não tivesse sua medida na eficiência da adaptação e no sucesso econômico, deveria almejar trazer as pessoas à consciência da infelicidade, tanto da universal quanto da individual, inseparável daquela, tirando-lhes as satisfações ilusórias em função das quais a ordem execrável se perpetua nelas, como se esta já não as tivesse suficientemente em seu poder desde fora. (Adorno, 1992, p. 53)

Além disso, o teórico crítico se diferencia do tradicional por não se encontrar cindido em um teórico especializado, por um lado, e um cidadão, por outro. Sua teoria é engajada, ela mesma surge das inquietações cidadãs, de forma que as intervenções nos debates públicos é consequência do desdobramento e da fecundidade de suas investigações. Assim, a teoria crítica se caracteriza também pelo alto nível de reflexividade: trata-se de uma teoria que precisa ser consciente de suas intervenções, do contexto e das relações de força em que está inserida, da divisão do trabalho social e dos males decorrentes dela.

Estes três eixos, cada qual com uma série de elementos, se entrecruzam na obra de cada um dos teóricos críticos da assim chamada “primeira geração”. Aparecem com maior clareza em uns, com maior refinamento em outros, mas estão ao menos em certa medida presentes em todas as obras, em todas as trajetórias dos teóricos então vinculados ao Instituto. Por mais que tais obras e trajetórias difiram, e muito, em suas teses e argumentos, é isto que dá um “ar de família” e permite reconhecê-las como pertencentes a uma tradição ou a um mesmo modo de fazer teoria social. Com o término de tais trajetórias teóricas, tais elementos – em um elenco provisório: interdisciplinaridade; vínculo da pesquisa empírica com a especulação conceitual; prioridade do objeto; ênfase no diagnóstico de época; ausência de fundamentação normativa; anseio emancipatório e radical independência teórica e reflexividade – passam a compor, em maior ou menor medida, novos programas teóricos, elas servem de inspiração para uns, são influências mais ou menos determinantes para outros, de modo que os mais distintos investigadores da teoria social podem se reconhecer como pertencentes a tal tradição e reivindicar para si o legado da teoria crítica das primeiras décadas, mas trata-se aí de outros contextos, de outros projetos. Um contraponto com a teoria crítica da assim chamadas “segunda, terceira e quarta gerações” pode ajudar a elucidar o tamanho da ruptura e das diferenças com aquilo que

hoje é chamado de “teoria crítica”, sobretudo nos ambientes mais acadêmicos.

Ainda no final dos anos 1960, Habermas começa a dar indícios de uma guinada epistêmica de grandes proporções que vai se consolidar aos poucos, e cuja consumação talvez só se dê com a publicação de *Teoria da ação comunicativa*, uma década e meia mais tarde. A guinada epistêmica de Habermas consiste numa mudança de grande alcance: a teoria crítica, em vez de se ocupar diretamente com os seus objetos, passa a lidar com as condições de possibilidade dela própria, em especial com o problema de como encontrar um ancoradouro suficientemente sólido para fundamentar normativamente sua crítica social. O que havia sido uma escolha deliberada passou a ser visto como déficit e ingenuidade: de acordo com a crítica habermasiana, “desde o início a teoria crítica lidou com a dificuldade de prestar contas sobre seus próprios fundamentos normativos” (Habermas, 2012, p. 644). Isto significa que agora ela não parte mais do diagnóstico das tendências sociais, e sim da fundamentação de critérios normativos que deveriam sustentar a crítica social (a esfera da interação, em um primeiro momento, e depois a da ação comunicativa), ou, em outras palavras, do potencial racional subjacente às trocas linguísticas, de modo que a crítica só é feita, quando feita, em um momento posterior.

Esta guinada, não me canso de repetir, tem grandes implicações. Em contraste ao programa de Horkheimer, ela é claramente idealista: a teoria concebe uma situação em que os homens, discursivamente, poderiam chegar a acordos racionais, e a situação existente é criticada na exata medida em que impede que esta situação ocorra<sup>18</sup>. É por meio do contraste com o que seria uma

---

<sup>18</sup> Freyenhagen (2015, p. 8) sugere um contraste exemplar entre a normatividade presente na teoria habermasiana, na honnethiana e naquela da primeira geração (a qual ele defende): “A tortura pode tornar a ação comunicativa impossível e pode não almejar o entendimento recíproco; ela pode envolver falta de reconhecimento e ser um obstáculo no desenvolvimento da auto-

comunicação não distorcida que as situações sociais existentes são criticadas. A prática discursiva é hipostasiada: haveria no melhor argumento uma espécie de força que não é coerciva, uma ordem que não é autoritária. Mas isto significa aceitar a razão, a teoria, como primeira, como anterior, e não como um instrumento que almeja atenuar ou abolir o sofrimento. Não se trata aqui, é claro, de indicar qual opção seria a mais adequada, mas apenas a de mostrar o quanto se está longe do programa da teoria crítica anterior.

A guinada epistêmica fez com que a teoria crítica passasse a ter por objeto, cada vez mais, sua própria história, sua metodologia<sup>19</sup>. Ela se afasta da pesquisa empírica, contentando-se em utilizá-las como referências. Assim, a teoria social é construída com base na reconstrução crítica da teoria social antecedente. Isto significa que ela se sente a vontade dentro da divisão do trabalho científico, assumindo as tarefas propriamente filosóficas, ainda que por vezes almeje alguma forma de interação com outras áreas. É certo que ela mantém os anseios de emancipação, mas a forma em que opera para alcançar tal objetivo (e mesmo o que compreende por ele) é inteiramente diferente. Trata-se então de “clarificar as condições

---

estima do agente; mas pensar que a tortura é incorreta e repreensível apenas por estas razões parece-me uma incompreensão de algo essencial. A tortura é também errada porque envolve dor desnecessária e severa. Isto, por si mesmo, é razão suficiente para condená-la”.

<sup>19</sup> O leitor pode objetar, e estará coberto de razão, de que também este artigo tem por objeto a teoria crítica, o que é verdade, e que em nenhum momento busca explicar criticamente as tendências sociais presentes na sociedade contemporânea, o que é igualmente verdadeiro. De fato, este é antes um artigo sobre história do pensamento social contemporâneo do que um artigo com pretensões de crítica social, o que certamente faz com que ele não seja, na concepção que eu defendo aqui, um trabalho de teoria crítica (embora nisto se assemelhe a boa parte do que tem sido produzido na teoria crítica que dá sequência à guinada epistêmica habermasiana). Minha pretensão crítica e de intervenção é apenas a de oferecer uma série de objeções ao que vem sendo produzido na teoria crítica atual, passo necessário para buscar repensar os rumos da teoria social com objetivos emancipatórios.

nas quais questões morais e éticas possam ser respondidas de forma racional pelos próprios concernidos” (Habermas, em Dews, 1992, p. 270). De forma que o teórico, em vez de buscar confrontar a visão que o oprimido tem de seu contexto, levando-o a não mais cooperar com aquilo que o oprime, agora se contenta em fornecer uma elucidação sobre como este pode resolver dilemas éticos e morais de forma racional. Mesmo naquilo que Habermas mais se assemelha aos teóricos da primeira geração, a saber, na importância dada às intervenções públicas, ele opera de modo inteiramente distinto, uma vez que defende que há uma diferenciação de papéis entre o teórico especialista e o intelectual engajado (cf. Habermas, em Dews, 1992, p. 127).

O ponto crucial e determinante do contraste é que a o problema teórico que incita o desenvolvimento de um programa teórico-crítico é inteiramente distinto. Cabe analisar isto mais detidamente.

### **5. Mudando o foco: para que problema é a teoria crítica uma solução?**

O elenco de elementos constitutivos da constelação que forma a teoria crítica permite não só uma compreensão mais adequada dela como também a percepção da dimensão da ruptura operada pelas transformações que se dão com o gradativo término de sua “primeira geração”, em especial no final da década de 1960. No entanto, mudar o foco da investigação, passando da análise de seus elementos constitutivos para o exame dos problemas que ela buscou solucionar – ou, em outras palavras, do debate no qual interviu – ajuda a elucidar ainda mais a natureza da teoria crítica, assim como contrastar de modo ainda mais nítido a teoria crítica anterior à guinada epistêmica habermasiana daquela posterior a esta.

A hipótese que defendo é que a teoria crítica lidou, diretamente, com o problema da divisão do trabalho científico ainda em curso, embora já quase consumado, na década de 1930. Isto é, ela pode

ser vista como uma reação ao processo de separação das ciências sociais, da economia e da psicologia social frente à filosofia. Reação não quer dizer que ela busque aglutinar tudo novamente, muito menos sob a égide da filosofia. Quer dizer tão somente que ela tenta salvaguardar a possibilidade de se fazer uma teoria social que se ocupe com as questões de grande amplitude das sociedades contemporâneas, que exigem a colaboração entre estas áreas do conhecimento, e que sejam ao mesmo tempo explicativas e críticas; possibilidade esta que estava em risco por conta da compartimentação acarretada pela fragmentação do campo da filosofia social em múltiplas áreas do conhecimento.

A teoria crítica almeja então seguir fazendo filosofia, mas recusa-se a perder com isso a referência a um objeto externo, tornando-se algo inteiramente abstrato, uma mera reflexão sobre o que pode ou não ser conhecido<sup>20</sup>. Ela segue analisando o mundo. E mais, ela recusa-se a ficar no quinhão autorizado à filosofia nesta divisão do trabalho científico: isto é, o de se ocupar tão somente com a questão dos critérios normativos que permitem avaliar se uma vida ou uma ação é boa ou má, justa ou injusta. Ela tampouco aceita abandonar o uso de tais critérios e se contentar com a simples descrição do que ocorre.

A insistência em fazer uma teoria social ao mesmo tempo explicativa e crítica, com intenção emancipatória e que não aceita a compartimentação de seu campo de estudo (a sociedade) em distintas especialidades independentes, é o mote subjacente à teoria crítica desde o discurso inaugural de Horkheimer na direção do Instituto, em 1931, ao menos até a *Dialética negativa*, de Adorno, publicada em 1966. A *Dialética negativa*, aliás, pode ser vista como

---

<sup>20</sup> Isto permite entender a importância de parte considerável dos escritos de teoria crítica da década de 1930, os quais se ocupam da crítica às distintas filosofias ou escolas filosóficas, do neokantismo de Marburgo à ontologia fundamental, das filosofias da vida às correntes analíticas. Exemplos disto são “A Atualidade da filosofia”, conferência de Adorno de 1931, e “Materialismo e metafísica”, artigo de Horkheimer de 1933.

a última expressão deste programa, como a última resistência frente a tal divisão do trabalho irrefreável<sup>21</sup>. Menciono apenas uma de suas passagens:

Desde que as ciências se separaram irrevogavelmente da filosofia idealista, as ciências de mais sucesso não buscaram mais uma outra legitimação senão a declaração de seu método. Em sua autointerpretação, a ciência transforma-se para si mesma em *causa sui*, ela se assume como um dado e com isso sanciona também a sua forma desde sempre presente, a forma da divisão do trabalho, cuja insuficiência, porém, não pode permanecer indefinidamente velada. Sobretudo as ciências humanas, por meio do ideal de positividade tomado de empréstimo, tornam-se vítimas da insignificância e da aconceptualidade em inumeráveis investigações particulares. O corte entre disciplinas particulares tais como sociologia, economia e história escamoteia o interesse do conhecimento, por baixo das trincheiras cavadas de maneira pedante e defendidas de modo ultravaloroso. (Adorno, 2009, p. 69-70)

Este era um problema geracional. Marx, Weber, Durkheim ou Simmel jamais se preocuparam com as fronteiras entre filosofia, sociologia, economia e psicologia social. Transgrediam-nas por desconhecimento ou por falta de reconhecimento, de tão mal traçadas que estavam. Horkheimer, Adorno e Marcuse não podiam ignorá-las, mas tampouco quiseram aceitá-las e se adaptar a elas. Suas próprias resistências, no entanto, só foram possíveis porque o processo de compartimentação da teoria social ainda estava incompleto, ainda não havia se consumado. Habermas, Honneth e a “nova geração” sequer podem questionar a divisão do trabalho científico, uma vez que esta já se encontra inteiramente estabe-

---

<sup>21</sup> Adorno via a *Dialética negativa* como uma tentativa de reelaboração ou mesmo de reapresentação do programa de Horkheimer de 1937 (cf. Adorno, 2003, p. 37). Cabe notar, no entanto, uma ambiguidade da obra: se por um lado ela defende a prioridade do objeto, a interdisciplinaridade, o recurso à pesquisa social empírica, por outro ela, em seus modelos, apresenta a crítica social sempre mediada pela interpretação e comentário das grandes teorias filosóficas, recusando-se a tratar diretamente da sociedade contemporânea (algo que, todavia, Adorno faz em outros textos da década de 60).

lecida. As próprias condições para se fazer teoria social hoje exigem a fidelidade a um compartimento. A guinada epistêmica nada mais foi do que a escolha pela filosofia em detrimento da sociologia, da economia, da psicologia social.

Ainda em fins da década de 1960 o problema que servia de mote para o desenvolvimento da teoria crítica se transformou. Não se tratava mais de lidar com a divisão do trabalho científico no campo da teoria social e de como seria possível resistir a ela. Agora, a questão passava a ser a de encontrar um fundamento normativo sólido para a crítica social, o problema que caberia naturalmente à filosofia (política e/ou moral) resolver. Este projeto já se delineia no resgate da distinção do jovem Hegel entre trabalho e interação, nos artigos que compõe *Técnica e ciência como "ideologia"*, obra de 1968 de Habermas (2014). Assim, aquilo que outrora era uma escolha deliberada (a saber: a ausência de uma fundamentação) passou a ser visto como um déficit que supostamente faria a teoria crítica enredar-se em aporias.

Isto não quer dizer que a pesquisa empírica ou que a interdisciplinaridade tenham simplesmente desaparecido. O que houve foi um processo de terceirização. Os teóricos críticos passaram a ser intérpretes de pesquisas feitas, mas não mais as propuseram, não mais desenvolveram as técnicas de entrevistas nem se encarregaram de sua execução. Da mesma forma, a teoria crítica posterior à guinada epistêmica recorre às teorias da psicologia social, da economia e da sociologia, mas não mais as desenvolveram. Ocuparam-se tão somente da função filosófica de reuni-las em teorias da sociedade que operam em altos níveis de abstração, quando não arrogaram a si mesmas o direito de ditar programas para as ciências sociais.

Mas mesmo no período pós-guinada epistêmica há toda uma série de transformações, rupturas e distanciamentos. Isto não impede que a questão da normatividade tenha se imposto como o mote principal de desenvolvimento. É isto que está em jogo nas críticas de Honneth a Habermas, é isto novamente o que aparece

nos distanciamentos de Jaeggi, Stahl e Forst frente a Honneth. Na medida em que a teoria crítica se adapta ao processo de compartimentação, ela se isola na filosofia, preocupando-se cada vez mais com suas condições de possibilidade, com suas metodologias, com sua história. É claro que uma das distinções da teoria crítica ante a tradicional, já nos anos de 1930, era a reflexividade da primeira. No entanto, isto não significa que a teoria crítica tivesse por missão explicar o que é crítica imanente; traçar interpretações de sua história; fundamentar seus critérios normativos em teorias abrangentes sobre a ação comunicativa, relações de reconhecimento ou direito à justificação; subsumir todos os conflitos em uma nova espécie de “gramática” ou recontar a gênese e o desenvolvimento de seus conceitos (alienação, reificação).

## **6. Algumas observações críticas sobre o atual estado de uma teoria que se quer crítica**

Este processo de busca de fundamentação e de ensimesmamento que marcou os desenvolvimentos da teoria crítica nos últimos decênios parece mostrar claros sinais de esgotamento. Por um lado, estes processos parecem pouco fecundos, para não dizer estéreis, na medida em que ditam programas para as ciências sociais que ninguém leva a cabo, que refletem sobre procedimentos que já não mais se utilizam, que explicam conceitos quase nunca usados e que fundamentam critérios normativos para críticas que deixaram de ser feitas. Nesta situação aporética a única saída parece ser dar um passo atrás. Desfazer a guinada epistêmica, voltar ao objeto, e, sobretudo, voltar a criticá-lo.

A crítica social hoje é quase toda ela feita por economistas, por sociólogos, por cientistas políticos, por psicólogos. Eles não precisam de filósofos que lhes digam como criticar o mundo. Há tempos eles vêm acumulando experiência nisto, ao passo que a filosofia parece ter perdido o interesse em fazer isto.

Em um momento marcado pela incapacidade sistêmica de dar fim aos sofrimentos mais básicos, como a fome e a miséria, pela

diminuição do bem-estar e dos direitos nos lugares em que estes se consolidaram, pelo retorno do autoritarismo nos locais em que este havia desaparecido ou se atenuado, pelo crescimento da desigualdade de renda e riqueza, pela rápida deterioração da natureza, uma teoria crítica que tenha por objetivo tornar a realidade inaceitável, desvendando os mecanismos que fazem com que as pessoas cooperem com sua própria opressão, teria muito a contribuir.

## Referências

- ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. São Paulo: Ática, 1992.
- ADORNO, Theodor W. *Vorlesung über Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.
- ANDERSON, Joel. The “Third Generation” of the Frankfurt School. *Intellectual History Newsletter*. v. 22, 2000, p. 49-61.
- ANTONIO, Robert J. Immanent critique as the core of Critical Theory. *The British Journal of Sociology*. v. 32, n. 3, 1981, p. 330-345.
- ANTUNES, Deborah. *Por um conhecimento sincero do mundo falso*. Jundiaí: Paco, 2014.
- BENHABIB, Seyla. *Critique, norm and utopia*. New York: Columbia University Press, 1986.

BOHMAN, James. Critical Theory. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/critical-theory/>>. Acesso em: 23 maio 2017.

BRESSIANI, Nathalie. Uma nova geração da teoria crítica. *Discurso*. São Paulo, v. 46, 2016, p. 231-250.

BUCK-MORSS, Susan. *The origin of negative dialectics*. New York: Macmillan, 1979.

CAUX, Luiz Phillipe de. A reconstrução normativa como método em Honneth. *Peri*. v. 07, n. 2, 2015, p. 83-98.

DEWS, Peter. (Ed.). *Autonomy and solidarity: interviews with Jürgen Habermas*. London: Verso, 1992.

DUBIEL, Helmut. *Theory and Politics*. Cambridge: MIT Press, 1985.

FLECK, Amaro. Da crítica imanente à crítica do sofrimento”. *Ethic@*. Florianópolis, v. 15, n. 1, 2016, p. 65-84.

FREYENHAGEN, Fabian. What is orthodox Critical Theory?. 2015. (manuscrito). Disponível em: <<https://essex.academia.edu/FabianFreyenhagen>>. Acesso em: mar. 2017.

FREYENHAGEN, Fabian. Critical theory's philosophy. In: D'ORO, Giuseppina; OVERGAARD, Soren. (Ed.). *The Cambridge companion to Philosophical Methodology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 356-378.

JAY, Martin. *A imaginação dialética*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: M. Fontes, 2012. 2 v.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. São Paulo: UNESP, 2014.

HAYEK, Friedrich. *Law, legislation and liberty*. Vol. II: the mirage of social justice. London: Routledge, 1982.

HONNETH, Axel. Teoria Crítica. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. (Org.). *Teoria social hoje*. São Paulo: UNESP, 1996. p. 503-552.

HORKHEIMER, Max. *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1974.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: HORKHEIMER, Max *et al.* *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 125-169. (Coleção Os Pensadores).

HORKHEIMER, Max. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais. *Praga: estudos marxistas*. n. 7, 1999, p. 121-132.

KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: M. Fontes, 2012.

MAISO, Jordi. La subjetividad dañada: teoría crítica y psicoanálisis. *Constelaciones*. v. 5, 2013, p. 132-150.

NOBRE, Marcos. Teoria crítica: uma nova geração. *Novos Estudos CEBRAP*. v. 93, 2012, p. 23-27.

NOBRE, Marcos. Reconstrução em dois níveis: um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, Rúrion. (Org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 11-54.

PINZANI, Alessandro. Teoria crítica e justiça social. *Civitas*. v. 12, n. 1, 2012, p. 88-106.

POSTONE, Moishe. *Time, labor and social domination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

REPA, Luíz Sérgio. Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstrutivo na Teoria Crítica. *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo, v. 21, n. 1, 2016, 13-27.

SCHMIDT, Alfred. L'oeuvre de jeunesse de Horkheimer et la naissance de la théorie critique. *Archives de Philosophie*. v. 49, n. 2. 1986, p. 179-204.

SIM, Stuart. *Entendendo a teoria crítica*. Lisboa: Leya, 2013.

STAHL, Titus. Habermas and the project of immanent critique. *Constellations*. v. 20, n. 3, 2013, p. 533-552.

ZAMORA, José Antonio. El enigma de la docilidad: teoría de la sociedad y psicoanálisis. In: CABOT, M. (Ed.). *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears, 2007. p. 27-42.

Artigo recebido em 23/05/2017, aprovado em 15/06/2017



**A RESSEMANTIZAÇÃO DO FUNDAMENTO  
EM THEODOR W. ADORNO**

**[THE RESSEMANTIZATION OF THE FOUNDATION  
IN THEODOR W. ADORNO]**

**Francisco Luciano Teixeira Filho**

Universidade Estadual do Ceará  
Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n44ID12059>

Natal, v. 24, n. 44  
Maio-Ago. 2017, p. 129-149

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Apresenta-se a tese da ressemantização do conceito de fundamento em Adorno (1903–1969). Através de análise bibliográfica e teórica, pretende-se demonstrar como é possível pensar a fundamentação numa filosofia marcada, essencialmente, pelo fracasso do recente projeto iluminista.

**Palavras-chave:** Fundamentação; Adorno; Ressemantização.

**Abstract:** This paper presents the thesis of the resemantization of the concept of foundation in Adorno (1903-1969). Through bibliographical and theoretical analysis, it is intended to demonstrate how it is possible to think the foundation in a philosophy marked, essentially, by the failure of recent Enlightenment project.

**Keywords:** Foundation; Adorno; Ressemantization.

Habermas, em seu *Discurso filosófico da modernidade*, acusa Adorno e Horkheimer de uma filosofia carente de fundamento: a *Dialética do esclarecimento* “autonomiza a crítica em relação aos seus próprios fundamentos”<sup>1</sup>. Ou seja, a crítica do inumano, em Adorno e Horkheimer, é completamente injustificável, posto que não experimenta um ponto de segurança em que possa se basear. Essa inocuidade da crítica, em Adorno e Horkheimer, para Habermas, surge do fato de que a dialética do esclarecimento é fruto de um processo em que “se separam – na teoria – os contextos de sentido dos contextos fatuais, as relações internas das externas”<sup>2</sup>. E completa:

[...] somente quando a ciência, a moral e a arte se especializaram cada qual em uma pretensão de validade, seguindo lógicas próprias e purificadas dos resíduos cosmológicos, teológicos e culturais; somente então pode surgir a suspeita de que a autonomia da validade que uma teoria, seja empírica ou normativa, reclama para si é aparente, pois em seus poros infiltram-se interesses e pretensões de poder sigilosos<sup>3</sup>.

Nesse primeiro momento, a teoria crítica torna-se uma crítica das ideologias que escondem um jogo entre *validade* e *poder*. Ora, nesse nível de crítica, onde a teoria reflexiona sobre si, desmascarar uma teoria falsa é o mesmo que demonstrar sua contradição com a realidade; a disparidade entre seus elementos internos e externos. Ou seja, a crítica da ideologia, desde dentro da própria teoria, demonstra os seus contrassensos com os fatos, produzindo teorias verdadeiras. Contudo, num segundo momento da crítica, já com a consciência da dialética do esclarecimento, “a própria crítica da ideologia é suspeita de não produzir verdades”<sup>4</sup>; a crítica se volta sobre os seus próprios resultados, refletindo sobre si pela segunda vez e colocando todo o universo teórico da razão sob

---

<sup>1</sup> Habermas, 2000, p. 166.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 165.

<sup>3</sup> *Loc. cit.*

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p.166.

suspeita, já que o círculo crítico sempre pode se voltar sobre os seus resultados, impossibilitando alguma segurança da crítica. Isso independentiza a própria crítica e a subtrai de qualquer fundamento, pois mesmo esse fundamento corre o risco de ser ideológico. Segundo Habermas, esse é o drama de Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento*.

Para Habermas, diante do problema da razão sob suspeita, uma filosofia que “não oferece saída ao apuro de uma crítica que ataca os pressupostos de sua própria validade”<sup>5</sup> é impossível. Em outras palavras, Adorno não é capaz de sair das contradições trazidas por seu projeto de filosofia, decaindo no infundado de uma contradição performativa voluntária<sup>6</sup>. Ou seja, qualquer responsabilidade frente ao inumano “patina na falta de base”. Assim sendo, Adorno constituiria uma filosofia que *nega a razão*, posto que ela pode escamotear uma contradição com a realidade que ela afirma. Por isso, a razão deve, em todo caso, refletir sobre si mesma, a fim de revelar as ideologias que permeiam a cultura humana. Emerge um problema, nesse ponto: a partir desse procedimento, toda formulação racional deve ser questionada e, nesse sentido, mesmo a proposição que diz que “toda proposição deve ser questionada” pode, por sua vez, ser questionada. Como é possível, nessa radicalização da crítica, constituir um princípio pelo qual seja possível continuar pensando? Essa contradição performativa não seria uma aporia implôsiva para a filosofia, se levada a sério? A crítica da razão instrumental, introduzida por Adorno e Horkheimer, tornou impossível a filosofia, já que ela se encontra, tal como a figura do Barão de Münchhausen, tentando salvar a si própria de um afogamento, puxando sua peruca? Como é possível, para a filosofia, continuar buscando a verdade e fundamentação moral se a própria razão é suspeita de ideologia?

---

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 182.

<sup>6</sup> Cf. *idem, ibidem*, p. 182 *et seq.*

## 1. Experiência e linguagem

Parte das críticas de Habermas se originam da sua imposição dos paradigmas da virada linguística ao seu antigo professor, Adorno. Nesse sentido, vemos a censura pública feita aos intelectuais da primeira geração da chamada Escola de Frankfurt: “Teoria crítica é surpreendida, no final, pela guinada linguística”<sup>7</sup>, como se os seus teóricos tivessem passado mais de meio século ignorando completamente a reviravolta da linguagem e, só no final da sua primeira geração, tivessem percebido a sombra de sua presença, já como pensamento dominante. Na verdade, acreditamos que, no exemplo de Adorno, o solene desdém dedicado à reviravolta linguística foi uma postura consciente e muito esclarecedora do próprio intuito da sua filosofia, o que não significa um abandono da linguagem, mas um reconhecimento de seu aspecto expressivo.

Para Adorno, o paradigma da linguagem, com enfoque no aspecto sintático e pragmático da mesma, não leva a termo aquilo que vem a ser o objeto fundamental da filosofia: o resgate da experiência no nível do conceito. Mesmo a guinada ontológica, baseada na semântica da linguagem, só conduziu a uma filosofia identitária que está aquém daquilo que é fundamental, em Adorno. Se Habermas encontrou, no campo pragmático da linguagem, o fundamento pós-metafísico<sup>8</sup>, Adorno adverte, como procuraremos demonstrar, que é exatamente na metafísica e na negação da identidade linguisticamente mediada que se pode encontrar o fundamento genuíno, na experiência.

Tomar a linguagem como o centro da reflexão significa perder de vista o lugar da experiência, que aponta para o objeto, não para uma suposta forma originária de pensar. Por isso, a linguagem é entendida, aqui, não como fundamento de todo conhecimento,

---

<sup>7</sup> Habermas, 2002, p. 15.

<sup>8</sup> Tal fundamento, em querela com Apel, se constitui de um procedimento discursivo, sem conteúdo, pelo qual se orienta a discussão. Cf. Oliveira, 1993, p. 26 *et seq.*

mas como história sedimentada da própria relação entre o sujeito e o objeto<sup>9</sup>.

Para Adorno, o sujeito se encontra no mundo e mantém relações com outros indivíduos e com a natureza. Esse compósito de infundáveis experiências se reflete no campo da linguagem, como expressão. O inverso, por outro lado, não pode ser verdadeiro. Como supor uma linguagem que anteceda a experiência? De certo, tal constructo só pode significar uma diminuição da experiência, ou melhor, uma estabilização da relação entre sujeito e objeto, conduzido ambos à autoanulação.

## 2. Experiência concreta

Em 1949, Adorno afirma que “o único método possível para ir, teoricamente, além da coisificação filosófica”<sup>10</sup> é aquele que aponta para a relação entre sujeito e objeto. No final da década de 1960, Adorno ratifica a sua permanência no paradigma da relação entre sujeito e objeto: “em certo modo, os conceitos de sujeito e objeto têm prioridade sobre toda definição”<sup>11</sup>. A partir desse paradigma, a linguagem se caracteriza como lugar de expressão conceitual, mas ela mesma (a linguagem) está aquém daquilo que é expresso. Nesse sentido, perder o horizonte da relação entre sujeito e objeto, em Adorno, significa perder a própria multiplicidade das experiências: é perder o sujeito, tanto no sentido de sua individualidade empírica (objetividade), quanto na sua consciência geral (subjetividade); mas também é perder o objeto, impossibilitado de sua expressão própria, seu elemento pré-linguístico.

Diante disso, Adorno, em seu ensaio “Observações sobre o pensamento filosófico”, afirma, logo no primeiro parágrafo: “o pensamento filosófico é o pensado e, ao mesmo tempo, diferente do conteúdo”<sup>12</sup>. Ou seja, *é preciso sempre pressupor uma separação*

---

<sup>9</sup> Cf. Tiburi, 2005, p. 73 *et seq.*

<sup>10</sup> Adorno, 2010, p. 252.

<sup>11</sup> Adorno, 2003a, p. 741.

<sup>12</sup> *Idem, ibidem*, p. 599.

*fundamental e irreduzível entre sujeito e objeto*. Para Adorno, pensar essa identidade significa a eliminação do objeto, reduzido ao procedimento racional do sujeito absoluto e destituído de qualquer expressividade; e do sujeito, desprovido de sua objetividade e reificado, pois seu pensamento é reduzido ao método pré-moldado: nesse processo, “sujeito e objeto tornam-se, ambos, nada”<sup>13</sup>.

Contudo, é necessário destacar que a separação entre sujeito e objeto, em Adorno, não é aguda o suficiente para jogá-lo na vala comum do ceticismo e do niilismo. Pelo contrário, a relação entre o pensar e seu outro é necessária para que se possa conhecer o objeto, porém, não podendo esgotá-lo nunca, mas devendo buscar sua expressividade na experiência do pensamento com o pensado.

Para Adorno, “sujeito e o objeto não podem ser pensados como não separados; o ψεύδος [*pseudos*: mentira, falsidade] da separação, porém, manifesta-se no fato deles estarem mutuamente mediados um através do outro, o objeto através do sujeito, mas também e de forma diferente, o sujeito através do objeto”<sup>14</sup>. De modo dialético, Adorno aponta para a dupla determinação do sujeito e do objeto. O sujeito, para Adorno, é indivíduo vivo e consciência, no sentido geral. Ou seja, não é apenas uma universalidade sem determinação, como a subjetividade transcendental kantiana, mas é também um indivíduo objetivo, vivo. Da mesma forma, o objeto é duplamente determinado: é objeto, no sentido de ser o outro da subjetividade, e é, também, expressividade.

Dessa forma, não por acaso, ao expressar algo, a consciência se põe, necessariamente, como intencionalidade. Quando um indivíduo se refere ao sofrimento de um outro, não se refere à linguagem, como um terceiro, mas ao sofrimento de um outro indivíduo. Porém, como sou indivíduo vivo, objetivo, sinto, ao mesmo tempo, a dor daquele em quem identifiquei o sofrimento no meu corpo;

---

<sup>13</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2003, p. 43.

<sup>14</sup> ADORNO, *op. cit.*, p. 742.

sou capaz de sofrer com um outro por ser, eu mesmo, subjetividade, tanto no sentido transcendental, como no empírico.

Ora, a reflexão filosófica que se desenvolveu ao modo da razão instrumental, segundo Adorno, vilipendiou tanto sujeito quanto objeto: de um lado, o sujeito foi tomado de sua objetividade, tornando-se mero operador de raciocínios, do outro lado, o objeto foi destituído de sua expressividade. Por isso, na *Minima Moralia*, afirmou Adorno:

[...] os conceitos de subjetividade e objetividade têm se invertido completamente. Objetivo denomina a parte incontestada do fenômeno, a sua inquestionável imagem lá posta, a dócil fachada de dados classificados, portanto, o subjetivo; e subjetivo chama-se o que desmorona, na entrada específica da experiência da coisa, escapa dos julgamentos convencionais sobre si e pela relação desde o objeto no lugar da decisão maioritária daqueles que nem por um momento contemplaram, quanto menos pensaram – portanto, o objetivo.<sup>15</sup>

O resultado dessa unilateralidade invertida da visão sobre o sujeito e o objeto, em Adorno, é evidente: o sujeito se absolutizou e o objeto foi dominado. Desse processo surge a ideia de uma fundamentação racional do comportamento que, dentre suas consequências, culminou no controle técnico de tudo, inclusive das técnicas de assassinato em massa.

### **3. Operadores epistêmicos da ressemantização**

No intuito citado acima, ainda em 1931, em sua aula inaugural em Frankfurt, Adorno estabelece aquilo que chamamos de *depotenciação do sujeito*. Ele afirma que “quem hoje escolhe o trabalho filosófico como profissão, deve, desde o início, renunciar a ilusão em que se assentavam, outrora, os projetos filosóficos: que era possível agarrar, na força do pensamento, a totalidade do real”<sup>16</sup>. E conclui: “o espírito não pode produzir ou compreender a tota-

---

<sup>15</sup> Adorno, 2003b, p. 76.

<sup>16</sup> Adorno, 2003c, p. 325.

lidade do real, mas ele pode penetrar no pequeno, irromper no pequeno as medidas do que meramente é”<sup>17</sup>.

*Mutatis mutandis*, dá-se, aqui, o princípio pelo qual Adorno estabelecerá a crítica ao sujeito absolutizado, que significou a redução de todo o universo às fórmulas do pensamento matemático e o empobrecimento (e até a completa anulação) das experiências dos sujeitos com os objetos: “o que não está condensado, não se permite numerar e medir, está fora”<sup>18</sup>. Todo contato do sujeito com o mundo se estabelece pelo critério do mundo desencantado, racionalizado, ou seja, por intermédio da técnica. Disso se segue o grande dano provocado pela absolutização do sujeito, com a deterioração da experiência: “na morte da experiência, porta a culpa o fato de as coisas, sob a lei da sua pura funcionalidade, assumirem uma forma que restringe o trato com elas ao mero manejo”<sup>19</sup>.

O princípio pelo qual a subjetividade deve englobar todas as coisas no conjunto de suas ciências, na verdade, é um princípio reducionista, que culmina na submissão da natureza e do homem dentro de um pensamento que já não pode ser criticado, ou seja, já não é pensamento, no sentido próprio. Para Adorno, em 1931, isso só se corrige diante de uma “subjetividade depotenciada” que, na verdade, é aberta à passividade diante da sua própria experiência. Só “a subjetividade não reduzida [que não perdeu as múltiplas experiências] pode [...] atuar de modo mais objetivo do que as reduções objetivistas”<sup>20</sup>. Assim, a depotenciação da subjetividade significa, em Adorno, a abertura para as múltiplas experiências, além da absoluta liberdade do pensar não restrito. Nesses termos, temos um engrandecimento do sujeito que, quando absolutizado, perde as experiências e a liberdade, mas quando depotenciado, no sentido estrito do que expusemos acima, está aberto para o objeto e livre para pensar. Dessa maneira, a ideia de depotenciação do

---

<sup>17</sup> *Idem, ibidem*, p. 344.

<sup>18</sup> Adorno, 2003b, p. 52.

<sup>19</sup> *Idem, ibidem*, p. 44.

<sup>20</sup> Adorno, 2003a, p. 668.

sujeito, tal como aparece em 1931, se atualiza e ganha sua máxima realização no conceito de “mais sujeito”, na década de 1960. Aqui, o sujeito que não se engrandece, a ponto de abolir sua própria experiência, retoma a experiência com o mundo, ponto nodal da epistemologia adorniana. Assim, lemos “o ponto chave do sujeito no conhecimento é a experiência, não a forma”<sup>21</sup>. Em outras palavras, o sujeito empiricamente vivo, sofredor, carente, é a fonte do conhecimento que opera com a experiência.

Como ficou claro, na separação entre sujeito e objeto, o sujeito emerge como lugar específico da experiência e o objeto passa a ser o ponto de referência: assim se instaura o materialismo de Adorno. Não se infere, com isso, que o materialismo, tal como se apresenta aqui, seja um mero retorno ao fato, ao mito do dado, a matéria bruta, onde se reproduziria imagens mentais, do objeto, no sujeito. Mas o que está em jogo é escapar das representações<sup>22</sup>, ou seja, superar essa criação de imagens substitutas do objeto. Com Benjamin, Adorno concebe uma filosofia como *apresentação* (*Darstellung*) e deseja se contrapor à filosofia como *representação* (*Vorstellung*). Portanto, Adorno pretende, desde o objeto, apresentar aquilo que ele expressa; trazendo, à luz da linguagem, aquilo que há de espiritual no objeto. Por isso, em 1967, em sua *Dialética negativa*, Adorno afirma:

[...] a consciência que empurrar entre ela e aquilo que ela pensa um terceiro, as imagens, reproduziria, sem perceber, o idealismo; um corpo de representações substituiria o objeto do conhecimento, e o arbítrio subjetivo de tais representações é o daqueles que decretam. O anseio materialista quer o contrário do objeto do entender: apenas sem imagens seria possível pensar o objeto pleno. Tal ausência de imagens converge com a teologia da proibição das imagens. O materialismo a seculariza enquanto ele não permite pintar a utopia positiva; esse é o teor de sua

---

<sup>21</sup> *Idem, ibidem*, p. 752.

<sup>22</sup> Destacamos que, no original, Adorno se utiliza do termo *Vorstellung* (representação), não *Darstellung*, que é traduzido por “apresentação”. Sobre essa escolha de tradução, conferir Gagnebin (2005).

negatividade. Ele está de acordo com a teologia lá onde ela é mais materialista. Seu anseio seria a ressurreição da carne.<sup>23</sup>

Através da analogia com a teologia, Adorno adverte para a superação da representação que pretende que o sujeito acompanhe todas as suas imagens mentais (ao modo kantiano), mas aponta para a ressurreição da carne, ou seja, para a primazia do objeto. O sujeito, aqui, deve ser aquele que apresenta, pela linguagem, aquilo que há de expressivo, porém, não linguístico, no objeto. Nesse sentido, o sujeito deve apresentar o objeto; deve, através da sua própria exposição, trazer o objeto à linguagem. Aqui delinea-se a fundamentação filosófica, para Adorno, como trataremos a seguir: “isso deve ajudar a explicar por que a apresentação (*Darstellung*) da filosofia não é algo indiferente e exterior, mas sim sua ideia imanente. Seu momento de expressão integral, aconceitual-mimético, veio a ser somente através da apresentação objetivada – a linguagem”<sup>24</sup>.

#### 4. Fundamentação ressemantizada

Ora, se no âmbito mesmo do materialismo, aquilo que é não material emerge com tamanha força, percebe-se que, em Adorno, a contradição tradicional entre materialismo e metafísica perde o sentido. Na verdade, para o projeto de Adorno, a metafísica é retomada dentro de sua mediação necessária com o materialismo<sup>25</sup>, ou seja, encontramos uma metafísica tratada ao modo da primazia do objeto. Não por menos, a fundamentação filosófica, em Adorno, é metafísica. Desde o impulso mimético, na *Dialética do esclarecimento*, com a reprodução, no indivíduo, do sofrimento do martirizado, até o fundamento metafísico plenamente elaborado, duas décadas depois, na *Dialética negativa*, encontramos um modelo de fundamentação desde o objeto, em sua relação com o

---

<sup>23</sup> Adorno, 2003d, p. 206-207.

<sup>24</sup> *Idem, ibidem*, p. 29.

<sup>25</sup> Cf. Tiburi, *op. cit.*, p. 181 *et seq.*

sujeito, de modo não mediado racionalmente, mas com possível apresentação racional.

Urge, portanto, esclarecer o sentido da expressão “*primado do objeto*”. Se em nenhum momento o sujeito abarca o seu objeto por inteiro, nem o representa em sua mente como coisa acabada, é necessário dar-lhe o primado para que o próprio sujeito esteja aberto a expressividade não conceitual do objeto, em sua experiência no mundo. Por essa razão, sendo a filosofia o trabalho de apresentação do objeto, deve, seu método, ser ensaístico<sup>26</sup>, pois a apresentação daquilo que existe de subjetivo no objeto nunca se determina em uma última palavra, mas se reformula; se reconstrói sempre. O ensaio como forma da filosofia é uma “experiência espiritual aberta” ao que não é pensamento, ou seja, ao objeto. Essa afinidade com o não pensamento é pago, pelo pensamento, com a incerteza: “para a sua afinidade com a experiência espiritual aberta, ele tem que pagar com aquela falta de segurança a que a norma do pensamento estabelecida teme como a morte”<sup>27</sup>. Assim, o próprio projeto de fundamentação da filosofia deve se constituir como abertura para o não idêntico, para o não pensado ou, dito de outro modo, *na formulação racional, linguística, do imperativo moral, o fundamento está, exatamente, naquilo que escapa à linguagem e à razão subjetiva*.

Pois bem: Lê-se, na *Dialética negativa*: “a filosofia tradicional acredita possuir seu objeto como infinito e, assim, como filosofia, torna-se, finalmente, presa nas conclusões”<sup>28</sup>. A espécie de moral baseada nesse modelo de fundamentação filosófica converte-se em afirmação da autocracia da razão submetida ao império do controle técnico e científico. Em outras palavras, a filosofia fundamentada pela racionalidade instrumental é exatamente a filosofia do controle e da perda da sensibilidade, da experiência, enfim, do objeto. Exatamente aí ela se torna autoritária e controladora, pois

---

<sup>26</sup> Adorno, 2003e, p. 9 *et seq.*

<sup>27</sup> *Idem, ibidem*, p. 21.

<sup>28</sup> Adorno, 2003d, p. 24-25.

não compreende a expressão não linguística da natureza, da alteridade.

Por outro lado, os princípios idiossincráticos da autopreservação, onde não existe nenhum tipo de referência para o comportamento moral, apenas a manutenção da própria existência de cada indivíduo atomizado, no lugar de reconciliar a moral com as experiências singulares, termina por perder de vista as relações exteriores à singularidade. Assim, a grandeza e a universalidade da fundamentação é, justamente, o não se fechar em um suposto infinito idêntico a si mesmo, tal qual a moral submetida ao fundamento da racionalidade instrumental, mas ser aberta às experiências vivas. Ou seja, o próprio objeto, a própria face do sofrimento, enfim, é o fundamento, quando o sujeito preserva o seu oposto, como descrita acima. Todavia, é preciso destacar que essa fundamentação permanece, ainda, com a plena consciência de que a moral é exatamente o lugar onde a vontade singular se concilia com exigências universais do comportamento.

O processo de fundamentação da filosofia, portanto, não está em outra parte, senão no próprio objeto, onde o sofrimento ganha uma face, um aspecto real. Qualquer fundamentação que minore ou relativize essa expressão do objeto está aquém do verdadeiro fundamento, para Adorno.

Partimos, portanto, da seguinte máxima: “se queres, porém, alcançar o objeto, não deves eliminar suas determinações ou qualidades subjetivas”<sup>29</sup>. Ou seja, precisamos retomar a metafísica, no modo descrito acima, para que possamos fundamentar a filosofia. Mas eis a nova metafísica, para Adorno: trazer o objeto à luz da linguagem, o que significa apresentar a dor do que sofre, o horror do dilacerado, enfim, significa que o sujeito sente em seu próprio corpo a expressão daquilo que sofre, naquele impulso mimético descrito já em 1947.

---

<sup>29</sup> Adorno, 2003a, p. 747

O novo sentido do que vem a ser fundamento está na importante diferença entre a razão como justificativa (*Begründung*)<sup>30</sup>, e o seu fundamento (*Grundlage*), sua base, sua sustentação, no chamado motivo materialista<sup>31</sup>. A razão é capaz de justificar, mas não de fundamentar. A base, o fundamento, só pode ser, para Adorno, o lugar que é sede do sofrimento. Nesse sentido, o corpo, o indivíduo empírico que experimenta o sofrimento, que sente no próprio corpo a repulsa por *Auschwitz* é a base de qualquer filosofia; o fundamento ressemantizado.

## 5. O fundamento na prática

Como vimos, a experiência com o objeto é reclamada, por Adorno, como momento próprio da fundamentação. Entre outras consequências, devemos reparar que, para Adorno, o objeto tem primazia, mas o sujeito aparece como relação irremediável com o objeto, sem se reduzir a ele. Ou seja, o pensar demanda uma liberdade absoluta frente ao objeto. A própria experiência do objeto é devida a essa liberdade do pensar, que não pode ser reduzida à sua objetividade. Estabelecida a cisão e a relação entre pensar e pensado, entre sujeito e objeto, percebe-se que “o sujeito é o agente, não o constituinte do objeto; isto tem, também, consequências para a relação entre teoria e prática”<sup>32</sup>.

Fundamentar comportamentos na relação do sujeito livre com o mundo é um objeto da filosofia. Porém, a questão da fundamentação moral, em Adorno, se apresenta como possível somente mediante a sua desabsolutização, ou melhor, mediante um reposicionamento semântico do conceito de fundamentação. Se fundamentar significa o estabelecimento de pontos fixos, dados pela razão, anteriores à experiência, temos a imediata deterioração da relação entre o sujeito e o objeto, com a dominação deste e a absolutização daquele. Para Adorno, por isso, a filosofia, hoje, não

---

<sup>30</sup> *Loc. cit.*

<sup>31</sup> Cf. *loc. cit.*: “*Nur im ungeschminkt materialistischen Motiv überlebt Moral*”.

<sup>32</sup> *Idem, ibidem*, p. 752.

pode incorrer no erro de uma fundamentação *a priori* da moral, posto que isso terminaria por fechar o sujeito nele mesmo, perdendo de vista o objeto. Todavia, não é o caso que a filosofia de Adorno seja relativista ou niilista. Pelo contrário, a filosofia, para Adorno, tem responsabilidade perante a realidade desumana. Mas o que o diferencia dos outros projetos fundadores é que, na filosofia moral possível, “A primazia do objeto deve ser respeitada desde a práxis”<sup>33</sup>, ou seja, a prática deve ser sempre aberta ao contraditório, ao que não se deixa reduzir a um enunciado unívoco, a uma expressão acabada do pensamento e, mais que isso, deve estar aberta à experiência do sofrimento. Isso não significa que Adorno perde o horizonte da práxis, em sua filosofia. Pelo contrário, “nenhum pensamento, pelo qual seja mais que alguma ordem de dados e uma peça da técnica, deixa de ter seu *telos* prático”<sup>34</sup>. A filosofia de Adorno, ao escapar da fundamentação última, *a priori*, da moral, não elimina, com isso, a ideia de uma prática emancipatória. Pelo contrário, para ele, a filosofia é essencialmente emancipadora, enquanto livre pensar. Tem que se ter em mente que, “qualquer meditação sobre a liberdade se prolonga na sua possível produção, enquanto a meditação não seja tomada pela práxis refreada e venha a ser obrigada a resultados moldados”<sup>35</sup>. Ou seja, é preciso, aqui, a plena liberdade do pensamento, para que ele possa tematizar a emancipação do homem, do ponto de vista da sua realização, não por ordem ou imposição de alguma entidade partidária ou ideológica, mas pela luz da emancipação, apresentada através de conceitos, desde o sofrimento expressado pelo objeto.

Fica claro que, para emancipar o homem, é preciso exercer a negação determinada da sociedade e, portanto, a crítica imanente da própria prática. Por isso a filosofia se torna tão atual, pois é ela que possibilita o reconhecimento das práticas totalitárias, que ne-

---

<sup>33</sup> Adorno, 2003f, p. 766.

<sup>34</sup> *Idem, ibidem*, p. 765-766.

<sup>35</sup> *Idem, ibidem*, p. 766.

las mesmas não podem se perceber como tais. É preciso, portanto, voltar à teoria da prática, a negação determinada das contradições existentes em nossas próprias culturas e sociedades. Sem esse momento teórico, que se apresenta como um pensar constantemente frente à experiência do objeto, “a prática, que sempre quer transformar, não poderia vir a ser transformada”<sup>36</sup>.

Para Adorno, portanto, em nossa própria cultura se encontram as ideias que precisam ser reveladas em sua contradição de querer ser o real, sem sê-lo. A experiência vivida da liberdade, da autonomia, da emancipação, enfim, e suas respectivas ideias, com os quais a filosofia tem lidado durante sua tradição e que permeiam a nossa sociedade, demonstram-se em contradição. Percebe-se que não é a ideia, aqui, que erra, mas a sua conversão em ideologia, ou seja, a sua pretensão de ser a realidade. Assim, é preciso revelar a contradição entre a ideia e o real, demonstrando o déficit entre aquele e este. A filosofia moral, portanto, é uma negação determinada da moral vigente. Ela se funda, por isso, como teoria que vislumbra a realização dos princípios com os quais ela reflete, ou melhor, demonstra exatamente a contradição existente dentro da própria sociedade, desde a primazia do objeto, ou melhor, desde a experiência vivida. Nesse intuito, é função do pensar livre perguntar: “será que a sociedade permite ao indivíduo ser tão livre quanto ela lhe promete”<sup>37</sup>? A conclusão crítica, mediante a experiência, é evidente: “a universalidade do conceito de liberdade, porém, no qual também participam os oprimidos, volta-se surpreendentemente contra o domínio como modelo de liberdade”<sup>38</sup>.

Ora, o que surge, dessa postura adorniana, é uma moral formada por imperativos categóricos negativos. Ou melhor, Adorno não nega que os comportamentos humanos possam ser formulados em máximas racionais. Todavia, essas máximas são sempre negativas, ou melhor, são uma negação determinada da própria

---

<sup>36</sup> Adorno, 2003d, p. 147.

<sup>37</sup> *Idem, ibidem*, p. 219.

<sup>38</sup> *Idem, ibidem*, p. 220.

realidade, formuladas a partir da experiência com o objeto. Portanto, não se trata, aqui, de estabelecer imperativos da razão, a priori, com os quais se determina o comportamento moral; Adorno não estabelece nenhum sistema moral alternativo. Como vimos, isso trairia a primazia do objeto, tão central no pensamento de Adorno. O que é possível é a introspecção do sujeito na experiência vivida. Com isso, o sujeito que reflete sobre si “não descobre, em si, nem a liberdade ou, ainda, a não liberdade, positivamente. Ambos são concebidos em relação à extramentais: a liberdade como a contra-imagem polêmica do sofrimento sob a compulsão social, a não-liberdade como essa mesma imagem”<sup>39</sup>.

Ou seja, não se descreve, com essa reflexão sobre o agir moral, prescrições positivas, conceitos determinados de liberdade, autonomia, dignidade, enfim, mas sim aquilo de objetivo que impede a realização dessas ideias morais, na experiência. Para Adorno, isso é bem claro: “o decisivo no Eu, sua independência e autonomia, apenas pode vir a ser julgado em relação com sua alteridade, com o não-Eu. Se a autonomia existe ou não, depende de sua oposição e contradição, do objeto que admite ou recusa a autonomia do sujeito; separado disso, é autonomia fictícia”<sup>40</sup>.

Fica patente que Adorno se recusa à constituição de uma proposta de filosofia moral ou mesmo de fundamentação racional, sistemática, da moral. Na realidade, a fundamentação do agir moral vem do objeto, da natureza, do aspecto visível do sofrimento, enfim, e da conseqüente reprodução, da mimese desse sofrimento no sujeito, desde onde se pode formular imperativos categóricos negativos. Em outras palavras, a fundamentação dos imperativos morais só pode vir da experiência de sua não realização no objeto. O que a experiência da sociedade revela, portanto, é a condição de não realização da moral e, portanto, os imperativos morais devem ser os da negação determinada da

---

<sup>39</sup> *Idem, ibidem*, p. 222.

<sup>40</sup> *Loc. cit.*

realidade inumana, que não realiza a moral fundada no objeto. Exemplo disso se vê na proposição do novo imperativo categórico, surgido da experiência de *Auschwitz*: “Hitler impôs aos homens, em seu Estado de não-liberdade, um novo imperativo categórico: estabelece o seu pensamento e a sua ação de tal modo que *Auschwitz* não se repita, que nada parecido aconteça”<sup>41</sup>. Esse novo imperativo é, como se vê, construído no acordo com os conceitos racionais, de forma discursiva, mas seu fundamento (*Grund*) não está no poder da razão, não é advindo de um discurso. Pelo contrário, para Adorno, o surgimento desse novo imperativo é renitente à sua justificação, sua razão, por quê (*Begründung*) e, portanto, tratá-lo discursivamente seria um sacrilégio (*Frevel*). Contudo, não temos uma queda no abismo (*Abgrund*) do infundado. O que acontece como o fundamento do novo imperativo categórico é uma *ressemantização*: sua fundamentação é experiencial, material e mimética:

[...] o momento de seu surgimento junto a moral pode ser sentido corporalmente. Corporalmente porque ele é a prática que se tornou aversão diante da insuportável dor física a qual o indivíduo é exposto, mesmo depois que a individualidade, como forma de reflexão espiritual, se prepara para desaparecer. Apenas num motivo materialista indisfarçado, sobrevive a moral.<sup>42</sup>

Aqui, se apresenta uma imposição metafísica, desde o objeto, que fundamenta a moral. Esta fundamentação negativa se dá pelo sentir o sofrimento alheio, pela reprodução mimética, no corpo de sujeito, da dor do indivíduo dilacerado, marcado essencialmente por ser sempre um outro do pensamento subjetivo. A moral só se funda, em Adorno, portanto, a partir do objeto, ou melhor, da experiência do objeto, que impõe ao homem seus imperativos, por

---

<sup>41</sup> *Idem, ibidem*, p. 358.

<sup>42</sup> *Loc. cit.*

meio da reprodução, no seu próprio corpo, da dor do outro e da forma em que esta dor se contrapõe à liberdade.

A filosofia moral aberta à experiência com o objeto é aquela que permite a expressividade do objeto, aquilo que está em um nível de não linguístico, mas que é percebido de forma mimética, pelo sujeito. É na experiência, portanto, que se dá a fundamentação da moral. Não como uma fundamentação última, *a priori*, racionalmente formulada, mas como imposição da experiência ao pensar. A fundamentação da moral, portanto, é a retomada, no nível do conceito, daquilo que não é conceitual: a dor, o horror, o sofrimento.

## 6. Considerações finais

Vimos, acima, como a crítica de Habermas a Adorno carece de sentido, uma vez que escapa do horizonte reconstrutivo de Habermas o elemento da experiência, questão nodal da filosofia de Adorno. Desenvolvemos, então, os operadores centrais da epistemologia adorniana e percebemos como a recolocação do paradigma da relação entre sujeito e objeto conduz a reflexão de Adorno ao conceito de primazia do objeto, em que se destaca o aparecimento de uma metafísica com mediação materialista. Nesse sentido, desnudamos o conceito ressemantizado de fundamento, onde o corpo daquele que tem experiência se torna a base da reflexão filosófica. Por fim, incorporamos a necessidade de uma reflexão renovada sobre a práxis, desta vez mediada pela primazia do objeto, pela experiência e pela linguagem, enquanto experiência sedimentada.

A reflexão aponta, portanto, para uma atualidade do pensamento de Adorno, no sentido de uma filosofia permanece crítica, mesmo diante da radicalidade do reconhecimento de uma razão que se tornou dominação. Não obstante retomando a ideia de fundamento, ressemantiza essa noção, reconduzindo as bases da reflexão ao elemento corporal, carente e sofredor que emerge numa civilização marcada por *Auschwitz* e suas reedições constantes, até nossos dias.

Se a filosofia ainda tem sentido, para Adorno, esse sentido, portanto, está em combater as formas inumanas de existência e fazer seu próprio discurso, desde sua forma até seus motivos, testemunho crítico do que o homem se tornou.

## Referências

ADORNO, Theodor W. Zu Subjekt und Objekt. In: ADORNO, Theodor W. *Kulturkritik und Gesellschaft: Prismen. Ohne Leitbild*. Gesammelte Schriften, Bd. 10.II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003a.

ADORNO, Theodor W. Minima Moralia. In: ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Gesammelte Schriften, Bd. 4. Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 2003b.

ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie. In: ADORNO, Theodor W. *Philosophische Frühschriften*. Gesammelte Schriften, Bd. 1. Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 2003c.

ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik. In: ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Gesammelte Schriften, Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003d.

Adorno, Theodor W. Der Essay als Form. In: ADORNO, Theodor W. *Noten zur Literatur*. Gesammelte Schriften, Bd. 11. Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 2003e.

ADORNO, Theodor W. Marginalien zu Theorie und Praxis. In: ADORNO, Theodor W. *Kulturkritik und Gesellschaft: Prismen. Ohne Leitbild*. Gesammelte Schriften, Bd. 10.II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003f.

ADORNO, Theodor W. *Miscelánea I*. Madrid: Akal, 2010, p. 252.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. Begriff der Aufklärung. In: ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Gesammelte Schriften, Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza. *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 46, n. 112, 2005, p. 183-190.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: M. Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

TIBURI, Márcia. *Metamorfoses do conceito: ética e dialética negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

Artigo recebido em 18/05/2017, aprovado em 11/07/2017



**EPISTEMOLOGIA RELIGIOSA E FORMAS DE  
DISCURSIVIDADES SOBREPOSTAS: UMA ANÁLISE DESDE  
A POLÍTICA DA SECULARIZAÇÃO DE CHARLES TAYLOR**

**[RELIGIOUS EPISTEMOLOGY AND SHAPES OF  
OVERLAPING DISCOURSES: AN ANALYSIS FROM THE  
POLITICS OF SECULARIZATION OF CHARLES TAYLOR]**

**Joel Decothé Junior**

Mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n44ID9860>

Natal, v. 24, n. 44  
Maio-Ago. 2017, p. 151-184

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Neste artigo temos como objetivo tratar do significado político da secularização. Iniciamos abordando a tensão existente entre a epistemologia religiosa e a epistemologia do humanismo exclusivo. Damos continuidade problematizando a questão referente à era dos reordenamentos e da transmutação para uma nova ordem moral secularizada, na qual o agente humano se autointerpreta. Assim, destacamos a relevância da presença da epistemologia religiosa na construção de uma nova mentalidade no imaginário social moderno. Surge a implicação do exercício do *self* se avaliar fortemente a partir da epistemologia imanente do humanismo exclusivo. Outra abordagem empreendida deste problema é a da elaboração de uma ética da autenticidade, que interferiu na construção da identidade moral expressivista, cada vez mais desarraigada dos pressupostos da epistemologia religiosa. Então, abordamos a postura do agente humano viver o conflito de busca por autorrealização e sentido normativo-ontológico para o seu *self* ao articular a sua forma de vida e identidade moral numa era secular.

**Palavras-chave:** Religião; Discurso; Sobreposição; Política; Secularização.

**Abstract:** In this article we aim to address the political significance of secularization. We begin by addressing the tension between religious epistemology and the epistemology of exclusive humanism. We proceed to the question of the age of reordering and transmutation into a new secularized moral order, where the human agent is self-interpreting. Thus, we highlight the relevance of the presence of religious epistemology in the construction of a new mentality in the modern social imaginary. The implication of the exercise of the *self* arises strongly from the immanent epistemology of exclusive humanism. Another approach taken to this problem is the elaboration of an Ethics of authenticity, which interfered in the construction of expressivist moral identity, increasingly uprooted from the presuppositions of religious epistemology. So we approach the posture of the human agent to live the search conflict for self-realization and normative-ontological sense for his *self* by articulating his way of life and moral identity in a secular age.

**Keywords:** Religion; Discourse; Overlap; Politics; Secularization.

O significado da política da secularização detém determinada normatividade na vida cultural e política ocidental. Este significado é usualmente encarado, como aquele que ocorreu em razão do processo de secularização e desencanto da vida moral moderna. Entretanto, isto não significa que tivemos a supressão dos elementos religiosos e ontológicos dos campos tópicos e metatópicos da esfera pública política democrática. Ao longo da história temos presenciado uma série de disputas onde os discursos religiosos e científicos entraram em conflito. O que se tem percebido é que o discurso da ciência, em última instância, tem se saído vitorioso em boa parte das democracias no Ocidente. No pensamento político de Charles Taylor, podemos encontrar uma reflexão que problematiza tal imperativo religioso e procedimental conflitivo, existente entre ambos os campos de saberes. Taylor empreende uma espécie de genealogia das práticas em que o agente humano vai operando em seu si mesmo (*self*) a construção de uma identidade, que tem diante de si o problema das modificações profundas que as condições de crença e descrença passaram nos últimos séculos.

Todavia, esta situação atingiu a vida do agente humano nos últimos quinhentos anos no Ocidente de uma forma inegável. Este tipo de aporia é cotejado de uma maneira pertinente nas últimas obras de Taylor que versam sobre o estatuto das relações entre religião, ética, política e ciência. Para o filósofo canadense, o que tem acontecido é uma efetiva reelaboração e novo estabelecimento de sentidos no que tange aos antigos e renovados modos de pensar, agir e se engajar na vida moral ocidental. Isto se dá, precisamente, no que diz respeito à espiritualidade e as suas formas de discursividades abrangentes e sobrepostas, como algo que tem permeado o imaginário social moderno. É a legitimação da afirmação da ética da vida cotidiana e da elaboração da identidade do si mesmo (*self*), num sentido de ser uma espécie de projeto em curso em que temos o fato aberto daquilo que envolve a ação “existencial da busca de significados que na idade moderna não se define nem pela cosmovisão cristã e muito menos pela visão de sociedade

democrática secularizada” (Souza, 2005, p. 64-65). Sendo assim, quando pensamos no pano de fundo dos deslocamentos epistemológicos religiosos e humanísticos, o que podemos notar é a presença de uma dúplici herança político cultural presente no processo de secularização. Então, temos diante de nós uma imagem turva deste fenômeno da era secular, que tem de ser investigada de uma forma analítica e fenomenológica, a esta tarefa Charles Taylor e outros filósofos tem se dedicado nos últimos anos tendo em vista o busca de seus novos significados.

Neste texto, temos como estratégia analisar o sentido da política da secularização a partir do pensamento de Charles Taylor. Assim, teremos que levar em conta os deslocamentos das condições de crença e descrença hodiernas. Dessa forma, tentamos burilar tais questões, pela via da epistemologia e da ética, pois estes problemas têm ampla repercussão em termos de filosofia política atual. Logo, a vida do agente humano e a elaboração de seu si mesmo (*self*) é o que está em jogo nesta articulação filosófico-moral da identidade moderna. Nessa leitura pretende-se compreender a noção de era secular, sendo isto algo que pauta o ritmo investigativo de nossa temática e problemas filosóficos abordados. Ademais, cabe frisar que Taylor nos ajuda a compreendermos melhor os processos de modernização secular do mundo latino e da ordem moral moderna.

Nesta perspectiva, somos alertados de que existem várias espécies de modernidades alternativas, ou seja, no estofa da teoria da secularização tal pluralismo se torna uma chave de interpretação dos processos de desencantamento do mundo moderno. Porém, isto não significa que na realidade da estrutura social hodierna, conste a presença de menos crença ou escassez de espiritualidades. Asseveramos que na esfera pública política existe uma frenética movimentação de discursos e práticas ligadas a um tipo de religiosidade que tem se mostrado militante de diversas causas nos dias atuais, basta pensarmos no fundamentalismo presente na diversi-

dade das sociedades democráticas do mundo contemporâneo que são laicas e em boa medida multiculturais.

### **1. Da epistemologia religiosa como prolepse para a epistemología humanista exclusiva**

Quando pensamos seriamente na noção de sagrado, podemos afirmar que este tipo de fenômeno sempre teve o seu lugar assegurado na vida cotidiana do ser humano ao longo das eras. Isto se dá desde as formas mais primitivas de sua existência, pois foi “compreendido no sentido de ser encarado como o fundamento da realidade” (Diaz, 2003, p. 17). Porém, com o advento da modernidade, os modos de discursividades encontrados no arcabouço epistêmico do sagrado, foram ganhando contornos que não ficaram livres de determinadas imbricações com o avanço da secularização na constituição das bases da sociedade moderna. No cenário do século XVIII, e até mesmo nos tempos hodiernos, a noção apresentada por Taylor de “humanismo exclusivo”<sup>1</sup>, que emerge como uma espécie de epistemologia moral que serve de opção tangencial naturalista, no que se refere à estrutura epistemológica forjada pela teologia cristã. Evidentemente, houve uma série de reações opostas a este tipo de epistemologia moral humanista natural. Entretanto, o que se nota é que apesar disto muitas sociedades e indivíduos, passaram a ter a liberdade de escolher que perspectiva e visão de mundo seguir. Como consequência disto o lugar e o poder da religião na esfera pública, sofreu enormes mutações com

---

<sup>1</sup> Charles Taylor explica que este conceito foi ponderando e que, devido ao surgimento em curso do processo de expansão da sociedade disciplinar moderna: “as pessoas começam a se interessar pela natureza, pela vida ao seu redor, “pelos coisas em si”, e não apenas pela referência posta em Deus. Onde antes havia apenas um objetivo ao retratar a natureza ou ao refletir sobre ela ou sobre a vida humana, agora existem dois. As pessoas deram o primeiro passo em uma jornada que conduz a nós. É suficiente que tenham cada vez mais interesse pela natureza-por-si-só e, gradativamente, isto vai aumentar, ao passo que a referência ao divino se atrofia, até que, por fim, elas se tornam humanistas exclusivas modernas ou pelo menos seculares” (Taylor, 2010, p. 117).

a perda de sua hegemonia. O propósito de Taylor empreender estas investigações sobre o processo e significado da secularização no Ocidente, talvez seja o de busca por compreensão do modo como isso se processou levando em consideração, “uma série de tipos ideais numa era de mobilização” (Taylor, 2010, p. 495). Berten, nos ajuda a entender isto afirmando que:

Taylor assume a noção de tipo ideal weberiana, algo que se equivale ao conceito, quando o mesmo acaba sendo compreendido de uma forma nominalista. Aqui temos um movimento destinado a elucidar as situações históricas e complexas de uma forma abrangente, pois denota a relacionalidade presente entre a religião, a sociedade civil em seu avanço secularista e a questão que envolve o atual papel da religião na esfera pública política. (Berten, 2011, p. 88)

Na perspectiva de Taylor, as razões normativas que são usualmente invocadas para elucidar o processo de secularização – tais como o avanço da urbanização, a expansão da educação formalizada, padronizada e ainda a distinção da modernização industrial ocorrida nos países da Europa e América do Norte – são fundamentais para as mutações que foram sendo incorporadas na vida desencantada do agente humano moderno. Tais aportes servem apenas para mostrar que o processo de secularização foi deveras hermético e que tem diversas nuances implícitas de modo que além destas forças, a questão religiosa tem de ser levada seriamente em consideração nesta avaliação. Isto porque nos séculos XIX e XX, muitos movimentos de reavivamentos religiosos surgiram na ordem social moderna. Mesmo que na segunda metade do século passado estes movimentos, tenham entrado em um processo de declínio em muitos países do Ocidente. Segundo a reflexão de Taylor, alguns fenômenos ocorreram no âmbito ocidental que justificam este declínio, e isto pode ser denominado de movimento de secularização. Assim, o que temos como aporia deflagrada e a ser enfrentada é a tarefa de redescrever hermeneuticamente, os fenômenos que se sucederam ao longo da história deste novo

imaginário social. De modo que, faz-se necessário pensar que nas múltiplas teorias da secularização, um ponto nuclear e comum é denotado, a saber, o de que temos uma variedade de circunstâncias causais e singulares sobre tal processo. Estes permeiam por inteiro o processo de “modificação da epistemologia moral das condições de crença da ordem social moderna, pois abrem uma série de variantes entre muitas outras no que diz respeito aquilo que seja uma crença axiomática” (Araujo, 2012, p. 19-20). Logo, Taylor busca desta forma elucidar o significado do ato de fala locucionário que profere a sentença de vivermos em uma era secular na qual a crença em Deus se apresenta apenas como uma possibilidade humana entre tantas outras.

Nesta perspectiva, Taylor tentar forjar duas vias contestatórias que problematizam a percepção dos teóricos que entendem que o processo de secularização seja uma espécie de discurso que indique o enfraquecimento da presença do fenômeno religioso na esfera pública política. No momento (i) enceta-se a objeção dirigida à concepção de que pudessem existir imagens prolépticas e fundacionalistas referentes a uma real idade de ouro atrelada à religião e à fé. Lugar este que serviria de ponto de partida para as averiguações da referida pusilanimidade, operada pela secularização no que diz respeito ao fenômeno do sagrado. Taylor problematiza no sentido de chamar à baila a necessidade de realização do trabalho de definição daquilo que seja a religião em si. Todavia, se for considerado como válido o critério de demarcação que gira em torno do eixo de que a religião tem a sua base em determinados credos e entes supranaturais. Logo, a possibilidade de reconhecimento do seu enfraquecimento é uma possibilidade plausível com o desencanto operado pela epistemologia do humanismo exclusivo com base no naturalismo cientificista.

Ademais, se agruparmos estas imagens num abrangente campo de crenças e espiritualidades dentre os quais existe certa forma de preocupação explícita com posturas e discursos escatológicos começaremos a perceber a sua presença nítida. Por esta razão, o

discurso que afirma a presença da religião e sua linguagem na esfera pública com força e permanência, mesmo em meio aos processos de secularização tem de considerar a sobreposição dos discursos religiosos e laicos na contemporaneidade político-cultural. O segundo momento (ii) põe em exame as narrativas histórica do passado com que estão sendo trabalhadas, pois “não existe a possibilidade de meramente remeter as imagens referentes à religião no mundo latino ao catolicismo forjado no século XII” (Taylor, 2010, p. 500), e, desta forma, querer tomar o catolicismo escolástico como base isolada da ortodoxia – esta talvez não seja a melhor via de compreensão para estes problemas, pois este movimento, junto com os movimentos que se afastaram deste, devem ser levados em conta como colaboradores do processo de secularização, mesmo que não tenha acontecido a preponderância da epistemologia religiosa com uma espécie de responsabilidade forte por tais desdobramentos éticos, políticos e científicos.

Com o advento do humanismo exclusivo, a conceituação de religião sofreu certa relativização. Para termos uma boa noção desta problemática, frisamos que no mínimo existiram três forças que tentaram dar conta do pano de fundo epistêmico-moral da religião na modernidade. Isto é, (a) temos a postura funcionalista onde se dá uma distinção dos conteúdos doutrinários e sentimentais da religião, em detrimento de sua funcionalidade social que pode ser operada pela própria religião. Esta posição afirma que a religião seria considerada como a garantidora da ordem social. Um grande defensor desta postura foi E. Durkheim, que postulava a noção de que a religião é a força que condiciona a existência da própria sociedade, ou seja, “para Durkheim a religião é uma coisa eminentemente social” (Dalgalarrondo, 2008, p. 37). Outro aspecto relevante é (b) o que postula que a religião é o campo da conflitualidade, no qual foram suplantados aqueles conteúdos religiosos ingênuos e a pretensa noção de que estes garantam a funcionalidade integracionista e social da religião, pois o que lhe resta é apenas a via mística que se desvia dos conflitos sociais e

barra a força do ser humano se determinar a si mesmo. Nesta senda temos filósofos de envergadura crítica, tais como: Feuerbach, Marx e Horkheimer. No caso de Marx como bem expressa Konder, vemos que “para Marx, a consciência religiosa era a consciência alienada por excelência” (Konder, 2010, p. 69).

O discurso que se utiliza do simbólico e do cultural é uma via que entende a religião como a guardadora de sentidos folclóricos e populares basilares. Deste feita, a religião oferece aos sujeitos históricos as condições necessárias, para interpretarem a sua condição existencial. Logo, seja por meio do indivíduo ou da coletividade o poder de erigir um tipo de identidade que seja dominante do ambiente em que se vive é uma possibilidade real. Giddens diz que “a força da religião era assim uma consciência da capacidade da sociedade humana dominar o mundo” (Giddens, 1998, p. 121). Nesta direção, Taylor continua ponderando sobre as fraturas que os discursos críticos sobre a religião expõem na linha corrosiva da teoria da secularização, em termos de entenderem a religião como em estado de declínio. Aqui entra em jogo a veracidade da religião já que para a ciência ela não tem valor verificacionista de verdade. A epistemologia religião vai deixando de ter relevância, pois as situações cruciais da existência humana vão sendo encaradas em termos de uma razão puramente instrumental e cientificista. Por fim, a sua força baseada na autoridade sagrada perde todo o seu vigor porque na ordem social moderna é a autonomia do indivíduo que ganha destaque ético normativo.

Nota-se aqui, que esta gama de esforços explicativos demonstra que na modernidade ocorreu um esforço de supressão do poder e do espaço que a religião ocupava em relação à epistemologia do humanismo exclusivo. Para Taylor, esta proposição procede porque aconteceu sim um declínio das formas de vida religiosa. Entretanto, “faz-se necessário definir com mais precisão a solidificação desta movimentação supressiva” (Taylor, 2010, p. 503). Taylor define a religião como o propósito moral que têm as condições necessárias de intervir e estabelecer as condições razoáveis do

tratamento dos assuntos humanos, sem negar os seus credos institucionais. Nesta linha, Taylor tem a intencionalidade de concentrar o seu olhar na religião como uma série de crenças e atividades que tem como base os entes supranaturais. Com isso, concentrar-se-á ainda na direção da mutação ontológica dos seres humanos em algo que os conduz para além daquilo que seja considerado de forma normativa o florescimento humano. Se tomarmos como exemplo o caso do cristianismo que tem como centro a celebração e participação da festa de “ágape” ou festa do amor de Deus, amor este que ultrapassa toda e qualquer mutualidade horizontal e imanente naturalizada da própria identidade e condição humana em si mesma.

Taylor denota que a modificação das condições de crença, indica que o grande conflito que se estabeleceu entre as perspectivas de transformações epistêmicas, se chocou com tipos ideais tais como a figura mendicante de são Francisco de Assis. Diante das perspectivas referentes ao naturalismo que estavam fundamentadas na percepção providencial defendida pelo deísmo, e foi algo que consequentemente resultou no materialismo. Para Taylor é importante discernir que os elementos da urbanização, industrialização, o trânsito de pessoas durante as grandes navegações, o progresso da ciência e a escolarização com mais assente na padronização dos indivíduos colaboraram para o enfraquecimento das formas religiosas de vida e crenças anteriores à ordem moral moderna parcialmente desencantada. Taylor nos apresenta um cenário que não pode ser lido de uma forma linear, pois “estamos diante dos lugares onde a fé se encontra em tensão com a descrença, numa sociedade cada vez mais fragmentada em setores secularizados” (Ribeiro, 2010, p. 147).

Por certo, se tivermos como pano de fundo estas tensões expostas por Taylor, seguramente notaremos que novas configurações de crença não necessariamente religiosas, surgiram no campo da espiritualidade entre os latinos. Nesta nova imagem temos em termos de condições de crença, a possibilidade de lançarmos obje-

ções e rejeições à fé cristã, sendo algo que surge como novidade histórica como vemos no caso do deísmo e ateísmo crescentes. A liberdade de escolher a condição de crença pessoal vem à tona de uma forma premente. Taylor quer justamente circunscrever o lugar destas novas condições de crença, ou seja, o que entra em jogo é tudo àquilo que diz respeito à vida do agente humano protegido na construção de sua identidade moral. O que temos com o advento da modernidade é a construção de um “indivíduo que se torna cada vez mais confiante em sua capacidade de definir a sua própria identidade, até mesmo em descontinuidade com a realidade até então vigente anteriormente” (Rodrigues, 2015, p. 182). Então, o sujeito moderno ganha segurança em sua capacidade de forjar uma ordem moral que tem na imanência a sua força na fonte moral da benevolência, dispensando assim as referências a uma força superior verticalizada ou meramente exógena a si mesmo. Logo, o que temos em curso é a implantação da epistemologia moral do humanismo exclusivo e o forjar de uma si mesmo protegido que se autointerpreta e avalia fortemente a sua vida moral naturalizada.

Neste sentido, Taylor estabelece um diálogo com Durkheim. Isto se dá no que tange a uma reconfiguração das novas formas de vida espiritual ou daquelas que não tenham exatamente esta conotação. Durkheim parte de uma concepção de religião que é situada desde um ponto de vista sociogenético. Neste sentido, o sentimento religioso é gerado a partir do sentimento de dependência que a sociedade gera como força moral coletiva. Este tipo de sentimento em vários momentos acaba sendo projetado de uma forma exógena, pois as “consciências dos sujeitos projetam situações de fervor coletivo ao ponto de viverem situações de êxtase em torno de um totem ou símbolo que acaba sendo sacralizado” (Martelli, 1995, p. 69). Nesse sentido, é que “Durkheim denota que o declínio da crença individual representa uma mutação no paradigma institucional do lugar da religião na ordem social moderna” (Abbey, 2000, p. 202). A influência do pensamento de Durkheim no que

tange à sobreposição dos discursos, isto é, entre aquilo que diz respeito ao religioso e ao secular, exercerá importante influência na análise empreendida por Taylor no que concerne à secularização, quando ele empreende a distinção refinada entre aquilo que seja próprio da religião ou da sociedade civil. Neste sentido argumenta Taylor:

Denominarei esse tipo de vínculo entre a religião e o Estado de “neodurkheimiano”, contrastando-o, de um lado, com o modo “paleodurkheimiano” das sociedades católicas “barrocas” e, do outro, com formas mais recentes, em que a dimensão espiritual da existência está bem desconectada da dimensão política. A fase “paleo” corresponde a uma situação em que uma sensação de dependência ôntica do Estado em relação a Deus e tempos superiores ainda esteja ativa, mesmo que possa ter sido enfraquecida pelo desencantamento e pelo espírito instrumental; enquanto isso, nas sociedades “neo”, Deus está presente porque a sociedade está organizada em torno de seu Desígnio. É nisso que concordamos como a descrição comum que identifica a nossa sociedade, o que poderíamos chamar de sua “identidade política”. (Taylor, 2010, p. 533)

A partir da distinção que Taylor estabelece, e ao tomar como base o pensamento de Durkheim, já se nota o desengajamento holístico que atinge a vida espiritual e demais elementos categoriais que transcende a vida do indivíduo secularizado, tais como a sociedade, o partido, a nação e a própria história contribuem para a expansão da discursividade sobreposta do humanismo exclusivo. Esta seria a via que Taylor denota como um conjunto de práticas que não extirpou as ações religiosas da ordem social moderna, “porém contribuiu com a formação do imaginário social desta configuração civilizacional” (Gauchet, 1997, p. X). A religião conforme Taylor, comporta a configuração que desperta o nosso senso de saber conscientemente em que lugar se vive. A religião em sua discursividade, apesar das sobreposições epistemológicas, denota tanto a força de fundamentação e coesão social, assim como o seu conteúdo interpela as sociedades e ajuda a discernirmos o processo em curso da secularização, na perspectiva do seu

contraponto colaborativo que foi exposto no escopo da epistemologia do humanismo exclusivo que esteve centrado na fonte moral da benevolência ética.

Enfim, a experiência fenomênica do agente humano, a partir de então se dá de uma forma meramente imanente e naturalizada. A epistemologia do humanismo exclusivo, ao ser compreendida como a positivação de uma espécie de ética que promove a afirmação da autossuficiência e do reconhecimento da contingência e finitude humana, acaba gerando um novo estado de coisas no pano de fundo histórico moral moderno. Logo, a constituição e amadurecimento do agente humano e de sua identidade moral, pressupõem neste contexto a sobreposição negativa e crítica da transcendência divina. Neste processo de formação do si mesmo (*self*) moderno protegido, em meio a todos os eventos de desencantamento, vemos que a sua cosmovisão encantada entra em colapso e acaba fracassando em sua proposta de crença anterior. De modo que “vai surgindo um si mesmo (*self*) protegido, ilustrado e que se autointerpreta em sua busca constante de se emancipar antropocentricamente” (Reus, 2014, p. 91-92). Por certo, a falta de crença na modernidade não é resultado de uma mera postura de indiferença. O que se percebe é que temos uma série de condições históricas que estão por detrás das avaliações que denotam a ideia da exigência de superação de um modelo irracional que significava as condições de crença da antiga epistemologia religiosa. Segundo Taylor, o que se propõe agora é uma condição humana desengajada e impessoal que acaba sendo um movimento inexoravelmente ligado ao imaginário social moderno, a ética com ares epistemológicos arraigado na cientificidade e na construção de uma consciência histórica que rege as mentalidades da era moderna em vista do processo de secularização da esfera pública cultural e política latina.

## **2. A era dos reordenamentos e a transmutação para uma ordem social secularizada**

Os estratos sociais que compunham as camadas privilegiadas da ordem social moderna foram entusiasticamente às fomentadoras do gradual processo de secularização. Este movimento atingiu os séculos subsequentes e tem se alastrado até os dias de hoje. Aqui o modelo dos tipos ideais que Taylor utiliza em sua análise argumentativa sobre o fenômeno, compõe este vetor epistemológico que serve para descrever a passagem do antigo regime para o novo regime pós-revolucionário. No antigo regime, a configuração da vida religiosa fazia parte fundante da ordem social e estava presente intensamente na práxis das diversas formas de vida religiosa. Por esta razão, tanto o formato hierárquico de complementariedade, como o ritualístico, o encantando e os festivais conferiam sentido à existência da vida cotidiana da comunidade paroquial. Nesta ordem moral social, a noção de pertença à igreja universal e a comunidade local era algo que se sedimentava por meio de ritos litúrgicos, bênçãos de proteção contra os perigos e acabavam sendo práticas constantemente comuns. Um dado importante que tem de ser registrado é o de que as revoluções sociais axiais<sup>2</sup>, não conseguiram suprimir por completo a perspectiva comunitária da antiga religiosidade encantada da vida do agente humano.

A religião vista nos moldes do antigo regime não interessa mais às camadas abastadas, devido ao fato de que agora acontece uma colisão entre a busca por uma postura de individuação e a neces-

---

<sup>2</sup> Eisenstadt pondera que por civilizações axiais devemos entender aquelas civilizações que se cristalizaram durante o milênio que vai de 500 a.C. até ao primeiro século da era cristã. A cristalização destas civilizações pode ser considerada como uma das maiores conquistas revolucionárias da história da humanidade, tendo mudado o curso da história humana. Durante este período, emergiram novos tipos de visões cosmológicas, uma das quais foi o desenvolvimento e a institucionalização de uma nova concepção da tensão básica entre as ordens da transcendência e do mundano (Eisenstadt, 2011, p. 74-75).

sidade de entrega plena aos ritos comunitários, “que são entendidos como ritos cruciais para a vida moral do agente humano neste arranjo social” (Taylor, 2010, p. 517-518). Apenas as camadas inferiores é que tomam estes ritos para si e os reordenam e operam assim uma transmutação em suas práticas. Logo, estas camadas não negam por completo as formas rituais predecessoras ao reinventarem os jeitos de viver as novas condições de crença. O que se nota é que o vulto histórico do cristianismo sofreu uma fratura operada pelo processo de secularização no seu cerne que é o das condições de crença. O desencantamento age na vida das classes dominantes liberais, isto ocorre numa tensão com a classe trabalhadora e suas formas de ver o mundo. De modo que esta perspectiva conflituosa ganha os postos e mentes do alto clero na vida da igreja, porém somente após a reforma protestante é que temos um alargamento do fosso entre a cultura das classes dominantes e cultura da classe trabalhadora. Esta situação fomenta uma descontinuidade na vida devocional e social da igreja em seus vários setores. Assim, vemos nas guerras de religião uma luta de classes que, demanda cada vez mais uma tomada de posição da parte das hierarquias clericais e dos governantes civis seculares.

O reordenamento e a transmutação da ordem social na linha da secularização, neste cenário se processam com a força da urbanização e com o começo das transformações operadas pela industrialização. Conforme argumenta Taylor, tais demandas desconstróem progressivamente o formato social do antigo regime. Sendo fundamental neste deslocamento, a desconstrução do modo de vida paroquial, que decerto foram atacados e relativizados como a única visão de mundo e forma de vida. Sendo assim, podemos descrever que o desencantamento, o processo de individuação das classes dominantes, a luta por poder entre as classes, “a urbanização, industrialização e processo sistemático de educação formalizada colaboraram para a construção da ordem social moral moderna secularizada” (Taylor, 2010, p. 520-521). Então, com este processo em curso houve a fomentação da noção de que a

religião era algo alienante. Desta forma, o cidadão que vivia nas cidades passou a abandonar as tradições e a ter “o desenvolvimento de seu si mesmo desprendido no curso da história” (Araujo, 2004, p. 158). Mesmo assim, este processo de remodelação social foi algo que não acabou sendo vivido em sua plenitude, pois agora um vácuo foi estabelecido entre a antiga forma de vida religiosa que passou a ter que conviver com “uma densa rede de interações, na qual se imbricam as identidades individuais e coletivas dentre às quais as interpretações de mundo buscam dar sentido” (Domingues, 2003, p. 15-16).

Nesta tensão entre posturas identitárias mais individualizadas e posturas mais coletivizadas, o que aconteceu foi que se deu a desvinculação do si mesmo (*self*) de um pano de fundo proléptico à reforma amplamente mágico. Logo, o que ocorre é o surgimento de uma nova ordem moral secularizada. Isto ocorre em oposição à hegemônica ordem moral antiga em que a igreja e os estamentos principescos detinham a sua legitimidade garantida, pelo viés da benção divina, sendo assim algo que agora estas representações sociais não conseguem mais sustentar legitimamente. Se para o agente humano poroso a crença em Deus era algo axiomático, pois a autoridade tinha como fundamentação legal o sagrado e sua presença na esfera pública era um consenso. Com o desdobramento dos fatos o que se gerou foi um denso contraste entre o sagrado e o profano. Ademais, “toda a base política, social e eclesiástica tinha de ser vivenciada intensamente numa espécie de era de mobilização, fundida entre os poderes clericais e governamentais seculares” (Taylor, 2010, p. 523). O processo de desencantamento cumpriu uma função significativa nas relações entre os arranjos holistas e as cosmovisões atomistas em termos de política da secularização.

No que tange à cosmologia, a presença da deidade tem uma relação com a noção de desígnio divino. Pois, o que impera é a perspectiva de que a vontade da divindade tem de ser realizada pela coletividade em favor de toda a humanidade. No que diz

respeito à política, o sentido do sagrado não está concentrado na figura do soberano, porém na fomentação de uma sociedade que segue o desígnio de Deus. Sendo algo que leva em conta a ordem moral estabelecida, pois neste sentido a mudança se deu no fato de que os sujeitos estão livres de todo e qualquer tipo de concepção de um projeto cerrado que esteja previamente estabelecido em termos de uma sociedade hierarquizada. Assim, a epistemologia moral vigente é a do respeito aos direitos dos outros e condiz com a busca individuada da autorrealização. Este é um dos resultados dos propósitos traçados pela epistemologia do humanismo exclusivo, que estava pautada na noção de “benevolência e dignidade que atingisse as pessoas em geral na ética de afirmação da vida cotidiana na realização de desejos comuns” (Taylor, 2013, p. 39). A questão relevante que o filósofo canadense coloca é a de como as reconfigurações das formas antiquadas de forma de vida religiosa introduziram, um forte tom motivacional para que os agentes humanos agissem num escopo mais abrangente. Outro aspecto que deve ser sublinhado é o de como estas remodelações contribuíram para que o interesse do agente humano se voltasse continuamente para assuntos meramente seculares.

Por outro lado, a fé religiosa acabou fomentando um modo de vida em agrupamentos que influíram na movimentação e no “forjamento de novas identidades politizadas e da ordem moral civilizacional nascente” (Taylor, 2010, p. 534). A presença da noção de divindade no bojo das sociedades de forma abrangente, na condição de autor dos desígnios que se deve realizar é uma constante. Taylor elabora a noção de solução católica barroca, onde um hermético imaginário social é erigido com base na noção de hierarquia, em que a força da complementariedade funcionalista perpassa a noção de hierarquização que está centralmente fundamentada no eixo do sagrado. O ponto nodal neste sentido é o de que existe uma frugalidade nas crenças consagradas, sendo algo que entra em exame no que diz respeito ao seu valor de verdade. Lembremos de que as festividades faziam um contraponto com os

ritos sagrados, como é o caso das festas carnais, isto é, o carnaval. Sem contar que o esforço em elevar o padrão moral, estabeleceu um confronto entre o clero e as comunidades, sendo que neste momento da trajetória da igreja o consensualismo paroquial já não funcionava mais. Então, “a religiosidade se deslocou de uma mentalidade comunitária para uma posição político-partidária” (Taylor, 2010, p. 545).

Ainda temos outra imbricação relevante, a saber, a de pensarmos desde um determinado ângulo, onde existiam os ritos comunitários que envolviam os paroquianos, já de outro temos os defensores das reformas que postulam que cada sujeito tem de assumir de uma forma fortemente individualizada uma vida devota. A dialética que se mostra tensa nesta configuração é a de se poder conjugar uma intensa vida de fé atomizada a um consenso de vida paroquial holístico. Um fato que modificou a questão foi a conquista do sufrágio masculino no ano de 1848 na França. Isto “forçou a igreja católica a se manifestar diante das ações políticas” (Taylor, 2010, p. 547). No campo do protestantismo houve uma agilidade mais vivaz diante das mudanças. O diferencial é o da rejeição da parte destes grupos das estruturas hierárquicas, pois estes nutrem uma imensa confiança na Bíblia como autoridade máxima em termos de deliberações religiosas e políticas. Estes axiomas colaboraram para a expansão da noção de democracia. A ética de afirmação da vida cotidiana valorizada pela reforma protestante imprimiu na nova ordem social moral, os valores da disciplina e da ordem que irão gerar populações ordeiras e produtivas no então capitalismo nascente. Estas serão civilizações secularizadas que atuarão na esfera pública política contemporânea corroborando o avanço e desenvolvimento do capitalismo mercado financeiro especulativo.

A fratura ocorrida nesta nova ordem social secular atinge a intenção de se implantar qualquer tipo de igreja que seja fundada com o governo civil. De qualquer modo, as filiações religiosas permaneceram vigentes e afetaram o espaço político mais abran-

gente. A fé religiosa era uma prática que se encontrava presente no substrato social há muitos séculos, de modo que a religiosidade ganha neste momento ares de configuração moral em determinados setores do cristianismo. Neste processo de reordenamento e transmutação da ordem social, temos que ter a devida clareza de que as coisas não se deram com simplicidade. Se as vocações religiosas superiores mantinham certa altivez em determinado momento da história, com o desdobramento da política de secularização ocorre a quebra do vínculo deste tipo de forma da vida no que tange à noção de providência divina. A nova forma de identificar está postura encontra-se na “altivez da ordem secular que está presente na noção de nacionalidade e racionalidade dos sujeitos modernos” (Taylor, 2010, p. 535). Entretanto, a teologia cristã busca correlacionar a identidade nacional com a identidade política desde a inauguração do novo regime. O imaginário social moderno pode ser influenciado pela noção do divino, algo que denota o seu modo de autoafirmação e superioridade em termos de identidade. E o seu contraponto está nas posturas dos demais cidadãos que não comungam de tal cosmovisão, mas vivem sob a égide da fonte moral da benevolência e da dignidade humana propagada pela epistemologia do humanismo exclusivo.

A busca por autorrealização ou autocompreensão do agente humano, demanda a exigência da tomada de consciência e da rearticulação daquilo que seja da ordem da identidade. Desta forma, a ordem social moderna requer uma análise da identidade política e das dinâmicas de funcionamento social na esfera pública política. Neste jogo de poderes, a religiosidade e a confessionalidade participam da tarefa de construção das experiências significantes morais e políticas do si mesmo (*self*). O debate revela que o poder até então hegemônico que a igreja clericalmente tinha exercido, foi sendo paulatinamente secularizado. Porém, o caráter ético-político que ficou como legado do cristianismo para dentro da ordem social moderna seja de cunho católico ou protestante, faz-se dar numa realidade incontestável dos debates sobre as teo-

rias da secularização. Estes modelos podem ser descritos como a permanência das formas de vidas espiritualizadas, disciplinadas e de identidades confessionais e políticas que ajudaram a forjar a ordem social moral civilizada no Ocidente. Taylor argumenta que a reordenação social foi um processo onde as igrejas participaram de forma austera e bem ordenada.

Assim, as poderosas formas de fé entreteceram quatro elementos nessa era: espiritualidade, disciplina, identidade política e uma imagem de ordem civilizacional. Esses quatro elementos estiveram presentes na religião elitista dos dois séculos precedentes, mas passaram a ser um fenômeno de massa. Eles se reforçavam mutuamente, constituindo um todo. Porém, essas igrejas rigidamente organizadas, muitas vezes desconfiadas de gente de fora, com seus códigos fortemente puritanos, seus vínculos inerentes, quaisquer que sejam eles, com identidades políticas e suas pretensões de constituírem o fundamento da ordem civilizacional, estavam perfeitamente configuradas para uma queda repentina na próxima era que estava começando a despontar em meados daquele século. (Taylor, 2010, p. 553)

Para Taylor, o controle mobilizador que vai do século XIX até meados do século XX tem a sua base nas formas antigas de ordem social. Pois estas passam agora pela erupção de transmutações e remodelamentos sociais que tem a participação das religiões na esfera pública política com a organização da vida de sua membresia, sendo isto algo que não pode ser desconsiderado na leitura política da secularização latina. Entretanto, temos o fato importante de que as religiões não conseguem escapar completamente das imbricações e sobreposições das demandas impressas pela pauta laica das democracias contemporâneas. Por esta razão, é que podemos invocar a argumentação de Habermas quando este filósofo crítico empreende a ponderação referente à perspectiva de uma reflexão política secularizada, sobre a luta entre as convicções secularistas e laicizadas e as posturas doutrinárias que só podem assumir numa primeira vista validade se “o caráter de um dissenso

racional quando for possível pensar que as tradições religiosas não são simplesmente irracionais e absurdas” (Habermas, 2007, p. 12).

### **3. A ética da autenticidade na construção da identidade moral expressivista numa sociedade secularizada**

A era da ética da autenticidade para Taylor tem uma relação causal e crítica com o processo de secularização. Isto é algo que nos remete à figura do filósofo pragmatista William James. A partir daí, o que temos de fato é a modificação do pano de fundo das condições de crença e descrença, como sendo algo bem peculiar ao cenário filosófico contemporâneo. Na perspectiva tayloriana, a noção de ética da autenticidade ganha ares simplificados desde a mutação cultural que foi constantemente crescendo depois da metade do século passado. Assim, temos em vista o fato de que tanto a vertente do individualismo como a do instrumentalismo racionalista, já se constituíram como fatores que fazem parte do pano de fundo da ética hodierna. O destaque fica posto em outro fator, a saber, o da noção de expressivismo da linguagem. Taylor pondera que a noção expressivista da linguagem tem a sua origem na função crítica encetada contra a perspectiva atomista do iluminismo. Esta corrente filosófica entende que o ser humano deve se valer apenas do esquema sujeito e objeto no exame científico para se autocompreender.

Todavia, isto acaba se tornando algo que reduz e estabelece uma fratura corrosiva na condição humana do agente moral, ou seja, em reação a tal postura, “o expressivismo também rompeu radicalmente com os primórdios do iluminismo, com a sua noção da relação do ser humano com a natureza” (Taylor, 2005, p. 13). Para Taylor, existem pontos fundamentais nesta noção de expressivismo da linguagem, tais como é o caso de se reconhecer que o ser humano detém poderes sentimentais expressivos. Outro aspecto é o de que a vida humana está inserida tanto em sua unidade como nas suas partes, dentro de um contexto mais amplo que é o da comunidade. Esta noção expressivista em ética tem as suas ba-

ses fundamentadas nos pressupostos do movimento romântico moderno. Esta é uma postura de contracultura, pois acaba sendo algo que a caracteriza como crítica. A sua força é estendida para dentro da filosofia contemporânea por meio da obra de autores como Herbert Marcuse na escola da teoria crítica.

Desta forma numa leitura mais atenta, podemos perceber que o que entra em curso são a ampliação das maneiras de se consumir produtos, a diversificação e volubilidade social e geográfica, as modificações dos padrões nas empreitadas produtivas das famílias com seus formatos e modos de angariar renda para a devida sobrevivência, e assim consta que ocorreram mutações significativas na dinâmica de coexistência da vida privada. No século XX as cidades crescem absurdamente, os meios de comunicação se tornam refinados e causam uma grande modificação nas relações sociais. Para Taylor, o que importa em sua leitura é a ação de denotar a incidência nas modificações que tiveram as compreensões da noção de bem e de forma de vida “que tanto encoraja essa individualização nova quanto provoca em nós um desconforto moral a seu respeito” (Taylor, 2010, p. 556-559). Taylor argumenta em sua filosofia moral que, desde o avanço da noção de individualismo proposta pelo expressivismo, é a postura de autorrealização do si mesmo (*self*) – no estatuto ético da autenticidade que é introduzido como uma espécie de contestação mais abrangente da condição do si mesmo (*self*) protegido, desengajado e disciplinado – que temos o avanço para as novas condições de crença. Na articulação desta epistemologia moral, a tensão dialética vinculada entre forças contrárias, isto é, hora atomista, hora holista, acabou-se desvelando a estratégia de subjugação da vida do agente humano. De modo que a reação contra a ação sistemática que tinha a meta de tolher a potência criativa humana, em a sua condição idiossincrática e imagética foi severamente contestada pela noção de autenticidade na construção da identidade do sujeito moral.

Ora, Taylor entende que os dualismos que cercam a autenticidade são, certamente, um problema sério. Neste caudal, exis-

tem aqueles que asseveram a realidade de axiomas isentos de problemas que não geram custos e muito menos são de modo algum trivializados do ponto de vista moral. Logo, tais axiomas não tem a habilitação necessária de perceber as imperfeições agudas de sua versão adulterada. Ao pensarmos de outro ângulo, existem os críticos que assumem como ilusões na procura do prazer, a sensualidade e a liberdade mercadológicas de consumo, sendo este um modo de estabelecer um conflito com o todo desde as formas desviantes. Taylor pontua que a falta de assertividade de ambas as posições, reside na quimérica visão de que exista alguma possibilidade de sustentação de valores perenes e estáveis nestes deslocamentos morais. Assim, “para os críticos, ele implica abraçar vícios que eram e são as principais ameaças à virtude; para os apoiadores revertemos formas antigas que eram e são modos de opressão” (Taylor, 2010, p. 564). Na concepção tayloriana, tal espécie de mutabilidade implica modificações no âmbito das estruturas morais – de fato, as condições de crença e de moral vigentes foram modificadas, sendo o significado disto, num primeiro momento, a supressão das formas de crença passadas com axiomas absolutamente secularizados no que tange à ação do agente humano em suas proposições éticas, políticas e culturais.

De modo que contemporaneamente as opções de forma de vida laica em vigor são consideradas pertinentes e até inquestionáveis. A meta de Taylor aqui é a de compreensão da ética da autenticidade no que tange aos contextos que envolvem os imaginários sociais. É isto fundamentalmente no que diz respeito à operatividade social conferida pela ética da autenticidade, que acaba levando em conta o próprio expressivismo de uma forma bem rudimentar, para dentro de variadas “modalidades terapêuticas de encontro consigo mesmo e autorrealização no contexto do pós-segunda guerra mundial que interpelou a vida do agente humano como foi o caso da psicanálise e a sua noção de inconsciente coletivo” (Taylor, 2011, p. 26-27). Para Taylor, a horizontalidade do imaginário social se traduz na esfera pública econômica, mas também na cultura e

na política como é o caso do mundo da moda e da soberania popular. As ações ganham significados individualizados, pois assim os sujeitos agem por conta própria e por meio de uma linguagem que lhes confere sentido na ação. Esta ação tem de dizer algo para a alteridade do mesmo, pois só assim as respostas que envolvem tal relação podem contribuir para as configurações contrastantes que envolvem o comum diante das atividades individualizadas.

Por certo, a cultura que abarca a prática do consumismo, autenticidade e exposição narcisista tem ligação com a questão da expressão individual que fomenta uma linguagem de autodefinição, que acaba sendo manipulada pelos monopólios capitalistas e resulta num modo de produção que induz os sujeitos de consumo inveterados. Em Taylor tal questão se mostra como uma nova cultura de consumo individualizada que serve de vetor e catalizador social dos desejos atômicos. Aqui reside uma potente manobra de manipulação da vida de populações inteiras. Isto foi algo que acabou sendo implementado na vida do agente humano paulatinamente, até chegar ao ponto de “modificar sua maneira de pensar e viver que queria apenas manter uma forma de vida em moldes modestos e suficientes, para um formato de pensamento calcado na ideologia do progresso capitalista” (Taylor, 2010, p. 570). Neste cenário o princípio do dano de Stuart Mill entra em jogo, pelo fato de defender a intervenção na vida do outro de um modo utilitário no sentido apenas de evitar danos para a maioria. Aqui temos uma contraposição à filosofia de Locke, pois para este a lei natural deveria ser manifesta mediante forte disciplinarização externa. O que se nota é o fato de que a relevância dada à individualização exógena ganha valor, de modo que a força do benefício comum cada vez mais, vai se esvaindo e o sentimento de pertença às instituições comunitárias com razões abrangentes, como a Igreja ou o Estado vai se tornado algo laico e obsoleto.

Algo importante neste cenário, certamente, são as articulações morais de ordem sexual. Para Taylor, a ética de afirmação da vida cotidiana e a fundamentação de uma visão social polida, resul-

taram num tipo de cristianismo com teores feministas, pois as ações corriqueiramente masculinizadas, tais como beber, comer e ser infiel no matrimônio foram substituídas pela estrutura ética atrelada à família e ao trabalho. Logo, “a feminilização da cultura seguiu o seu curso, simultaneamente à feminilização da vida de fé” (Taylor, 2010, p. 581). Contudo, no século passado, a revolução sexual modificou o pano de fundo, pois este dualismo de gênero forjado nos moldes da tradição cristã foi sendo deixado de lado e um pluralismo na vida sexual das pessoas veio à tona. Sendo assim, o conflito no que tange à questão de gênero se tornou uma demanda premente das sociedades contemporâneas. O que entra em cena novamente é a ênfase na responsabilização individual na prática da liberdade sexual. A noção de corpo entra em pauta e a luta pela desconstrução das práticas de disciplinarização dos corpos no que tange a questões de sexualidade foi levada em frente no decorrer da história. Então, o feminismo no século XX lutou por duas demandas basilares, a saber, “a de que as mulheres vivem em desvantagem por serem mulheres e a de que essa desvantagem pode ser abolida” (Heywood, 2010, p. 21).

Durante o pós-segunda guerra mundial a relativização de normas e a procura da felicidade atomista, principalmente quando pensamos nas práticas de cunho sexual que coloca em colapso os axiomas da epistemologia moral religiosa no que diz respeito à instituição da castidade e da monogamia são implodidas de fato. Agora são as posições afirmativas em torno das práticas homossexuais, que superam a hegemonia da visão moral daquelas epistemologias religiosas que eram mais rigorosas em seus códigos sexuais. Taylor rememora que durante os séculos XVII e XVIII, a ordem moral moderna entendia que a busca do bem humano estava integrado a um projeto de vida que se alinhava aos desígnios de Deus e com a imagem da família patriarcal. Contudo, na expansão do naturalismo científico, a ética da sexualidade sofre a devida medicalização. Isto é algo que doravante não requererá a chancela da epistemologia religiosa, pois acaba tornando as de-

mandas sexuais autenticamente boas em si mesmas. Logo, não existe mais a referência a algum bem transcendental-exógeno que floresça além da sexualidade natural em si mesma. De modo que no mundo contemporâneo a questão segue o rumo político-economicista, “quem ousa discutir com a ‘ciência’, seja ela transmitida por médicos, psiquiatras, ou por economistas visitantes do Fundo monetário internacional que lhe dizem para reduzir a assistência à saúde a fim de atingir o ‘equilíbrio’ fiscal?” (Taylor, 2010, p. 589).

Nesta perspectiva, temos o avanço do trabalho psicanalítico de Freud que ganha pleno sentido ao revolucionar a cultura, quando pensa que o sexo se constitui como força etiológica na formação de problemas individuais e sociais. Assim, algumas questões de ordem ética surtiram efeitos, a partir desta postura que encara a sexualidade como algo relevante para a ordem do tecido social. Contudo, temos a radicalização da retomada da sensualidade, da afirmação dos desejos e dos prazeres das mulheres, a perspectiva da sexualidade vista desde a percepção mítica dionisíaca, isto é, desde um ponto de vista transgressivo e libertário. Devemos levar em conta ainda que a sexualidade se tornou um fator ligado à identidade de cada sujeito. Sendo algo que “possibilitou a liberdade sexual das pessoas que têm a sua orientação sexual ligada à homossexualidade” (Taylor, 2010, p. 590). Por certo, podemos inferir que a revolução sexual foi posta em movimento devido a uma gama de elementos complexos, que envolvem fontes morais, onde se cruzam valores de autorrealização individual e satisfação dos desejos sexuais. Apesar disto tudo, o senso de medo e a conservação das fontes morais familiares conservadores ainda estiveram em voga em muitos setores sociais conservadores. Com as mutações do pano de fundo moral, o anacronismo de cunho conservador tentou colocar em curso as fontes morais fortes em termos de sexualidade, dentro de um cenário social e espiritual que tinha como meta normativa a fragilização dos impulsos eróti-

cos por meio de proposições éticas que tinham como estofo a epistemologia religiosa fundamentalista castradora.

Para Taylor ocorreu um giro dentro da realidade da ética da autenticidade, que precisa ser relacionada com as posturas referentes à vida do si mesmo protegido (*self*), que instaurou uma espécie de vida religiosa passiva e dominada por uma racionalidade iluminista. Isto foi algo que gerou uma série de reações que culminaram no aprofundamento de um tipo de vida religiosa pautada pelo sentimento, pela emotividade e centrada no axioma da fé. Assim temos algo que aparece muito bem na teologia forjada por Schleiermacher que postula que “a essência da religião é o sentimento de dependência absoluta” (Braaten; Jenson, 2002, p. 59). Esta reflexão tayloriana é no fundo uma crítica que tem inspiração no romantismo expressivista, pois emprega uma gramática repleta de sutilezas com o intuito de desvelar uma série de verdades escatológicas interiores. De modo que isto foi algo que desconstruiu os modos exteriores, dentre os quais ressoavam na vida dos indivíduos, sendo este um tempo onde um esforço pessoal de mergulho no campo do sentido se constitui como um recurso de espiritualidade valoroso na ordem social moderna que está ocupada em construir a identidade moral.

Esta modificação nas condições de crença ingressou pertinazmente na vida cultural regida pelo expressivismo romântico. Cabe frisar que esta matriz de pensamento rejeitava os ritos religiosos institucionais, tendo em vista o valor de uma iluminação fundamentada no sentimento como base de sua espiritualidade. O pensamento deste tipo de epistemologia religiosa era o de que cada sujeito deveria vivenciar o seu próprio destino em termos de vida e espiritualidade. O rechaço das ortodoxias clericais era algo que deveria ser praticado. Tal perspectiva gera uma fissura moral entre visões puramente humanas e visões que tinham sido fundadas em estruturas religiosas cristãs. Agora qualquer proposição que fosse dada a despeito de qualquer experiência não tinha valor de verdade absoluto. Taylor pondera que a epistemologia do sagrado tem o

seu espaço marcado pelo individualismo expressivista. De certa forma o que se tem presente é uma vinculação a figura de Deus e pertencimento holista e comunitário que foi sendo secularizado, numa visão política atomizada que propugnava a possibilidade jurídica destes sujeitos agora fazerem escolhas livres. Tudo isso é acentuado pela visão filosófica do expressivismo, algo que atinge a forma de vida religiosa no sentido de forçar que a epistemologia religiosa tenha a tarefa de conferir sentido no que concerne ao desenvolvimento de uma vida espiritualizada a partir das configurações morais atomísticas do si mesmo (*self*) na construção de sua identidade moral.

Podemos perceber que a nova condição de crença estabelecida gera uma gama de possibilidades abertas, pois a religião ganha cada vez mais ares idiossincráticos. Agora o esforço é o de captar nas linguagens tênues àquilo que o sujeito considera ser significativo. Contudo, o problema levantado, conforme argumenta Taylor, é o de discernir o modelo de epistemologia religiosa e suas discursividades religiosas numa tensão inerente às suas formas de sobreposição discursiva. Em síntese, Taylor trabalha tomando como base o pensamento de Durkheim para discernir a questão do modo de ser religioso ou não, tendo em vista que as ortodoxias institucionais eram o critério de demarcação para definir o que era a verdade ou falsidade, daí a importância das escolhas no que tange à instintividade da crença religiosa e da forma de vida espiritual:

Daí que, na dispensação paleodurkheimiana original, as pessoas podiam facilmente sentir que tinham de obedecer à ordem de abandonar seus próprios instintos religiosos, porque estes, divergindo da ortodoxia, eram necessariamente heréticos ou ao menos inferiores, e aqueles que habitavam um mundo neodurkheimiano sentiam que suas escolhas tinham de andar conformes com uma molduram universal da “igreja” ou de uma nação favorita, de modo que até unitaristas e sociedades éticas se apresentavam como denominações com cultos e sermões dominicais; enquanto isso, na era pós-durkheimiana, muitas pessoas não tem nenhuma compreensão para com a exigência de conformidade. No mundo neodurkheimiano, aderir a uma igreja em que você não crê não parece só

errado, mas também absurdo, contraditório; exatamente o mesmo ocorre também na era pós-durkheimiana com a ideia de aderir a uma espiritualidade que não se apresenta como o seu caminho, como aquele que move e inspira você. Para muitas pessoas hoje, deixar de lado o seu próprio caminho a fim de andar em conformidade com alguma autoridade externa simplesmente não parece compreensível como forma de vida espiritual. (Taylor, 2010, p. 575)

Quando Taylor reflete no plano da pura imanência o problema levantado, temos diante de nós uma leitura que indica que ocorreu um deslocamento paulatino de desestabilização dos discursos religiosos, isto foi algo que abriu espaço para a sobreposição das narrativas de vidas religiosas no caudal da política da secularização que apresentava uma cultural em curso de esfacelamento. O vulto romântico do expressivismo desarticulou o liame existente entre a tradição de fé cristã e a fidelidade a uma ordem moral política e civilizacional. Neste sentido, a conectividade existente entre a fé cristã e a ética da disciplina (do autocontrole que passa a ser encarado em termos político-identitários) se torna uma oporia a ser enfrentada. E ainda, a fé cristã e a ordem moral civilizacional passam a ser desconstruídas, pois a procura pela felicidade e autorrealização avançava na interioridade dos pressupostos religiosos ou não religiosos que tinham como consequência a fratura dos referenciais morais disciplinadores.

Começa assim a ganhar força neste tipo de discursividade moral a sobreposição da noção de respeito e dignidade ontológica da vida humana. Logo, a ética da autenticidade que visa à realização plena do si mesmo (*self*), tem a tarefa de integrar o cenário de legitimidade das atividades políticas secularistas que busca reparar simetricamente o valor das culturas. O que opera o reconhecimento aqui é a noção de pertença a uma comunidade politizada. Isto acaba tendo uma gama pluralizada de impactos na era secular que estava entrando em curso com mais intensidade. Então, o desengajamento do agente humano em relação à questão do sagrado e a sua epistemologia presente no contexto das novas condições

de crença, leva em conta ainda as novas formas de ver e viver a política de uma maneira renovada e longe dos antigos modelos hierárquicos, sendo algo que repercute até os dias de hoje. Este é um formato hermético que entra em cena no campo da epistemologia religiosa e cultural e que não pode ser atrelado a uma determinada instituição religiosa X ou Y, mesmo que ainda haja determinada movimentação cultural de W ou Z. Por fim, a questão levantada por Taylor logo na introdução do livro *Uma era secular*, está repleta de sentido: “Qual o significado de dizer que vivemos em numa Era Secular?” (Taylor, 2010, p. 13). Por certo, este questionamento nos leva no mínimo a pensarmos no atual poder que a religião exerce na esfera pública política democrática.

### **Considerações finais**

O significado da política da secularização é muito mais que uma mera filosofia teórica, pois o que surge como implicação dela é a modificação das condições de crença no imaginário social moderno. Por certo, o avanço da epistemologia do humanismo exclusivo, gradualmente foi ganhando terreno na esfera pública moderna por meio do naturalismo cientificista. Para Taylor, até então, tal possibilidade nunca havia sido efetivada como proposição forte da parte de uma minoria elitizada. O que de fato aconteceu foi a radicalização e o aprofundamento das discussões intelectuais na vida das pessoas ilustradas. Contudo, a espiritualidade não foi suprimida destes debates, pois a secularização teve que ser um processo viavelmente experimentado pelas massas populares e também pelas próprias elites do Ocidente.

Sendo assim, o que entra em cena é a força das fontes morais imanentes e meramente humanas, tais como a benevolência e o altruísmo. Logo, o diagnóstico é o de que se mantiveram os elementos da teologia cristã vigentes, porém, vale apenas sublinhar que “a nova configuração é a de que a forma de experienciar isto, é a da ordem da imanência radicalmente moral” (Gallagher, 2009, p. 23). No debate sobre a política da secularização, Taylor não con-

corda com a posição que postula a noção de que a epistemologia da religião tenha sido alijada, por completo da esfera pública moderna. Se para defender tal investida, tomarmos como base as proposições da racionalidade epistemológica do humanismo exclusivo presente na vida do si mesmo (*self*) protegido como pleno naturalismo, podemos colocar tais valores em paralelo com a própria epistemologia religiosa e seus valores de crença morais.

Apesar da instauração desse humanismo exclusivo ser uma realidade, uma nova percepção de construção da identidade do si mesmo (*self*) vem à tona, ou seja, aqui temos o fato de que a identidade do agente humano foi sendo configurada pela noção de bondade e disciplina. Isto é algo que culminará no estabelecimento da fonte moral da dignidade ontológica da vida humana. O dado inédito é o de que não se fará mais referência à epistemologia religiosa como estofo fundacionalista. Aqui temos a constituição de uma nova articulação ética, ligada à pura autenticidade em âmbito secular. O curso da história vai se desvelando num sentido de mostrar que, paulatinamente, a vida humana vai deixando de ser articulada absolutamente em torno de ideais transcendentais e se orientam também por noções de ordem puramente imanentes.

A vida de espiritualidade religiosa começou a ser encarada como uma das possibilidades entre muitas e tantas outras. Para Taylor, a vida de fé tem de ser amadurecida até ao ponto de tomar para si múltiplos elementos propostos pela epistemologia do próprio humanismo exclusivo. Isto reflete a necessidade de que, para acontecer a mutação das condições de crença, o si mesmo (*self*), teve que passar por esta senda para que não viesse a se tornar totalmente refém de qualquer tipo de crença cognitiva ou racionalista fechada. Enfim, na perspectiva tayloriana, a construção da identidade do agente humano (*self*) pode e precisa ser afetada pela noção de vida ética atrelada à noção moral de expressividade romântica.

Então, temos presente a força de uma maneira expressiva da ética da autenticidade se manifestar, sendo isto algo que até os

dias atuais tem forjado a construção da identidade do agente humano, presente na estrutura moral de uma era secularizada que se encontra rodeada por diversos discursos políticos e religiosos, em que tais discursividades coexistem numa tensão sobreposta e abrangente presentes na esfera pública democrática, onde as múltiplas formas e opções religiosas, espirituais e inclusive antirreligiosas das quais os indivíduos ou grupos procuram se apropriar para conferir sentidos às suas vidas e articular formas epistêmicas às suas necessidades espirituais, servem como fontes morais. É ao estudo dessa multiplicidade de significados das condições de crença que Charles Taylor tem dedicado os seus últimos estudos sobre o significado político da secularização.

## Referências

ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

ARAUJO, L. B. L. Esfera pública e secularismo: introduzindo a questão. In: ARAUJO, L. B. L.; MARTINEZ, M. B.; PEREIRA, T. S. *Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: UERJ, 2012. p. 7-25.

ARAUJO, P. R. M. de. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2004.

BERTEN, André. *Modernidade e desencantamento: Nietzsche, Weber e Foucault*. Trad. Marcio Anatole de Sousa Romeiro. São Paulo: Saraiva, 2011.

BRAATEN, E. Carl; JENSON, W. Robert. *Dogmática cristã. v. 1*. Trad. Luís M. Sander e Gerrit Delfstra, Luís H. Dreher e Geraldo Korndörfer. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

- DALGALARRONDO, Paulo. *Religião, psicopatologia e saúde mental*. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- DIAZ, Juan. A. E. *Deus nas tradições filosóficas*. Vol. I: aporias e problemas de teologia natural. Trad. Maria A. Diaz. São Paulo: Paulus, 2003.
- DOMINGUES, J. M. *Do ocidente à modernidade: intelectuais e mudança social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- EISENSTADT, S. N. *As grandes revoluções e as civilizações da modernidade*. Trad. Filipe Carrera da Silva. Lisboa: 70, 2011.
- GALLAGHER, Michel Paul. Charles Taylor y la secularización: La persistencia de la fe. *Mensaje*. v. 58, n. 578, 2009, p. 19-25.
- GAUCHET, Marcel. *The disenchantment of the world: a political history of religion*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- GIDDENS, Anthony. *Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento clássico contemporâneo*. Trad. Cibele Saliba Rizek. São Paulo: UNESP, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos*. Trad. Flávio Breno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HEYWOOD, Andrew. *Ideologias políticas*. v. 2: do feminismo ao multiculturalismo. Trad. Janaína Marcoantonio e Mariane Janikian. São Paulo: Ática, 2010.
- KONDER, Leandro. *Em torno de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.
- REUS, Manuel. Lectura teológica de *A Secular Age* de Charles Taylor. In: REUS, Manuel. (Ed.). *Deusto Forum: secularización, laicidad y religión* –

*Seminario con José Casanova*. Bilbao: Universidad de Deusto Bilbao, 2014. p. 85-108.

RIBEIRO, E. Charles Taylor e a secularização. *Brotéria: cristianismo e cultura*. Lisboa, v. 170, n.2, fev. 2010, p. 147-156.

RODRIGUES, E. Charles Taylor e a secularização como novas condições de crença. *Religare*. João Pessoa, v. 12, n. 1, mar. 2015, p. 172-195.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. *O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas*. Brasília: Liber Livro, 2005.

TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Trad. Nélcio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

Artigo recebido em 26/07/2016, aprovado em 11/06/2017

**MONTESQUIEU:  
REPUBLICANISMO E CORRUPÇÃO POLÍTICA**

**[MONTESQUIEU:  
REPUBLICANISM AND POLITICAL CORRUPTION]**

**Vital Francisco Celestino Alves**

Doutorando pela Universidade Federal de Goiás

Bolsista CAPES

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n44ID11568>

Natal, v. 24, n. 44  
Maio-Ago. 2017, p. 185-216

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** Embora Montesquieu seja conhecido, acima de tudo, por sua célebre teoria da separação dos poderes e tenha seu pensamento recorrentemente vinculado à perspectiva do liberalismo, sua reflexão política não pode se restringir a essas duas linhas interpretativas. Principalmente porque entendemos que a reflexão apresentada pelo pensador de Bordeaux também possui uma interessante ligação com a tradição republicana e contribuiu expressivamente para a retomada dessa tradição no Século das Luzes. Partindo dessa hipótese, o presente artigo tem como objetivo principal demonstrar e valorizar a contribuição de Montesquieu para com a formação do republicanism. Para tanto, nos concentraremos: em primeiro lugar, na análise que ele realiza acerca do legado romano, isto é, as especificidades de Roma em seu período republicano e a relevância da virtude política para esse regime; em segundo lugar, na avaliação e promoção de uma discussão sobre os dois fundamentos imprescindíveis da República: a igualdade e a liberdade; por fim, na investigação das razões pelas quais a corrupção política e o luxo podem conduzir à República a falência.

**Palavras-chave:** Republicanism; Virtude; Igualdade; Liberdade; Corrupção política.

**Abstract:** While Montesquieu is known, above all, for his celebrated theory of separation of powers and his thought is recurrently linked to the perspective of liberalism, his political thought cannot be restricted to those two interpretative lines. Mainly because we understand that the ideas proposed by the philosopher of Bordeaux also has an interesting connection with the Republican tradition and has contributed significantly to the resumption of this tradition in the Age of Enlightenment. From this hypothesis, the main objective of this article is to demonstrate and value the contribution of Montesquieu to the formation of republicanism. For this goal, we shall focus: firstly, on the analysis he performs of the Roman legacy, that is, the specifics of Rome in its Republican Period and the relevance of political virtue to that regime; secondly, on the review and promotion of a discussion of the two essential foundations of the republic: equality and liberty; finally, on an investigation of the reasons why political corruption and luxury can lead the republic to failure.

**Keywords:** Republicanism; Virtue; Equality; Liberty; Political corruption.

## **Republicanism: o legado romano e a virtude política**

Montesquieu<sup>1</sup>, em suas obras *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência* e *O Espírito das leis*, contribuiu de forma robusta à formação do pensamento republicano no terreno teórico<sup>2</sup>. A análise exposta pelo filósofo francês – em ambos os escritos no tocante à vida civil e às ordenações políticas, confirma o notável liame que existe entre a sua reflexão política e a tradição do Humanismo Cívico<sup>3</sup> e do republicanism.

---

<sup>1</sup> No exame que será realizado sobre a contribuição de Montesquieu à reflexão republicana, nossa exposição e comentários terão como base, sobretudo, os trabalhos de Céline Spector (2004), Judith Shklar (1998), Eric Nelson (2004), Antônio Carlos dos Santos (2002), Fernando Figueiras (2008) e Newton Bignotto (2010).

<sup>2</sup> Newton Bignotto (2010) defende que a posição teórica de Montesquieu deve ser vista separadamente de sua convicção pessoal, uma vez que esta tinha como objetivo estabelecer uma crítica ao absolutismo, e não propriamente um desejo seu de modificar as instituições políticas francesas. M. Doringny (1990) sublinha que a origem da prudência de Montesquieu em criticar Luis XVI deve-se ao fato do autor francês ter bens e família que dependiam dele. Mas, essa atitude não o desvaloriza, posto que, o pensador de Bordeaux não temia confrontar os excessos da autoridade e os problemas do governo. Antônio Carlos dos Santos (2002) aponta que ao longo da década de 1780 o nome do autor do Barão de La Brède se tornou uma referência fundamental nas instâncias da vida política e literária da França em função da sua defesa da autonomia dos parlamentos e de sua tolerância e moderação com as diferentes convicções religiosas e políticas. Starobinski (1990), por sua vez, ressalta que a prudência de Montesquieu não constituiu um obstáculo para a popularização de sua obra e o seu uso como ferramenta válida no combate às diversas expressões de despotismos. Devido a esse motivo, Montesquieu se associou de maneira decisiva à história do pensamento republicano.

<sup>3</sup> No século XV um grupo de intelectuais de Florença que defendia a valorização do homem e da natureza, em detrimento do divino e do sobrenatural, resgatou o pensamento oriundo da Antiguidade e abraçou o republicanism. Este grupo ficou conhecido como “Humanistas Cívicos”. Tais estudiosos aos quais nos referimos promoviam debates políticos em que se discutiam os fundamentos das instituições romanas e das ações honrosas de Tito Lívio, Cícero e Plutarco. A busca dessas referências antigas encontrava-se ligada a um desejo de ação. A posição ocupada pela República Romana no pensamento desses intelectuais revela um anseio pelo retorno ao modelo político da Anti-

Na leitura de Céline Spector (2004), a tese da República exposta por Montesquieu em sua explicação acerca das diversas formas de governo repousa em vários argumentos empregados na defesa da vida cívica desde os tempos que antecederam o Renascimento em Florença. Nessa direção, as instituições e a investigação a respeito da natureza da democracia comprovam a prevalência do legado aristotélico e ciceroniano, em especial, quando o pensador de Bordeaux acentua a relevância dos grandes legisladores em cercar as inclinações anárquicas atinentes à democracia, de modo a estimular o poder deliberativo e judiciário ao povo e por não circunscrever o governo a uma elite. Além disso, em relação à questão dos costumes, Montesquieu toma emprestado de Maquiavel e do humanismo cívico, a concepção de que a natureza e o princípio do governo estão associados em uma junção que une bons costumes e boas leis. Sendo assim, corrobora o pressuposto de que a conservação das instituições republicanas pode ser realizada mediante os sentimentos patrióticos, isto é, com a primazia do princípio ou da paixão dominante que sustenta a natureza do governo, consubstanciada a bons costumes e a boas leis.

Montesquieu atribui às leis a função de suscitar costumes virtuosos. Em sua percepção, embora as leis e os costumes sejam coisas distintas, elas mantêm uma relação dialética íntima, não apenas no sentido de que as leis contribuem para fomentar os costumes, mas também porque, conforme complementa Céline Spector (2004), os

---

guidade, e, com ele, o resgate dos exemplos romanos, naquele período já esquecidos. Os humanistas cívicos tinham uma relação singular com a imagem de Roma, especialmente no que dizia respeito à sua grandeza e frequente capacidade de renovação. O regresso às ideias republicanas, realizado pelos humanistas, e o surgimento de um republicanismo renascentista, representou um marco transitório no qual se notam: um retorno às concepções primordiais da tradição republicana antiga e, simultaneamente, a preparação de um esboço para a construção de um republicanismo moderno. Nas interpretações de Pococok (1975) e Skinner (1996) e Spector (2004), não só Maquiavel sofreu uma importante influência dos Humanistas Cívicos, como também Montesquieu.

costumes podem reforçar a internalização da obediência às leis e o respeito à ordem social. Nas palavras de Montesquieu:

Os costumes e as maneiras são práticas que as leis não estabeleceram, ou não puderam, ou não quiseram estabelecer. Há esta diferença entre as leis e os costumes: as leis regem mais as ações do cidadão, e os costumes regem mais as ações do homem. Há esta diferença entre os costumes e as maneiras: as primeiras concernem mais à conduta interior e as outras à exterior. (Montesquieu, 1997, I, p. 367)<sup>4</sup>

Portanto, a igualdade e a frugalidade são condições básicas em uma República, mas que só estarão asseguradas se existirem instituições eficazes, hábeis em educar e bem orientar os costumes. O regime republicano instala uma esfera de organização do poder que tem como ponto de partida a distribuição do poder soberano e o destaque na virtude dos cidadãos. A República é um regime cuja isonomia encontra-se calcada na igualdade de participação no poder político edificado em uma ordem política saudável. Na República, em oposição aos outros regimes, não se busca a vantagem de um ou de poucos, mas sim o benefício para o coletivo. Aqui, o bem comum é o bem público e é nesse cenário que se insere a noção de pátria. Desse modo, não se pode conceber uma República sem pátria. Esta é o espaço comum e público – oposto ao que é privado e, ao mesmo tempo, pode ser considerada um afeto. A pátria envolve amor, identidade, pertencimento. Haja vista a necessidade de cidadãos virtuosos, comprometidos com a República, que visem o bem da sociedade política de forma integral.

As ligações de Montesquieu com a linhagem republicana foram fixadas, antes de tudo, por sua primorosa análise sobre a história antiga, segundo Newton Bignotto (2010). Pode-se fazer essa constatação mediante a leitura de suas *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*<sup>5</sup>. O estudo da história de

---

<sup>4</sup> *O Espírito das leis*, livro XVI, cap. 26.

<sup>5</sup> Doravante, vamos nos referir a essa obra simplesmente como “*Considerações*”.

Roma foi, até meados do século XVIII, o viés mais convencional para se atingir a questão da República. Vê-se na reflexão política de Montesquieu, na análise de Judith Shklar (1998), que em sua obra sobre a antiguidade clássica, *Considerações*, ele sinaliza que em Roma os homens estavam sempre no *trabalho* ou na *praça pública*, o que significa que eles também se ocupavam de assuntos particulares. Com isso, o filósofo de Bordeaux pretende ressaltar que Roma era, em seus primórdios, bem precária em se tratando de estrutura urbana, pois servia como espaço para armazenar os espólios de guerra de um povo frequentemente em conflito com os vizinhos.

*O Espírito das leis* nos convida a perceber as metamorfoses pelas quais a Europa passou, em decorrência das grandes navegações e a maneira como esse fato a distanciou assombrosamente do ideário republicano antigo. Com as navegações irromperam novas direções, diálogos, descobertas, novas riquezas e, sobretudo, um novo tipo de poder. O resultado, julga Montesquieu, foi que alguns príncipes passaram a querer impor o modelo monárquico para o mundo, como o Império Romano o fez. O imperialismo entrou na ordem do dia do mundo europeu e Montesquieu atesta o erigir dessa mentalidade como um fenômeno desalentador. Judith Shklar (1998) sublinha, além disso, que o império romano serviu a Europa como um exemplo terrível. A República, que o precedeu, não ganhou as bonitas cores que merecia. Não deveríamos nunca esquecer, como alerta o próprio pensador de Bordeaux, da peculiaridade beligerante dos romanos, uma vez que o Império Romano teve como únicas paixões a guerra e a conquista. A intérprete grifa também que Montesquieu compreende a história romana como um acontecimento implacável, pois assim o narra em seus últimos acontecimentos. Mas, no alvorecer desse empreendimento, o filósofo francês percorre todos os caminhos até o instante derradeiro. A sua visão política o aproxima da história o guiando a discorre acerca do heroísmo dos personagens romanos dotados de grande virtude e que foram decisivos para a grandeza da cidade. Basta ver

nas *Considerações* e em *O Espírito das leis*, que o Barão de La Brède realiza diversas correlações entre os povos antigos e os modernos<sup>6</sup>. Montesquieu usa a história romana buscando entendê-la olhando além da superfície dos eventos, a fim de descobrir as causas mais amplas e profundas que produziram tanto a grandeza quanto a decadência de Roma.

O fascínio de Montesquieu<sup>7</sup> no que diz respeito ao período republicano de Roma refere-se em particular às instituições republicanas e sua eficiência em se expandir. No entanto, ele também sabia de suas fraquezas e deficiências. Reconhecia, a título de amostra, que a potência romana destruíra os sustentáculos de sua liberdade e desencadeara a corrupção do corpo político. É interessante notar que o autor de Bordeaux demonstra como os romanos valorizavam os costumes que lhe eram pertinentes e ultrajavam os costumes de outros povos. Igualmente demarca como a conquista do território de Roma se deu a partir do esfacelamento de inúmeras outras culturas.

O objetivo de Montesquieu ao versar sobre Roma Antiga era, por um lado, desvendar quais foram os motivos que conduziram aquele povo tão poderoso e extraordinário ao declínio. A tese sustentada por ele ao longo das *Considerações* foi a de que a união entre a potência militar e a ambição desmedida de crescimento territorial acabou levando os romanos a cavarem a sua própria sepultura. De acordo com Montesquieu se, por um lado, é justamente na junção desses aspectos que se oculta a explicação que nos possibilita compreender o declínio da República romana; por outro lado, o Barão de La Brède se empenhou em investigar quais

---

<sup>6</sup> Por exemplo, entre Roma e a Inglaterra nos capítulos 1 e 8 das *Considerações*, bem como no terceiro capítulo do livro 3 d'*O Espírito das leis*, em que lemos: “Os políticos gregos, que viviam no governo popular, não reconheciam outra força que pudesse sustenta-los além da força da virtude. Os de hoje só nos falam de manufaturas, de comércio, de finanças, de riquezas e mesmo de luxo” (Montesquieu, 1997, I, p. 60).

<sup>7</sup> Ainda seguindo a interpretação de Judith Shklar (1998).

circunstâncias tornaram exequível o advento de uma República capaz de produzir tantas façanhas e paralelamente perdurar durante tanto tempo. Ele advoga que o ponto nevrálgico para se entender a grandeza romana encontra sua raiz no elemento institucional e, particularmente, na virtude. Os romanos eram virtuosos e amavam a igualdade. Assim, mesmo mergulhados em imbróglis e ganâncias em seu interior, os romanos tiveram destreza em balancear essas pressões por meio de um intrincado arranjo de instituições que conseguia manter o equilíbrio tornando a República esplêndida, visto que, desde seu nascimento, afirma Montesquieu, a constituição romana demonstrou uma desenvoltura irrefutável para reparar os abusos de poder, seja à custa do espírito do povo, da robustez do Senado ou pela autoridade dos magistrados.

Montesquieu define o governo republicano como aquele no qual o povo, integralmente, ou apenas uma parte dele, detém o poder soberano. Além de definir o governo republicano nesses moldes, o autor francês divide a República em duas possibilidades: democrática (o povo como o todo possui o poder soberano e é ao mesmo tempo monarca e súdito) e aristocrática (quando o poder soberano encontra-se nas mãos de uma parcela do povo). A Monarquia é o regime no qual apenas um governa, mas se orienta por leis estabelecidas; ao passo que no Despotismo um único homem – sem leis e normas – manda e desmanda conforme sua vontade arbitrária<sup>8</sup>. Da natureza<sup>9</sup>, que caracteriza cada regime, se originam as leis fundamentais ou, precisamente, a constituição política.

---

<sup>8</sup> Para um estudo aprofundado das formas de governo em Montesquieu, sugerimos ver mais em Catherine Larrère (1979) e Paul Vernière (1977).

<sup>9</sup> Eric Nelson (2004) alerta que no *Espírito das leis* Montesquieu emprega o termo “natural” em dois significados diferentes: o primeiro concerne às leis naturais, relativas à natureza das coisas que governa o mundo material. E o segundo diz respeito às leis morais embutidas na natureza; Montesquieu reforça essa segunda perspectiva nas *Cartas Persas*.

Certificamo-nos que Montesquieu utiliza o termo República para designar o governo republicano. A aceção de “República” segue a tradução etimológica convencional do latim: *res publica* ou coisa pública. Quando o autor utiliza o termo República para indicar a forma de governo, ele está se referindo ao governo republicano que, pode ter a forma de democracia<sup>10</sup> (popular) ou aristocracia<sup>11</sup>. Observa-se no Livro quarto da Primeira parte d’*O Espírito das Leis* que Montesquieu explica que a República é o regime da virtude política e frisa que ela pode ser compreendida como amor pelas leis e pela pátria<sup>12</sup>. E esse amor exige sempre a prepon-

---

<sup>10</sup> Segundo Albert Sorel (1887), Montesquieu preconiza que o governo democrático tem como marca a liberdade e é aquele no qual o povo é o soberano. Os exemplos de Repúblicas sob a forma democrática para ele são Atenas, Esparta e Roma. Uma República assim constituída comporta um pequeno território; os cidadãos se ocupam da política e o seu espírito tem como base a frugalidade, a moderação, o trabalho, a tranquilidade e a ordem. Em tal arranjo político, o corpo do povo ou a assembleia dos cidadãos elaboram as leis e desempenham o poder soberano; eles escolhem quem serão os magistrados e praticam a verdadeira igualdade que consiste em obedecer e comandar os seus iguais. Nesse regime político, se fixa um profundo sentimento de solidariedade social; se desenvolve a ideia de interesse comum e das necessidades da sociedade; o desenvolvimento igual de toda coisa pública possibilita formular instituições políticas que divergem da insubordinação, do egoísmo e concupiscência que todo homem traz consigo. Tais condições peculiares à República democrática engendram a sua razão de ser. É, em função disso, que Montesquieu conclui que os fundamentos desse modelo são a igualdade e a liberdade e o seu princípio a virtude política.

<sup>11</sup> Para Albert Sorel (1887) em Montesquieu verificamos que a virtude política não seria um princípio importante no caso de uma República aristocrática, isto é, o modelo no qual a soberania reside nas mãos apenas de alguns. De acordo com o pensador de Bordeaux, Veneza e Polônia se configuravam em exemplos desse formato político que ainda não havia desaparecido naquela época. No entanto, ele assevera que essas repúblicas eram imperfeitas devido à quantidade de privilégios dos nobres e o profundo desequilíbrio entre os poderes, além disso, possuíam uma enorme debilidade em seu direito público, o qual ninguém respeitava.

<sup>12</sup> Convém recordar que o núcleo da República romana era o amor à liberdade e à pátria. Por essa última, trata-se de um amor materno, ou seja, ele a amava

derância do interesse público sobre o interesse particular, forjando as demais virtudes individuais, que nada mais são do que essa primazia. O amor ao qual o Barão de La Brède menciona é uma peculiaridade das formas democráticas. Apenas nesse modelo político cada cidadão é depositário do governo e a preservação dele deriva desse amor, que deve inspirar os cidadãos.

Em seguida – no Livro quinto –, Montesquieu declara que a virtude em uma República é um afeto singular: o amor pela República, que se refere a um sentimento e não a uma afluência de conhecimentos. Ele requer costumes genuínos e essa pureza fomenta o amor pela pátria. Aquele que menos atender as suas paixões particulares, mais habilidade terá de se confiar aos interesses gerais. Em Montesquieu, a virtude não é o objetivo da República, e sim o princípio (paixão) que deve movimentá-la. Como ele enfatiza em *O Espírito das leis*<sup>13</sup>, além do objetivo geral de se manter, cada República pode ter um objetivo específico que lhe é próprio; o de Esparta era a guerra e o de Roma era a expansão.

Segundo Thomas L. Pangle (1973), para Montesquieu a virtude é o “princípio”, a “alma” da vida republicana. Pois se a República exige que todos governem e que nenhum de seus membros explore outro, cada cidadão individualmente deve ter maestria suficiente para reconhecer o seu próprio bem no bem de todos. Convém a cada cidadão converter seu desejo de liberdade pessoal ou autogoverno em um desejo de autogoverno de todos. Destarte, todo desejo pessoal que comprometa a liberdade do outro deve ser rejeitado. Embora todo cidadão, como defende Montesquieu, tenha que abrir mão de si próprio, deve ter uma contínua preferência pelo interesse público ao invés do seu interesse próprio, ou seja, pelo próprio interesse ser capaz de compartilhar o interesse públi-

---

como uma mãe que o alimentava com afetos generosos e livres. Quanto à liberdade, os romanos a concebiam de maneira semelhante aos gregos, uma ordem política na qual os cidadãos fossem subordinados apenas à lei e que a lei fosse mais potente que os homens.

<sup>13</sup> Livro XI, capítulo 5.

co com todos. A satisfação dos interesses ou desejos acontece no seio da vida pública e se consagra com a lei. Na elaboração e execução da lei, o cidadão deve buscar alcançar o seu próprio bem ambicionando que seja ou esteja em conformidade com o bem geral na expressão da lei, ou então fazer com que ele se torne o objetivo de todos.

Paul Rahe (2001) sustenta que, quando Montesquieu discute acerca da virtude, ele tem como intuito demonstrar que a paixão pela igualdade constitui um traço da virtude política que deve existir nas repúblicas. Considerando a possibilidade de ser interpretado de maneira equivocada, isto é, que a noção de virtude a qual está se referindo fosse lida como um princípio moral, cristão ou mesmo filosófico; o autor d'*O Espírito das leis* ressalta persistentemente que a virtude se define como amor às leis e à pátria e indica que a virtude política apenas pode ser vista como virtude moral no sentido de ser uma ponte para chegar ao bem geral. Montesquieu tem a convicção de que a virtude política é a qualidade que incentiva nos homens o amor ao bem comum sendo a virtude mais importante e útil para a República. Eric Nelson (2004), por sua vez, adverte que, de acordo com Montesquieu, a virtude no contexto republicano é entendida como amor à pátria e não deve ser confundida com uma virtude moral ou cristã.

Quando Montesquieu pensa o conceito de virtude, também considera o mesmo significado do termo “virtude” utilizada por Cícero, oriundo da noção de virilidade ou potência. Em suas palavras: “Mas o Romano, cada um mais robusto e aguerrido que seu inimigo, contava sempre era consigo. Ele tinha uma coragem natural, quer dizer, essa virtude que é a consciência da própria força” (Montesquieu, 2005, p. 103)<sup>14</sup>. A saber: na nossa competência para agir com as forças que nos são intrínsecas, de manifestar as nossas próprias convicções, de conquistar o nosso próprio destino. Leo Strauss (1992) alega que a virtude sintetiza o bem da

---

<sup>14</sup> *Considerações*, cap. 2.

sociedade, o bem de todos. Depreende-se com isso que a virtude orienta a vida em sociedade. O que nos leva a perguntar: por quais razões os homens renunciariam seus interesses particulares em nome da vida coletiva? Ou como questiona Leo Strauss, quais seriam os objetivos válidos o suficiente para que os homens se preocupassem com os outros, na percepção de Montesquieu? De acordo com o intérprete, valeria a pena agir em prol do bem comum em nome da liberdade, da estabilidade política e da segurança. Por tal finalidade, os homens se inclinam a agirem de modo virtuoso. Além do mais, a virtude é o princípio da República, porque ressalta o elo passional dos cidadãos com o corpo político guiando-os a atuarem em sintonia com seus afetos. Logo, não estamos diante de um desfecho a partir de uma reflexão que fatalmente poderia conduzir o cidadão a avaliar ações diferentes dos seus interesses.

Pela maneira como a virtude política foi definida por Montesquieu, é possível entendermos a sua aplicabilidade em uma República que tem como forma política a democracia, que é o governo republicano *par excellence*, nos seguintes termos: “O amor pela República, numa democracia, é o amor pela democracia; o amor pela democracia é o amor pela igualdade” (Montesquieu, 1997, I, p. 84)<sup>15</sup>. Nesse sentido, a virtude política demanda que os cidadãos amem a pátria bem como a igualdade e as leis. Eles devem amar a igualdade e ter em vista que o corpo político pode estabelecer a distinção<sup>16</sup> e a possibilidade de conflitos entre seus membros fazem

---

<sup>15</sup> O *Espírito das leis*, V, cap. 2.

<sup>16</sup> A distinção entre os cidadãos e à possibilidade de conflito entre eles remete a uma questão de extrema relevância não só para a compreensão de Montesquieu concernente a liberdade republicana, mas também para a de Maquiavel. Nas *Considerações*, especialmente nos capítulos 8 e 9, o autor fala das divisões que sempre existiram em Roma e da guerra oculta que era travada entre os grupos que a compunham – patrícios X plebeus nos primeiros séculos, nobreza X populacho (*bas peuple*) posteriormente –, as quais eram absolutamente necessárias para a liberdade política da cidade. Em seus próprios termos, Montesquieu se aproxima da tese maquiaveliana sobre a importância dos tumultos em Roma – os quais eram motivados, segundo o secretário floren-

parte da dinâmica política. A seguir, vamos examinar a igualdade e sua relação com a liberdade na República.

### **Igualdade e liberdade**

Na reflexão republicana apresentada por Montesquieu, as noções de igualdade e de liberdade se destacam. O amor pela igualdade é um protótipo de virtude que pressupõe – em nome de sua realização – o empenho dos participantes para ser consumada. No entanto, a República carece da produção de condições prévias que asseverem a igualdade. Somente desse modo ela poderá ser viável e capaz de fornecer um ambiente propício para o cultivo do amor pela igualdade. Se para Montesquieu o amor pela democracia é o amor pela igualdade, o amor pela democracia é, ao mesmo tempo, o amor pela frugalidade. Em um regime assim constituído, todos os partícipes devem usufruir de igual felicidade e direitos, desfrutar dos mesmos prazeres e nutrir esperanças equivalentes. Mas só se pode imaginar esse nível de igualdade onde haja uma frugalidade geral.

Para Montesquieu, o amor pela igualdade em uma República democrática restringe a ambição à felicidade de um cidadão conceder maiores serviços à pátria do que os seus concidadãos. É certo que todos não podem fornecer serviços na mesma proporção, porém todos devem estar dispostos a oferecê-los. Nesse modelo político, “as distinções nascem do princípio da igualdade, mesmo quando essa parece destruída por serviços excepcionais ou por talentos superiores” (Montesquieu, 1997, I, p. 84)<sup>17</sup>. A predominância do amor pela frugalidade faz com que um cidadão entenda que ele não pode se favorecer de determinadas riquezas para não lesar a igualdade e porque elas estão em discordância com a igualdade. As democracias bem ordenadas se iniciam firmando a frugalidade no âmbito doméstico para torná-la possível na esfera

---

tino, pela oposição dos humores dos grandes e do povo – como causa da liberdade da República.

<sup>17</sup> *O Espírito das leis*, V, cap. 3.

pública, sua grandiosidade e opulência se originam no âmago específico da frugalidade.

As leis devem, portanto, refletir costumes simples e o bom senso, pois a felicidade dos componentes da República democrática respalda-se na moderação ou mediania de suas habilidades e de seus bens materiais. Na percepção do autor de Bordeaux, em uma República na qual as leis consigam se constituir na *mediocridade*<sup>18</sup> de seus membros e conduzir-se por indivíduos sábios, teremos um governo com sabedoria. Em tal conjuntura, as leis estabelecerão a igualdade e a frugalidade e aguçarão o cultivo delas pelos cidadãos. O amor à igualdade e a frugalidade exigem dos cidadãos que eles as exercitem e as vivenciem. Onde existe a inveja ou fascínio pelo luxo dos outros não haverá espaço para a igualdade e tampouco para frugalidade. O amor a ambas encontra-se pré-condicionado a leis que as tenham fixado.

Eric Nelson (2004) enfatiza que quando a frugalidade reina em uma República, os cidadãos gozam da mesma felicidade, vantagens e prazeres, todas as diferenciações derivam do princípio da igualdade, que serão aceitas no sentido de mais virtude, não de mais riqueza. Em uma República onde reside a igualdade e a frugalidade, os cidadãos e os magistrados serão as provas que as legitimarão. Renato Moscateli (2010) ressalta que Montesquieu buscou demonstrar qual seria a espécie de igualdade que deve imperar entre os cidadãos membros de uma República no que concerne às autoridades. Para o Sr. de La Brède, a igualdade não consiste em fazer com que todo mundo mande, ou que ninguém seja mandado, mas em sujeitar-se e, concomitantemente, em comandar os seus pares. Não se trata, dessa maneira, de não ter nenhum tipo de senhor, mas sim de ter os seus concidadãos como senhores.

---

<sup>18</sup> Termo utilizado por Montesquieu, mas que não deve se compreendido pela conotação pejorativa que usualmente se emprega nos nossos dias. Com o termo, o Barão de La Brède designa a mediania ou moderação.

Mas, para termos uma compreensão mais pontual sobre a igualdade e a frugalidade devemos reportar as duas referências de modelos republicanos que Montesquieu tem em mente. E quem ajuda-nos nessa reminiscência é a intérprete Judith Shklar (1998). Segundo ela, na análise sobre o governo republicano em *d'O Espírito das leis*, Montesquieu, ao considerar a virtude como o amor à igualdade evidencia a necessidade de se fabricar essa igualdade para coibir a implantação de uma provável anarquia. Sendo essa a característica mais positiva da República, tem em vista como primeiro tipo a República comerciante<sup>19</sup>, forma que ele identifica em Atenas, que diverge de Esparta, que era uma República militar. Ele expressa uma clara predileção por Atenas por ver no comércio um manancial de civilização. O segundo tipo, o pensador francês denomina de repúblicas militares, são modelos que servem de referência não apenas sobre como assegurar as repúblicas de pequena<sup>20</sup> extensão geográfica, mas também nos permite pensar na exequibilidade de uma República em uma área extensa. Judith Shklar realça ainda que Montesquieu está pensando justamente nesses modelos políticos quando trata da República democrática. Assim, não podemos negligenciá-los, pois eles apon-

---

<sup>19</sup> Para o Barão de La Brède, “[n]uma república comerciante, é muito boa a lei que dá a todos os filhos uma parte igual na herança dos pais. Decorre daí que, seja qual for a fortuna que o pai tenha acumulado, os filhos, sempre menos ricos que ele, serão levados a fugir do luxo e a trabalhar como o pai. [...] Na Grécia, existiam dois tipos de repúblicas: umas eram militares, como a Lacedemônia; outras eram comerciantes, como Atenas. Nas primeiras, desejava-se que os cidadãos fossem ociosos; nas segundas, procurava-se inculcar o amor pelo trabalho”. (Montesquieu, 1997, I, p. 89 (*O Espírito das leis*, Livro V, cap. 6)).

<sup>20</sup> “Numa república pequena, o bem comum é bem mais percebido, mais bem conhecido, mais próximo de cada cidadão; os abusos são menos amplos e, conseqüentemente, menos protegidos. O que fez a Lacedemônia subsistir tanto tempo foi que, após todas as guerras, ela continuou sempre com seu território. O único objetivo da Lacedemônia era a liberdade; a única vantagem de sua liberdade era a glória”. (Montesquieu, 1997, I, p. 164 (*O Espírito das leis*, Livro VIII, cap. 16)).

tam para as imagens que Montesquieu tinha ao refletir, em seu ambiente, sobre a República democrática. Então, devemos agora nos dedicar a examinar a liberdade política dos cidadãos na República, a pedra fundamental desse regime.

Montesquieu dedica o Livro décimo primeiro d'O *Espírito das leis* para discutir a questão da liberdade. Ele inicia explicitando as controvérsias em torno do termo “liberdade política”, o qual já havia recebido diversos significados. Alguns povos o usaram para destituir uma tirania, outros para escolherem quem deveria governar, houve ainda aqueles que utilizaram o termo para justificar o uso da força e da violência, assim como outros o impingiram para argumentar a favor de serem governados por apenas um homem. E, enfim, povos que identificaram a liberdade com a possibilidade de governar-se pelas leis que eles mesmos produziram. Esses últimos associaram essa concepção de liberdade a um regime político, o governo republicano.

Nessa forma de governo as leis desempenham uma função de importância central, e o povo, aparentemente, ou quase sempre, faz o que deseja. De tanto se vincular a liberdade à forma republicana democrática, passou-se a consubstanciar o poder que o povo detém com a sua liberdade. Montesquieu acautela, contudo, que mesmo parecendo que nas democracias o povo faz o que deseja, a liberdade política não se baseia exatamente nisso. Nas palavras do autor:

Num Estado, isto é, numa sociedade em que há leis, a liberdade não pode consistir senão em poder fazer o que se deve querer e em não ser constrangido a fazer o que não se deve desejar. Deve-se ter sempre em mente o que é independência e o que é liberdade. A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; se um cidadão pudesse fazer tudo o que elas proibem, não teria mais liberdade, porque os outros também teriam tal poder. (Montesquieu, 1997, I, p. 200)<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> *Espírito das leis*, XI, cap. 3.

Com essa afirmação, julgamos que Montesquieu busca sinalizar a existência da liberdade como um direito decorrente das leis, isto é: “A liberdade consiste principalmente em não poder ser forçado a fazer uma coisa que a lei não ordena; e só estamos neste estado porque somos governados por leis civis: portanto, nós somos livres porque vivemos sob leis civis” (Montesquieu, 1997, II, p. 183)<sup>22</sup>. Com efeito, pode-se dizer que existe liberdade quando há respeito. Esse pode ser constatado em ordenamentos políticos capazes de incitar a liberdade dos cidadãos e a liberdade da Constituição, ou seja, onde haja uma Constituição livre. Por conseguinte, a liberdade política prevalece em um tipo de constituição que se conserva na nação de corpos intermediários<sup>23</sup> e na separação dos poderes. O autor de Bordeaux inscreve a liberdade<sup>24</sup> no centro desse modelo constitucional, a qual fornece abertura para a participação ativa dos mais distintos segmentos da sociedade na vida pública.

Dito de outra forma, para Montesquieu a liberdade política encontra sustentáculo em uma constituição de leis, capaz de fazer com que nenhum cidadão seja obrigado a realizar coisas que a lei não prescreva e a não perpetrar as que a lei não consente. A liberdade sobrevém não somente sobre como as leis são elaboradas e desempenhadas comumente, mas também sobre como a autoridade do governo é executada e a maneira que ela repercute nos indivíduos. A constituição política tem uma influência direta sobre a liberdade. Porém, ela não é a única influência. A liberdade, além disso, como enfatiza o filósofo francês, é o resultado de aspectos morais, modelos exemplares e leis civis, podendo ser encontrados

---

<sup>22</sup> *O Espírito das leis*, livro XXVI, cap. 20..

<sup>23</sup> Dideu (1971) sugere que Montesquieu insere essa ideia para demonstrar que esses “corpos” servem para resguardar a liberdade das afrontas do poder central e da agressividade do povo.

<sup>24</sup> Para ver mais sobre a distinção entre liberdade e independência em Montesquieu, sugere-se o livro de Renato Moscateli (2010).

nos Estados moderados<sup>25</sup>, como nas repúblicas antigas e na constituição inglesa.<sup>26</sup> A liberdade política, todavia, só existe nesses Estados quando não há abuso de poder, mas Montesquieu alerta que “a experiência eterna mostra que todo homem que tem poder é tentado a abusar dele; vai até onde encontra limites” (Montesquieu, 1997, I, p. 200)<sup>27</sup>.

Constata-se em Montesquieu que a liberdade política consiste na segurança. Essa se baseia na total ausência de temor, de inquietação, de receio ou preocupação. Nessa perspectiva, a liberdade tem como sinônimo o termo “tranquilidade”, alicerçada na falta de perigo. Um cidadão goza da liberdade quando não teme, ameaça ou é alvo de aviltamento por outrem. Mas, habitualmente, a segurança é golpeada pelas querelas públicas ou particulares. O que significa dizer que a liberdade do cidadão repousa especialmente na flexibilidade das leis criminais<sup>28</sup>. Thomas L. Pangle (1973) assi-

---

<sup>25</sup>Nos quais existem equilíbrio ou balanceamento de poderes. Nos regimes antigos, havia a predominância do governo misto. Montesquieu também vê esse balanceamento na monarquia constitucional inglesa.

<sup>26</sup> Na visão de Montesquieu, a Constituição da Inglaterra tem como objetivo frontal a liberdade política. Ela se divide em três poderes: “o poder legislativo, o poder executivo das coisas que dependem do direito das gentes, e o executivo das que dependem do direito civil”. E define suas funções da seguinte maneira: “Pelo primeiro, o príncipe ou magistrado faz leis por certo tempo [...]. Pelo segundo, faz a paz ou a guerra [...]. Pelo terceiro, pune os crimes [...] o poder de julgar”. (Montesquieu, 1997, I, p. 201 (*O Espírito das leis*, Livro XI, cap. 6)). Nesse arranjo, observamos que a liberdade política de um cidadão se configura na tranquilidade de espírito oriunda da segurança. Esta liberdade só é possível quando o governo cria um ambiente no qual um cidadão não tema seu concidadão.

<sup>27</sup> *O Espírito das leis*, XI, cap. IV.

<sup>28</sup> Montesquieu sustenta que as leis criminais precisam ser aperfeiçoadas. Essa ausência de aperfeiçoamento pode ser atestada em lugares nos quais procuramos a liberdade e não a encontramos. Ele acredita que os conhecimentos que apreendemos a respeito de alguns países e que absorveremos de outros acerca das normas mais adequadas a serem perpetradas nos julgamentos criminais são de fundamental importância para os seres humanos. Pois é somente na aplicabilidade desses conhecimentos que a liberdade pode ser baseada.

nala que a forma como uma lei é imposta não segue necessariamente o seu modelo político, visto que, como declara Montesquieu (1997, I, p. 233)<sup>29</sup> “o cidadão pode ser livre e a constituição não ser”. Nesse campo elementar da vida política, o Barão de La Brède demonstra ser um contundente defensor de uma reforma sem comprometer a estabilidade dos regimes.

Em *O Espírito das leis*, Montesquieu expressa sensível interesse a respeito dos regimes políticos contemporâneos. Paralelamente, ele o incrementa na modernidade, uma vez que o conhecimento ao qual ele faz apologia é um conhecimento moderno que exigirá séculos para ser aprimorado. Tal conhecimento advém de um debate decisivo de Montesquieu que resvala no espírito da República que exige a renúncia individual em prol da comunidade política.

Pela análise realizada, compreende-se que a liberdade política<sup>30</sup> pressupõe, para Montesquieu, primeiramente, que todo cidadão tenha um conhecimento exato de seus deveres e direitos para obstruir os decretos discricionários. Em segundo lugar, que o cidadão desfrute de segurança contra eventuais violências e, em terceiro, que a assegure o equilíbrio entre eles de tal maneira que se torne inviável o abuso contra os mesmos. Admite-se também que a liberdade encontra amparo em um arcabouço institucional embasado nas leis e integra os diversos interesses que formam a ordem política. Montesquieu evidencia clara preocupação em relação à manutenção da liberdade, por isso ressalta a necessidade de criar mecanismos que atenuem a natureza ambiciosa do homem. A liberdade política, a seu ver, somente pode ser assegura-

---

<sup>29</sup> *O Espírito das leis*, XII, cap. I.

<sup>30</sup> Cabe observar que, embora a liberdade política possa ocorrer nos regimes republicanos, para Montesquieu, ela também é viável em uma monarquia, tal como a da Inglaterra. Além do mais, como os regimes republicanos eram pouco viáveis em uma época de Estados muito maiores do que as cidades antigas, caberia às monarquias buscar estabelecer a liberdade política na época moderna.

rada pelo princípio da moderação<sup>31</sup>. Assim, o balanço ou a distribuição do poder são primordiais para proteger a constituição e os cidadãos dos abusos de poder arbitrários e do fenômeno da corrupção política. Na sequência, nos deteremos em analisar o referido fenômeno.

### **Corrupção política e luxo na República**

Montesquieu também forneceu uma importante quota para se refletir a respeito do problema da corrupção política na República. A sua teoria política busca reunir o antigo com o moderno<sup>32</sup>, produzindo uma filosofia que baliza seus fundamentos em uma análise de paradigmas políticos reais<sup>33</sup>. Atesta-se que ao se ocupar com o antigo ou tradicional, Montesquieu elaborou uma reflexão sobre as formas de governo com nítido influxo aristotélico<sup>34</sup>, no qual se percebe uma hegemonia de um aspecto normativo. Um “dever ser” que estabelece as maneiras de pensar e agir na vida política. Quanto ao moderno, ele revela apreensão sobre a realidade política, examinando as causas palpáveis dos episódios históricos, engendrando um arcabouço teórico consistente e uma abordagem sobre a questão da política que perscruta as naturezas e os princípios de cada forma de governo.

---

<sup>31</sup> Montesquieu afirma isso porque a virtude, princípio republicano, já não existia mais em sua época, como havia mostrado o exemplo dos ingleses na revolução que instaurou a malograda República de Oliver Cromwell no século XVII. Ver mais em *O espírito das leis*, Livro III, cap. 3. Para um amplo aprofundamento da presença do republicanismo na Inglaterra, recomendamos *Republicanismo inglês: uma teoria da liberdade*, de Alberto Ribeiro G. Barros (2015).

<sup>32</sup> Como bem destacou Newton Bignotto (2010).

<sup>33</sup> Aspecto que o diferencia, por exemplo, de Rousseau, na medida em que, no *Contrato social*, ao defender seus princípios do direito político, o pensador genebrino acusa Montesquieu de se ocupar somente com aquilo que é em vez de com aquilo que deveria ser.

<sup>34</sup> Assim sublinhou Thomas L. Pange (1973).

Ao servir-se originalmente do termo “natureza” para designar a estrutura ou o modo de ser ou modelo de governo e ao imprimir a expressão “princípio” com objetivo de demarcar a paixão motora ou aquilo que faz um governo agir, Montesquieu, como resultado, incorporou temas e problemas primordiais da reflexão política antiga e renascentista pontuando, assim, o seu local na história do pensamento político, como um protagonista que opera à passagem do antigo para o moderno. A retomada dos princípios adequados aos tipos de governo possibilitou o autor francês compor uma gramática<sup>35</sup> política arrojada para se pensar o tema da corrupção na República, inerente ao contexto da modernidade, enfatizando o aspecto moral no que diz respeito à imagem do eu a partir dos seus interesses. Montesquieu produz uma análise encorpada acerca do fenômeno da corrupção. Em Montesquieu verifica-se que a corrupção é fabricada pelos homens ao longo da história, por intermédio de sua própria ambição<sup>36</sup>, que os fazem se distanciarem do princípio que administra o modelo político visando somente seu interesse particular e desconsiderando o bem público.

---

<sup>35</sup> Newton Bignotto sustenta a hipótese de que Montesquieu, ao pensar sobre temas republicanos na modernidade, se filiou diretamente aos expoentes que contribuíram para a formação da matriz francesa do republicanismo e, juntamente com outros pensadores vinculados ao Iluminismo, propiciou a consolidação de um campo no qual emergiria uma abordagem moderna concernente à República. Estamos em consonância com esse ponto de vista. Ver mais em seu *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*.

<sup>36</sup> Cabe frisar, que para Montesquieu, a ambição e a busca por interesses particulares são nocivas nas repúblicas, mas não nas monarquias, como lemos no capítulo 7 do Livro 3 d’*O Espírito das leis*, quando o escritor francês afirma: “A honra movimenta todas as partes do corpo político; liga-se por sua própria ação, fazendo com que cada uma caminhe para o bem comum acreditando ir em direção de seus interesses particulares” (Montesquieu, 1997, I, p. 64). Porém, isso não é apresentado pelo autor como corrupção, e sim como sendo o funcionamento normal dos regimes monárquicos, os quais se corrompem pela concentração dos poderes nas mãos dos governantes que acabam com as ordens intermediárias capazes de limitá-los, tornando-se déspotas em vez de monarcas.

Na interpretação de Hirschman (1979), a moralização dos interesses granjeou uma transformação epistêmica e explicativa da política, que instalou a dilacerante justaposição do Estado sobre a República. Com a modernidade, a mentalidade dos interesses busca enlaçar os desejos e inspecioná-lo, de maneira tal que fomente uma constituição política que negligencie a relevância das virtudes para o corpo político ou a necessidade da moralidade da ação política nos espaços públicos. A formação da boa ordenação política distancia-se da República e passa a se fundar no Estado, considerando a natureza da representação dos interesses e a guarda do Estado, a despeito do sistema econômico de produção que se enrustecia na modernidade.

Nesse novo cenário, a liberdade política em Montesquieu também, engloba os conflitos e independente do tipo de governo, ele corrompe-se a partir do momento em que sua natureza prescritiva adúltera-se. Tendo em vista essa premissa, no Livro oitavo de *O Espírito das leis*, o Sr. de La Brède afirma: “a corrupção de cada governo começa quase sempre pela dos princípios” (Montesquieu, 1997, I, p. 153)<sup>37</sup>. Com isso, o filósofo de Bordeaux parece nos dizer que a corrupção do governo eclode na ocasião em que o móbil propulsor das condutas políticas deixa de exercer suas incumbências. Assim, o governo<sup>38</sup> corrompido é aquele no qual os prin-

---

<sup>37</sup> *O Espírito das Leis*, VIII, cap. 1.

<sup>38</sup> A partir desse momento, nossa análise buscará se aprofundar na corrupção política apenas no modelo republicano. Que é aquele que mais nos interessa e no qual a corrupção se apresenta de maneira mais grave. Contudo, devemos enfatizar que Montesquieu também examina essa questão na monarquia e no despotismo. A corrupção adentra a monarquia quando se invalidam gradativamente os direitos ou os privilégios das cidades. A monarquia se deteriora quando um rei ou príncipe passa a desejar demonstrar sua autoridade, modificando a ordem das coisas ao invés de mantê-las, no momento em que ele dissipa as funções de uns para atribuir de maneira discricionária a outros e quando faz de tudo para suprir os seus caprichos. Assim, a monarquia deteriora-se a partir do momento em que o príncipe restringe tudo a si mesmo, “chama Estado à sua capital, capital à sua corte, e corte à sua única pessoa” (Montesquieu, 1997, I, p. 157 (*O Espírito das leis*, Livro VIII, cap. 6)). Final-

cípios são metamorfoseados, isto é, quando os governos republicanos e monárquicos se corrompem, eles perdem seus princípios originais – respectivamente a virtude e a honra – e adotam o princípio do governo despótico, que é o medo. Logo, na corrupção há o predomínio do princípio que move o despotismo.

A República democrática se corrompe quando os homens passam a agir em nome dos interesses particulares em oposição à virtude política. Quando cada cidadão repele a autoridade legítima da República e passa a empregar suas ações somente em conveniência com suas convicções e interesses pessoais. Corrompe-se o espírito da democracia, escreve Montesquieu, não apenas quando a igualdade é aniquilada, mas também quando ela é colocada em uma posição extremista, quando cada membro da República busca ser igual ao que eles escolheram para dirigir a ordem republicana. Destarte, o povo, não conseguindo admitir o poder que ele mesmo elegeu, passa a agir considerando apenas a si mesmo. Sintetizando, vai desejar deliberar em nome do Senado, desempenhar o poder executivo no lugar dos magistrados e exonerar os juízes. Diante desse cenário estarrecedor, a República democrática tende a caminhar para o despotismo de um só, o esfacelamento da dedi-

---

mente, a monarquia se corrompe quando um rei ignora sua autoridade, sua posição, o amor de seus súditos e passa a agir como um déspota. Em relação ao governo despótico, Montesquieu preconiza que esse modelo já é corrompido por natureza e corrompe-se ininterruptamente. Nesse regime, a concórdia e a união social são baseadas na opressão e no medo, em oposição aos conflitos internos aos regimes livres que são necessários para a verdadeira política. O despotismo é o reino da brutalidade e a obediência nesses Estados é uma obediência extrema, visto que, “a vontade do príncipe, uma vez conhecida, deve ser tão infalivelmente seu efeito quanto uma bola atirada contra outra deve ter o seu” (Montesquieu, 1997, I, p. 66 (*O Espírito das leis*, Livro III, cap. 10)). Ademais, no entendimento de Montesquieu no despotismo a corrupção é a norma. Trata-se do império do medo em que a corrupção é a norma. Enquanto os outros tipos de regime declinam por eventualidades singulares que corrompem seu princípio, o despótico declina por seu vício interior. Ver mais profundamente em *A política negada: poder e corrupção em Montesquieu*, de Antônio Carlos dos Santos (2002).

cação ao coletivo transforma-se em libertinagem, a virtude política desaparece quando é dada prioridade aos interesses particulares sobre o bem comum.

Em se tratando da República aristocrática, a corrupção se instaura a partir do momento em que os nobiliários da ordem política deixam de guiar sua conduta pelo espírito público, passando a atuar prioritariamente de maneira autoritária, impondo a servidão particularizada aos súditos e convertendo a aristocracia em uma oligarquia. Montesquieu adverte que o aspecto preponderante da corrupção desse tipo de governo é sua inclinação à hereditariedade. Em decorrência dela, aparece o desinteresse pela *res publica* e o descompromisso com a comunidade política, o que inexoravelmente a conduz à bancarrota.

Lemos em Montesquieu que a lei se refere à materialização dos costumes, ela enuncia as deliberações políticas e reflete os anseios coletivos. Por essa perspectiva, a corrupção pode ser entendida como a violação da lei com a finalidade de se adquirir vantagem particular em detrimento do interesse público. A corrupção política, por esse viés, pode ser depreendida, nos moldes pelos quais ela é tão propagada atualmente, isto é, como o assalto aos cofres públicos<sup>39</sup>. Mas aqui a corrupção não pode ser reduzida a essa peculiaridade contemporânea, deve ser ampliada ao depauperamento dos valores que exprimem os afetos que gravitam sobre a coisa pública. Por conseguinte, ela acha-se frontalmente ligada aos costumes. Provavelmente, a esse respeito, o Barão de La Brède, inicia o livro VIII de *O Espírito das leis* declarando que a corrupção começa pelos princípios, pela engrenagem moral que impulsiona as ordens políticas.

Em uma República, a corrupção ganha fôlego quando os indivíduos orientam suas ações impelidos exclusivamente pelos interesses próprios. Em tal circunstância, o regime político se torna bastante vulnerável, dado que as autoridades e instituições políticas

---

<sup>39</sup> Como bem assinalou Antônio Carlos dos Santos (2002).

perdem o prestígio e os indivíduos passam a atuar na esfera pública como se ela fosse o âmbito privado. Por consequência, o sentimento de virtude política é amputado. Montesquieu destaca que quando a corrupção emerge na República, notabiliza-se o descumprimento às leis, os costumes que contribuem para a manutenção do regime político sofrem vicissitudes e a ação dos indivíduos passa a ser dominada pelo desejo de autopreservação, o que desencadeia no corruptor uma avidez colossal que tem por finalidade afanar o dinheiro público. Nas palavras do autor francês:

A corrupção aumentará entre os corruptores e também entre os que já estão corrompidos. O povo distribuirá entre si toda fazenda pública e, como terá unido a gestão dos negócios à sua preguiça, desejará reunir à sua pobreza os divertimentos do luxo. Mas, com sua preguiça e seu luxo, terá como objetivo apenas o tesouro público. / Ninguém deverá se espantar se os votos forem comprados a dinheiro. (Montesquieu, 1997, I, p. 154)<sup>40</sup>

Percebe-se assim porque Montesquieu concatena a corrupção – no caso da República – à perda da virtude política. A não conservação da paixão republicana faz com que o regime se transforme em um despotismo de um único comandante e a partir daí fatalmente se testemunhará todo tipo de despropósito em nome do poder. Agora que diagnosticamos quando é possível observar que a corrupção penetrou na República, é pertinente indagar: quais são as causas da corrupção política na República, segundo Montesquieu?

Para começarmos a pensar acerca das possíveis causas, convém reportar às *Considerações*. Nessa obra, Montesquieu afirma que Roma antiga começou como uma República aristocrática, mas logo se tornou um Estado popular na medida em que o amor pela liberdade fez com que os plebeus desejassem participar das magistraturas, e os patrícios acabaram pouco a pouco por lhe ceder esse

---

<sup>40</sup> *O Espírito das leis*, Livro VIII, cap. 2.

direito. Segundo o filósofo de Bordeaux, os ambiciosos<sup>41</sup>, munidos pelas riquezas oriundas do Oriente foram paulatinamente afastando o povo das decisões políticas centrais e trapaceando nas deliberações públicas, utilizando até mesmo o voto dos estrangeiros para alcançarem seus objetivos. A cupidez da aristocracia foi se alargando com o passar do tempo e aos soldados e aos cidadãos não eram mais auferidas terras. As riquezas provenientes das terras e de outras fontes acarretaram a construção de imensas fortunas dos Senadores. Como resultado, houve uma concentração de poder político, econômico e militar.

O crescimento do Estado romano ecoou no aumento das fortunas particulares. Considerando que a ostentação deriva dos costumes, e não necessariamente das riquezas, defende Montesquieu, as riquezas dos romanos, que costumavam ter seus limites bem delineados geraram um luxo e um desperdício incomensurável. Fazendo com que aqueles que a princípio se corromperam pelas riquezas passassem por uma situação equivalente, mas, ao revés, à custa da própria condição de pobreza. Diante desse recrudescimento, no qual os bens materiais tomaram uma proporção alarmante e ocuparam uma posição acima da condição de um particular, tornou-se árduo ser um bom cidadão e se comprometer com o bem público. Em suma, Montesquieu fornece dois exemplos que colaboraram para o surgimento da corrupção no mundo romano: a desonestidade<sup>42</sup> de alguns Senadores e Cônsules<sup>43</sup> e a expansão do

---

<sup>41</sup> Segundo o autor francês, eles tentavam manipular os sufrágios públicos a seu favor. Esses estrangeiros vale dizer, que eram trazidos a Roma para votar não eram quaisquer pessoas de fora da cidade, e sim membros de povos aos quais os romanos haviam concedido direito a cidadania, tais como seus aliados latinos e italianos.

<sup>42</sup> Seguindo a tese de Cícero.

<sup>43</sup> Montesquieu ressalta que a sacralização das instituições romanas havia um dado muito desde o tempo de Políbio e relata nas *Considerações* um episódio como extrato. Trata-se de um acordo ilícito realizado por dois Senadores e dois Cônsules com a finalidade de favorecimento recíproco e que, estrategicamente, daria abertura para eles afanarem o dinheiro público.

Estado, que reverberou na dilatação das fortunas pessoais, ambos os fenômenos deram o seu quinhão para que a República submergisse em uma crise sem precedentes.

Para entender a genealogia da corrupção na República aos olhos de Montesquieu, é preciso regressar ao que mina e assola o núcleo dos costumes de uma determinada sociedade afetando suas leis, instituições políticas e comprometendo a liberdade. O pensador francês argumenta que esse cerne é o luxo, uma riqueza que não é investida e tampouco dividida na sociedade, mas sim empregada no consumo desnecessário pelo qual os particulares buscam ganhar visibilidade a expensas do bem público, fomentando desigualdades sociais e nutrindo regalias políticas<sup>44</sup>.

Em Montesquieu, identificamos que o luxo é a trilha pela qual os mais variados tipos de infortúnio transitam até conseguir atingir a República. O luxo é sinônimo de excesso e esbanjamento. O pensador francês perscruta esse problema no livro VII d'*O Espírito das leis* e a corrupção no VIII. A sequência escolhida, porém, não parece aleatória, segundo Antônio Carlos dos Santos (2002), mas um estratégia pelo qual o autor almeja explicitar como o princípio do governo republicano resulta frontalmente sobre o luxo e como esse elemento de ostentação imiscui-se no encadeamento da corrupção do princípio do governo.

Para Montesquieu, o luxo corresponde, impreterivelmente, ao grau de desigualdade das fortunas. Se as riquezas forem divididas de maneira uniforme não existirá luxo, uma vez que ele apoia-se apenas nos lucros logrados com o trabalho alheio. Se uma República desejar que as riquezas sigam sendo partilhadas identicamente, será necessário que a lei determine a cada pessoa o indispensável em termos materiais para viver com dignidade. Caso

---

<sup>44</sup> Cumpre salientar, que essa afirmação não se aplica às sociedades em geral, e sim às repúblicas. Nas monarquias, Montesquieu diz que as distinções pessoais (privilégios, honrarias) são parte do regime e o luxo é necessário, pois “se os ricos não despendem muito, os pobres morrerão de fome” (Montesquieu, 1997, I, p. 140 (*O Espírito das leis*, Livro VII, cap. 4)).

ultrapasse o necessário, alguns gastarão mais, outros ganharão mais e assim fatalmente a desigualdade se introduzirá na ordem republicana. O luxo se expressa independente do Estado no nível de desigualdade das fortunas existentes entre os cidadãos. O Barão de La Brède sinaliza que o luxo é equivalente à desigualdade de riquezas dos particulares e da quantidade de homens que juntam em certos locais. Aliás, conforme a desigualdade esteja obviamente visível entre homens aglomerados, mais frívolos eles serão e darão vazão a um desejo mesquinho de se distinguir por coisas<sup>45</sup> irrelevantes.

Antônio Carlos dos Santos (2002) destaca que o luxo é um comportamento que se relaciona com a vaidade. Tal paixão faz com que o homem passe a acreditar que algumas pessoas são excepcionais e melhores do que outras em função da abundância de riqueza. Esse deslumbramento fútil aguça o desejo de autossuficiência e o desprezo pelo outro. Logo, a partir do momento em que um homem corrupto percebe que o luxo o faz mais influente, em pouco tempo se torna inimigo das leis da República. De acordo com Montesquieu:

À medida que o luxo se estabelece numa república, o espírito volta-se para o interesse particular. Para as pessoas a quem o necessário é suficiente, só resta desejar a glória da pátria e a sua própria. Porém, uma alma corrompida pelo luxo possui muitos outros desejos: cedo se torna inimiga das leis que a constroem. (Montesquieu, 1997, I, p. 139)<sup>46</sup>

Portanto, a existência do luxo atíça nos indivíduos o desejo de tudo ambicionar de maneira disforme. Postura essa que diverge completamente do espírito de moderação exigido pelo regime republi-

---

<sup>45</sup> Montesquieu, em nota (Livro VII, cap. 2, p. 138, n. 1) reverencia Mandeville nesse aspecto e o cita no *Espírito das leis*. Em sua *Fábula das abelhas*, Mandeville diz: “veste-se acima de sua qualidade para ser mais estimado pela multidão. É um prazer para um espírito fraco, quase tão grande como o prazer da realização de seus desejos” (v. 1, p. 133).

<sup>46</sup> *O Espírito das leis*, VII, cap. 2.

cano. Montesquieu resgata a história de Roma para revelar como a República perdeu a virtude política exatamente por ter se rendido aos caprichos do luxo. Estudando o mundo antigo certifica-se que o luxo incita uma alteração dos costumes, pois a desigualdade escancara as disparidades sociais e a República apregoa o reverso, ou seja, que não exista discrepâncias imoderadas entre as riquezas.

Em uma República, verifica-se uma ligação intrínseca entre o luxo e a corrupção. Avaliando a corrupção como a apropriação e o uso daquilo que é público com objetivos particulares e o luxo como a concentração de riqueza com o intuito de ser admirado, conclui-se daí que a República estará fadada à decadência. Quando Montesquieu assinala que o lema romano era dividir, demonstra também que a corrupção se configura na aglutinação sobre qualquer espécie de interesses privados e o desdém pelo bem comum. No regime republicano, a corrupção se inicia visivelmente pela particularização<sup>47</sup> dos interesses. Trata-se de um fenômeno que abocanha o que é público com propósitos particulares e se estende às várias instâncias da política, perverte os costumes e as leis, mergulhando a política num mar de instabilidade no qual se rejeita sua grandeza pública fundamental.

Vimos com Montesquieu que a República tem como alicerces a igualdade, a liberdade, a frugalidade e o bem comum. Esses fundamentos delineiam a conduta dos cidadãos e almejam asseverar a durabilidade do regime político ao longo do tempo. Simultaneamente, reconhece-se em sua filosofia política, que a corrupção representa uma ameaça declarada à República e aos poucos vai perfurando as suas bases de sustentação. O pensador de Bordeaux produz uma consistente reflexão concernente à constituição da República e inova ao recorrer a fontes históricas antigas e compará-las com as experiências políticas do seu tempo. Suas análises a respeito dos modelos políticos antigos, bem como do ilustre modelo inglês, são tecidas com maestria. Nota-se, além disso,

---

<sup>47</sup> Como ressaltou Antônio Carlos dos Santos (2002).

como o autor apresenta aspectos louváveis, bem como as limitações e os problemas-chave de cada regime. Ele demonstra também com clareza, que o luxo acentua a desigualdade e encontra-se intimamente ligado a corrupção, fenômenos que levam os indivíduos ao descompromisso com os valores republicanos, o que tem como consequência a extinção da igualdade e de uma maneira frugal de vida, a perda da liberdade, a particularização do bem público, conduzindo à República irremediavelmente a falência.

## Referências

BARROS, Alberto Ribeiro G. de. *Republicanismo inglês: uma teoria da liberdade*. São Paulo: Discurso, 2015.

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CÍCERO, Marco Túlio. *La république*. Paris: Gallimard, 1994.

DIDEU, Joseph. As ideias políticas e morais de Montesquieu. In: QUIRINO, C. G.; SOUZA, Maria T. S. R. de. (Org.). *O pensamento político clássico*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980. p. 249-289.

DORIGNY, M. *Montesquieu dans la révolution française*. Paris; Genebra: EDHIS-Slakine, 1990.

DUBOUCHET, Paul. *De Montesquieu le moderne à Rousseau l'ancien: la démocratie et la république em question*. Paris: L'Harmattan, 2005.

FILGUEIRAS, F. *Corrupção, democracia e legitimidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

HIRSCHMA, Albert. *As paixões e os interesses*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LARRÈRE, Catherine. Les typologies des gouvernements chez Montesquieu. *Études sur le XVIIIe siècle* – Université de Clermont II, Faculté des Lettres et Sciences Humaines. n. 3, 1979, p. 157-172.

MANDEVILE, B. *La fable des abeilles*. 3. ed. Paris: J. Vrin, 1991. 2 v.

MAQUIAVEL, N. *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: M. Fontes, 2007.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Barão de. *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*. São Paulo: Saraiva, 2005.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Barão de. *O Espírito das leis*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. 2 v. (Coleção Os Pensadores).

MOSCATELI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: história e teoria política no Século das Luzes*. Porto Alegre: PUCRS, 2010.

NELSON, Eric. *The Greek tradition in republican thought*. New York: Cambridge University Press, 2004.

PANGLE, Thomas L. *Montesquieu's philosophy of liberalism: a commentary on The Spirit of Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

POCOCK, J.G.A. *The machiavellian moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

RAHE, Paul A. Situating Machiavelli. In: SKINNER, Q.; DASTON, L.; ROSS, D.; TULLY, J. (Ed.). *Renaissance civic humanism: reappraisals and reflections*. New York: Cambridge University Press, 2000.

ROUSSEAU, J.-J. *Do contrato social*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. Vol. I. p. 27-256. (Coleção Os Pensadores).

SANTOS, Antônio Carlos dos. *A política negada: poder e corrupção em Montesquieu*. São Cristóvão: UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2002.

SHKLAR, Judith N. *Political thought and political thinkers*. London: The University of Chicago and London, 1998.

SOREL, Albert. *Montesquieu*. Paris: Hachette et Cie., 1887.

SPECTOR, Céline. Montesquieu: critique of Republicanism? In: WEINSTOCK, D.; NADEAU, C. (Ed.). *Republicanism: history, theory and practice*. Montreal; London: University of Montreal and London, 2004.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

STAROBINSKI, Jean. *Montesquieu*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

STRAUSS, Leo. *Qu'est-ce que la philosophie politique?* Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

VERNIÈRE, Paul. *Montesquieu et l'esprit des lois ou la raison impure*. Paris: C.D.U.; Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1977.

Artigo recebido em 9/03/2017, aprovado em 5/06/2017