

A DEMOCRACIA NA ECONOMIA GLOBALIZADA:
UMA ESPÉCIE DE SANTA DE ALTAR DE QUEM JÁ NÃO SE ESPERAM
MILAGRES?¹

THE DEMOCRACY IN THE GLOBALIZED ECONOMY: IS IT A KIND OF SAINT
ON THE ALTAR THAT NOBODY EXPECTED ANY MIRACLE?

Rafael Caetano Cherobin²

RESUMO. Este artigo tem por objetivo refletir sobre a democracia no mundo globalizado a partir da concepção *materialista* da história formulada por Marx e Engels, embora não se limite a dialogar com esses Autores. Parte do pressuposto de que a ordem econômica vigente em grande parte dos países ocidentais é predominantemente neoliberal e que as garantias formais de participação política – os direitos políticos – não implicam necessariamente na concretização da premissa maior do espírito democrático de que o povo formula conscientemente a própria Lei. Discute a partir daí a maneira como a cultura e o pensamento podem funcionar como mecanismos para que se mantenha a ordem vigente, inclusive como isso repercute também no direito.

PALAVRAS-CHAVE. materialismo histórico, cultura, consciência, democracia e direito.

ABSTRACT. The purpose of this paper is thinking about the democracy in the globalized world by the *materialist* conception of the history formulated by Marx and Engels, although it is not limited in dialoguing with these authors. It assumes that the current economic order in the most western countries are predominantly neoliberal and the formal guarantees of politic participation – the politic rights – do not mean necessarily in the achievement of the biggest premise of the democratic spirit that the people formulate consciously the own law. Thereafter it discuss the way the culture and the thought can works with mechanisms to keep the current order, including how it echoes in law as well.

KEYWORDS. historical materialism, culture, consciously, democracy and law.

¹ Artigo recebido em 31 de outubro de 2011 e aceito em 08 de novembro de 2011.

² Graduado em direito pela Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI). Mestrando em direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). rafaelcherobin@hotmail.com.

SUMÁRIO. 1 INTRODUÇÃO. 2 A CONCEPÇÃO MATERIALISTA DA HISTÓRIA. 3 A CISÃO ENTRE PENSAMENTO E PRÁXIS. 4 A TENSÃO ENTRE A POLÍTICA E A FILOSOFIA. 5 A IDEOLOGIA REPERCUTIDA NO DIREITO. 6 CONCLUSÃO. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

1 INTRODUÇÃO

Segundo David Harvey (2008, p.11-14; 97-163), as transformações dos estados de bem-estar social em estados neoliberais ocorridas em muitos países em diversos níveis de profundidade, como Chile, Estado Unidos, Grã Bretanha, China, México, África do Sul, Argentina, Coreia do Sul, Nova Zelândia e Suécia, que tiveram início a partir dos anos 78-80, alteraram de diversas maneiras a realidade desses países. Em certa medida, pode-se dizer que a neoliberalização gerada na esteira de uma economia globalizada, muitas vezes imposta a muitos países, como constata José Eduardo Faria (2004, p. 25-27; 100; 328-330), abrangeu boa parte do mundo e se solidificou também como idéia dominante. E, dentre suas diversas consequências, a desigualdade de renda motivada pelo desmantelamento das políticas de solidariedade social foi/é sem dúvida um dos seus traços mais trágicos.

Segundo a Organização Mundial de Saúde, em 2002, a pobreza foi a principal *causa mortis* do mundo. A renda dos 1% mais ricos superava a renda dos 57% mais pobres na esfera mundial e os 15% mais ricos concentravam 85% da renda mundial, enquanto que os 85% mais pobres detinham apenas 15% da renda mundial (FLORES, 2009, p. 20). A fome também assola milhões de pessoas. Para Hélder Muteia (2011), representante das Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação, “1 bilhão de pessoas passam fome no mundo e 10 milhões morrem de fome por ano. Destes, 3 milhões são crianças”. A maior perplexidade em tais números de concentração da renda e de desigualdade social é que eles resultam também de indicadores de países em desenvolvimento, ditos democráticos e que possuem constituições consideradas avançadas na promoção dos direitos humanos, como ocorre no caso brasileiro. Conforme dados do Instituto de Estudos do Trabalho e Sociedade (2007), existiam no Brasil 10,7 milhões de indigentes e 46,3 milhões de pobres. Por outro lado, no documento-base da campanha da fraternidade (2005) constava que 5 mil famílias brasileiras – 0,01% da população – tinham em mãos patrimônio de R\$700 bilhões (média de R\$140 milhões por família).

Com efeito, questiona-se, como em um regime democrático, na qual deve predominar a vontade da maioria, pode a mesma maioria aceitar que uma enorme parte de sua população viva em execráveis condições de pobreza, enquanto que uma minoria usufrua de boa parte do total da riqueza produzida? Como tal lógica econômica e social, na qual os dados indicados são incompatíveis com qualquer princípio ético de igualdade ou de liberdade, é aceita pela população como normal ou desejável? Enfim, qual o real alcance das democracias contemporâneas diante da emergência de uma economia globalizada de cunho neoliberal?

A questão sugere que a democracia depende de mais atributos do que a garantia dos direitos políticos habituais, como o sufrágio universal, as eleições diretas e a

alternância dos governantes no poder. Parece que sem um grau mínimo de consciência dos cidadãos da realidade do mundo à sua volta, bem como sem a reflexão constante sobre a maneira pela qual ele opera, a democracia não conseguirá se manifestar substancialmente. E, por outro lado, tal politização da sociedade necessária ao amadurecimento democrático parece estar cada vez mais em xeque em uma sociedade de massas.

A partir dessa premissa, portanto, objetiva-se neste artigo refletir sobre a relação entre o pensamento e a *práxis* nas atuais democracias. Como a consciência pode perder de vista sua realidade concreta? Como os saberes associam-se a determinada ordem social tão desigual e conseguem influenciar na mentalidade das pessoas? Como tais fenômenos repercutem também no direito? Enfim, trata-se de um pequeno artigo-ensaio sobre essas indagações, que apesar de amplas e complexas, na qual dificilmente se colocará termo a elas, merecem um constante refletir.

Para tanto, partiu-se neste artigo da concepção *materialista* da história de Marx e Engels, embora o texto não deixe de buscar diálogo com outros autores e a considerar outras questões sobre as formas de dominação pelas idéias. No primeiro ponto fez-se uma breve síntese da concepção *materialista* da história de Marx e Engels. Em seguida, tratou-se da cisão entre pensamento e *práxis*. Na sequência, da possível tensão entre a filosofia e a política. E, por fim, analisou-se a repercussão de tais fenômenos no direito.

2 A CONCEPÇÃO *MATERIALISTA* DA HISTÓRIA

A concepção *materialista* da história e das sociedades formulada por Marx e Engels veio, em seu tempo, como uma contraposição tanto a autores alemães, que em suas análises tendiam a cair em abstrações filosóficas sem considerar a realidade empírica que conduz os homens a ser o que eles são, em que o nome mais marcante provavelmente seja o de Hegel (MARX; ENGELS, 2007, p. 44), bem como a autores franceses e britânicos, que embora empíricos, reduziam suas reflexões aos fatos políticos e religiosos, o que levava à reprodução das justificativas “primeiras” das ações políticas e religiosas, sem perceber que essas mesmas ações estavam inevitavelmente atreladas à dinâmica mais profunda da sociedade civil. Assim, acabavam por não revelar a verdadeira face dos acontecimentos porquanto não demonstravam aquilo que estava por detrás das grandes decisões. No fundo, o método dos franceses e britânicos servia muito mais a uma justificação conformista do presente do que realmente entender como uma sociedade se constituiu e opera (MARX; ENGELS, 2007, p. 33). Em oposição, o que propunham os Autores, portanto, era que a análise da condição humana tivesse uma base *material*, ou seja, que fosse considerado em primeiro lugar o aspecto terreno do movimento empírico dos homens no mundo. A história e a sociedades são realizadas por homens de carne e osso que possuem necessidades e desejos contingentes (não há um sentido metafísico) e movimentam-se por essas mesmas razões, fatores que se evidenciam apenas quando se analisa a sociedade civil (MARX; ENGELS, 2007, P. 42-43). Em suma, como salientou Marx (2005, p. 59), “não se trata de trazer a existência empírica à sua verdade, mas, antes, de trazer a verdade a uma existência empírica”.

Nessa análise *material* da história e das sociedades humanas, por conseguinte, buscaram entender as formações das primeiras sociedades para a partir daí seguir todo o percurso histórico de transformações sociais até o momento em que escreviam, pois

dessa forma, conseguiriam finalmente encontrar uma base *material* para explicar a condição humana que visualizavam já que entenderiam as causas que levaram os homens a viver como o faziam. Queriam voltar às origens das primeiras sociedades para achar pressuposto delas e a partir daí entender o que impulsionou as ações humanas que conseqüentemente alteraram o curso da história das sociedades, reorganizando-as incessantemente ao longo do tempo.

Constataram então que primordialmente os homens não deveriam ser diferentes dos outros animais, provavelmente colhiam diretamente da natureza os alimentos necessários à subsistência e procriavam perpetuando a espécie. Porém, em algum momento posterior, por alguma razão, os homens não se limitaram mais a retirar diretamente da natureza aquilo que ela oferecia e começaram também a trabalhar e a produzir seus próprios meios de vida, levando os Autores a concluir que a categoria trabalho, portanto, seria a principal característica dos seres humanos, aquela que os distingue dos outros animais. Desse modo, para Marx e Engels (2007, p. 32-33) o homem é um ser que trabalha.

No entanto, não apenas isso, pois decorre do trabalho não apenas a eficácia na reprodução da vida humana, todavia é ele também o principal pressuposto que levou os homens a se reunirem para viver em sociedade e a construírem, conseqüentemente, uma história humana (MARX; ENGELS, 2007, p. 32-34). Isso porque concomitantemente ao trabalho dos homens sobre a natureza, modificando-a e visando à manutenção da vida, eles também passaram a fazê-lo em conjunto, através de uma cooperação entre indivíduos, onde cada um possui uma função específica. Dessa forma, o trabalho é o pressuposto da origem das primeiras sociedades humanas, que por sua vez, acabam por condicionar os homens, atribuindo a eles, por isso, uma história. Os homens possuem história porque quando nascem submetem-se de antemão a uma relação dupla com o mundo, uma com a natureza – igualmente aos outros animais – e outra com o mundo dos homens, com a sociedade anteriormente organizada ao seu nascimento, que atua como um poder acima e independente do indivíduo, traduzindo-se numa relação necessária na qual os homens são submetidos e condicionados (MARX; ENGELS, 2007, p. 34, 38). Por isso somos sujeitos históricos, pois não somos condicionados unicamente pelas forças da natureza, porém também por forças sociais que estão desenvolvidas antes do nascimento, bem como iremos também impactar no modo de viver das gerações futuras (MARX; ENGELS, 2007, p. 43). E, essa história humana, que surge com a formação das sociedades, existe porque o homem trabalha – socialmente - para reproduzir a vida. A reprodução da vida através do trabalho social é, por conseguinte, o pressuposto das sociedades e da história.

Sob a ótica de Marx e Engels (2007, p. 42-44), a cooperação econômica que permite a reprodução da vida é o único ou, pelo menos, o principal motivo que levou (e ainda leva) os homens a se reunirem para viver, pois antes mesmo da cultura, das religiões, do Estado e do direito, os homens necessitam trabalhar para que a vida se perpetue, e o fazem em conjunto, isto é, socialmente, sendo que as referidas instituições sociais estejam sempre em função da economia. Surgiram para atender a determinado modo de cooperação econômica anterior, que é o fundamento último de toda vida social

– daí dizer que a *infraestrutura* (modo de produção econômico) determina a *superestrutura* (todas as outras instituições sociais).

É digno de nota que os Autores entendiam que desde as primeiras sociedades até o momento em que escreviam seus trabalhos, todas as sociedades humanas sempre tinham sido organizadas naturalmente e não de forma voluntária, ou seja, não se constituíram por meio de um “interesse geral” racionalmente planejado, porém como expressão das relações de força que se confrontaram em um determinado período histórico (MARX; ENGELS, 2007, p. 37). Conseqüentemente, as *infraestruturas* sociais surgidas pela força resultou em *superestruturas* decorrentes de modelos econômicos erigidos através da dominação de uns sobre outros, de maneira que essas mesmas *superestruturas* estavam sempre em consonância com as *infraestruturas* que lhe deram origem, de modo que para Marx e Engels, todas as instituições sociais até então surgidas na história não eram mais do que reflexo de uma dominação econômica; o Estado, o direito, as religiões, etc, serviam à manutenção do *status quo*. Em conclusão, toda cultura até então nada mais era que uma justificação da dominação do homem pelo homem.

Relativamente à maneira pela qual as forças sociais históricas condicionam as consciências dos homens, resta colocar ainda que o próprio trabalho em sociedade altera o mundo sensível, criando ao lado do mundo natural um mundo artificial, seja no aspecto exterior (os prédios, as ruas, os carros, etc), seja nas relações humanas (os valores sociais), sendo que toda essa realidade concreta influencia em nosso modo de perceber a existência, em nossa consciência (MARX; ENGELS, 2007, p. 31, 34-35). Em outras palavras, a consciência é essencialmente um produto social. Sobre este ponto escreveram os Autores:

[...] descobrimos que o homem tem também “consciência”. Mas esta também não é, desde o início, consciência “pura”. O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com os outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens. A consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível *mais imediato* e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 34-35).

Significa dizer que a consciência dos homens, isto é, aquilo que se passa na mente, responde em grande parte ao mundo sensível, àquilo que cerca os homens e impactam em seu modo de viver. O pensamento encontra-se inexoravelmente vinculado ao mundo à sua volta.

Numa breve síntese do que se descreveu sucintamente até o momento sobre o *materialismo histórico*, pode-se deduzir a seguinte sequência de idéias: os homens trabalham e por isso formaram as sociedades, que visam, antes de qualquer outra coisa,

a cooperação econômica; uma vez que as sociedades estejam formadas - que possuam um modo de produção econômico -, elas alteram a realidade sensível e influenciam na consciência dos homens concomitantemente com a natureza, o homem torna-se desse modo um ser social. Além disso, o fundamento que justifica as sociedades é a satisfação das necessidades humanas, a reprodução da vida, sendo que todas as outras instituições sociais, a religião, o Estado, o direito, etc, vieram posteriormente e em função da premissa maior de reproduzir a vida. Ora, se a base econômica de uma sociedade orienta todos os outros aspectos sociais e se todas essas outras instituições sociais, por seu turno, condicionam a consciência dos homens, então é lógico deduzir que a *infraestrutura* também determina, ou pelo menos influencia, na consciência dos homens. Por isso, para Marx (1988, p. 76), a emancipação dos homens se dá pela *práxis*, pela transformação real do mundo, sobretudo do modo de produção econômico, e não pela consciência. A consciência do homem é essencialmente um produto do meio em que vive, portanto, a sua emancipação, aqui entendido como ampliação de sua consciência sobre si mesmo, que lhe permite autonomia em relação à própria vida, nascerá da alteração da realidade exterior, da própria base *material* que orienta a vida social, e não da filosofia ou das idéias.

Independentemente da querela sobre a ortodoxia dos Autores, se quiseram realmente levar ou não essa leitura economicista da realidade até o extremo de um determinismo econômico, pode-se tecer algumas considerações a partir do que foi exposto até o momento. Em primeiro lugar, embora seja bastante questionável que a cooperação econômica seja o fundamento principal das sociedades humanas - Freud (2010, p. 41) destaca o amor (*Eros*) como o motivo principal que leva os homens a se reunirem em sociedade -, ainda assim, não deixa de ser um aspecto relevante na constituição delas e na maneira pela qual organizam e produzem sua cultura. Mesmo que seja um exagero imaginar que o Estado, o direito, a religião, e a cultura como um todo, estejam sempre a serviço de interesses econômicos e que foram criados unicamente como instrumentos de dominação, de qualquer modo não deixam de ser dispositivos de poder, físico ou moral, e que muitas vezes se acham de fato imbricados a interesses econômicos. Em segundo lugar, mesmo que não seja absoluto que as sociedades até o momento tenham sido “sociedades naturais”, isto é, que não tenham sido em nenhum aspecto fundadas em um “interesse geral”, ainda assim é bastante evidente que os “interesses individuais” – nomeadamente os econômicos – prevalecem na maioria das vezes sobre o “interesse geral”, seja no interior das sociedades, seja nas relações entre os países, em que a violência se manifesta absurdamente na defesa desses mesmos privilégios³. E, em terceiro lugar, mesmo que a consciência humana não seja escrava do meio e muito menos que todos os pensamentos humanos sejam guiados por interesses econômicos e, por conseguinte, que a emancipação do homem também possa ser realizada por um trabalho de cultura – pelo pensamento -, afinal, assim como a

³ Segundo o documento-base da campanha da fraternidade (2005), para cada dólar que a ONU gasta em missões de paz, o mundo investe 2 mil dólares em guerras. Em 2003, o total de gastos militares somou 960 bilhões de dólares.

explicação do cérebro não define a consciência também a explicação do meio não a revela em sua totalidade, ainda é certo a premissa de que os homens são seres sociais, que a sociedade tem influência na formação da consciência, de modo que a modificação das instituições sociais, nomeadamente as econômicas, impactariam na mentalidade e no comportamento das pessoas.

3 A CISÃO ENTRE PENSAMENTO E PRÁXIS

A partir desse resumo sucinto da concepção *materialista* da história de Marx e Engels, à guisa de algumas considerações próprias, pode-se então chegar ao ponto em que segundo os Autores foi o componente que permitiu o surgimento das *ideologias* (que compõem os valores que prevalecem em uma sociedade) a que se busca refletir neste breve ensaio: a diferenciação entre trabalho material e trabalho espiritual.

Segundo suas considerações sobre o início das primeiras sociedades, a divisão das funções decorrentes de uma cooperação econômica começou como algo extremamente primitivo, uma cooperação e divisão do trabalho definida inicialmente no ato sexual e, em seguida, por outras disposições naturais, como a força corporal, as necessidades, as casualidades, mas que se desenvolveu até que finalmente alcançasse um grau em que fosse possível diferenciar o trabalho material (destinado à reprodução da vida) do trabalho espiritual (não ligado diretamente à reprodução da vida). Daí em diante a consciência pôde então ganhar autonomia em relação a *práxis*, conforme deduziram os Autores:

A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da *práxis* existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras”. Mas mesmo que essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral etc. entrem em contradição com as relações existentes, isto só pode se dar porque as relações existentes estão em contradição com as forças de produção existentes [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 35-36).

O trabalho espiritual, que forma as *ideologias*, em algum momento desvincula-se do trabalho material, destinado à reprodução da vida, e adquire, por sua vez, a função de justificar no plano das idéias as bases econômicas de determinada sociedade, de modo que os interesses da classe economicamente dominante estejam, por conseguinte, em harmonia com as idéias dominantes, ou que, havendo contradição entre as idéias em uma época, traduz-se que as relações existentes estão em contradição com as forças de produção existentes e vislumbra-se assim o embrião de uma transformação social (MARX; ENGELS, 2007, p. 47).

À parte das já mencionadas ressalvas que se pode fazer a essa leitura economicista das idéias que predominam em uma sociedade, como se todo o mundo das idéias se ligasse de alguma forma a sustentar interesses econômicos de classe e, por outro vértice, há também de se reconhecer que as idéias de uma época não são neutras e puras de interesses próprios, inclusive de interesses econômicos - aqui serve o alerta do que preconizava Freud (2010, p. 183): “apenas sei com certeza que os juízos de valor

dos homens se derivam sem exceção de seus desejos de felicidade” -, o que se pretende refletir é como ocorre esse isolamento das idéias do mundo real (da *práxis*) que justamente assim permite que muitas vezes os “interesses privados” materializados camuflam-se de “interesse geral” no plano das idéias, conforme defendiam os Autores. Enfim, como as idéias, que influenciam na formação da consciência dos homens, podem estar desconectadas da realidade *material*?

Num primeiro momento, há de se considerar que nossa mente tem vida para além da realidade sensível, pois embora nossos pensamentos e desejos sejam orientados pelo meio sensível, como constataram Marx e Engels, somos, igualmente, capazes de teorizar sobre essa realidade sensível, bem como de imaginar coisas que não existem, de ter idéias. Em outras palavras, somos capazes de formular pensamentos independentes daquilo que nos chega de modo mais imediato pelos sentidos. Por causa da linguagem, que permite a construção de pensamentos em cadeia, formando assim uma sequência lógica, é possível deslocar aquilo que passa em nossa mente daquilo que acontece mais imediatamente no mundo exterior, como Kant (2008, p. 48) constatou quando formulou a capacidade dos homens de elaborarem *proposições sintéticas*.

Desse modo, as teorias e filosofias - que visam explicar (descrever) o fenômeno, ou prescrever algo a partir do fenômeno - uma vez que sejam formuladas em cadeias de pensamentos, dentro de uma sequência lógica, por vezes têm a capacidade de seduzir muito facilmente o leitor ou o ouvinte. É como se a teoria ou a filosofia adquirisse autonomia por causa de sua lógica intrínseca, independentemente do fenômeno. O leitor desatento esquece que tem diante de si apenas tinta e papel, assim como o ouvinte não se dá conta que não percebe mais do que sons emitidos pela boca de outrem. E, ao invés do questionamento sobre se determinada teoria realmente corresponde à realidade – ainda que de modo relativo - ou se as prescrições filosóficas seriam viáveis aos homens, acaba-se por questioná-las apenas no que concerne à sua lógica interna, sobretudo quando alguma teoria ou prescrição filosófica são formuladas a partir de outra anterior que possua autoridade. Afinal, é mais cômodo aceitar um pensamento pronto e coerente – nomeadamente quando possui a autoridade de um grande pensador – do que se desdobrar sobre as impermanências, incoerências e infinitudes reais da dimensão humana. Assim como Descartes (1962, p. 48) constatou que é mais confiável que num triângulo seus três ângulos são iguais a dois retos do que a existência de todo o mundo sensível, pois nós conhecemos realmente aquilo que é criado por nossas cabeças, como a matemática, também parece que é mais sedutor se perder nas nuances do próprio pensamento lógico. Por fim, resulta que as discussões teóricas e filosóficas muitas vezes se percam em contendas de pura lógica e não tratem mais do mundo real.

Além disso, embora não se queira aqui fazer incursões pela psicanálise, a realidade parece apontar que quando os homens propugnam algo ao mundo, na maior parte das vezes não estão de fato preocupados com o sofrimento alheio, causado pela *práxis* existente. O sofrimento alheio não é o que geralmente motiva os homens em seus argumentos da razão. Parece, ao contrário, que os argumentos racionais são muito mais motivados pelos próprios interesses egoístas, embora, logicamente, poucos têm a coragem de admitir esse caráter mais vil, seja para os outros, seja para si mesmo. Assim, a mente necessita criar um argumento “neutro” e de “interesse geral”, que seja aceito

pelos outros e, pode-se dizer, por si próprio, para ocultar sua real finalidade egoísta subjacente. Em outras palavras, os “interesses privados” reais passam por “interesse geral” na retórica. E, logicamente que isso só é possível quando se desloca o argumento defendido da realidade concreta, da *práxis* existente; a mente constrói todo um arcabouço teórico cheio de boas intenções a fim de sustentar suas próprias vontades egoístas implícitas naquela teoria ou prescrição filosófica.

Portanto, não raro as teorias ou as prescrições filosóficas não se perdem em raciocínios de lógica, distantes da *práxis*, inocentemente, mas suas elaborações abstratas servem convenientemente ao convencimento dos outros de determinado interesse particular, que pode também coincidir com os interesses de determinada classe ou grupo social. Em certa medida, foi isso que Marx denunciou na obra de Hegel:

O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica (MARX, 2005, p. 38-39).

Com efeito, pode-se dizer que em muitas ocasiões os saberes intelectualizados correm o risco não apenas de estarem divorciados da realidade, de encontrarem-se inocentemente – mas com boa-fé - idealizados sob a forma de discursos abstratos provenientes das vidas das próprias mentes, mas de no fundo não discutirem mais do que egoísmos. Porquanto neles não há verdadeiramente interesse pelo sofrimento alheio, isto é, não é isso que os motiva, embora, como mencionado, apresentem-se cheios de boas intenções, resulta que tais saberes constituem-se em elaborados discursos sem sujeito, pois escondem *quem* realmente está por detrás deles, já que os sujeitos, que desejam no fundo algo bastante profano, seus próprios desejos, não admitem suas vontades explicitamente, revelando *quem* são, mas, ocultam seus desejos atrás de um argumento racional de caráter “universal”, “neutro”, “objetivo”, “científico”, mas que aos olhos atentos, tais sofismas não deixam de apontar com frequência a subjetividade proveniente da atividade de egos bastante egoístas. Pois, afinal, o que importa nessas construções da razão é, em uma palavra, a vida privada. Por conseguinte, o saber transforma-se numa espécie de mercadoria fetichizada⁴.

⁴ Marx (1988, p. 70-71) observou o fetichismo das mercadorias dentro da economia burguesa. Para ele, a excitação provocada no consumidor por um produto à venda não se dá em função do valor de uso da mercadoria, isto é, de acordo com sua utilidade. Pelo valor de uso, alguma coisa só tem valor se servir para algo, se aquele que a detém puder usá-la com alguma finalidade. Ou seja, a avaliação do valor é subjetiva. Não há diferença entre os bens, qualquer bem produzido, em última instância, não passa de matéria modificada pela mente e pelo corpo do homem que serve para algo. O que importa é a utilidade que tem para o possuidor. Conseqüentemente, o bem está em função do homem, de suas necessidades pessoais. Uma roupa de grife não é diferente de uma outra roupa qualquer, a não ser em função da melhor qualidade do tecido, etc, porém não por causa da marca, do que ela representa para os outros. Por conseguinte, a excitação que a roupa de grife na vitrine causa no consumidor não é fruto da excitação subjetiva do seu nervo óptico ante o raio luminoso, pois a roupa não passa de matéria objetiva que pode ou não servir para algo. Segundo Marx, a excitação existe porque os produtos podem ser trocados no mercado, a partir desse momento, a roupa se transforma em mercadoria – representa um valor de troca além do valor de uso - e adquire, por isso, um caráter social: ela representa uma parcela do trabalho total, ou seja, figura algo mais do que sua utilidade, pois reflete a relação social dos produtores com o trabalho total, o quanto cada um possui do total, que por sua vez, determina a posição social. Quem olha alguém

De outra face, é interessante notar que às vezes esse egoísmo em forma de pensamento muitas vezes se acha igualmente encoberto para a própria pessoa, que na retórica acredita que discursa para o bem de todos, mas que se fosse preciso, provavelmente não estaria disposta a “abrir mão” de seus próprios interesses. Aqui parece servir o alarde de Nietzsche (2009, p. 7): “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos”. Por isso também Marx e Engels (2007, p. 48) não deixaram de reparar que é justamente nos momentos de conflito real que os discursos pretensamente neutros assumem, então, suas verdadeiras faces egoístas, às vezes sem prescindir de defender o uso da violência para manter determinados interesses privados.

Ressalva-se, entretanto, que o problema não está logicamente em cada um defender suas posições e interesses, mas o rodeio, o engodo, a farsa, que muitas vezes contribui para sustentar um estado de dominação penoso a uma grande parcela da população. O egoísmo apresenta-se como solidariedade, as contradições sociais são ocultadas sob valores universais, até que finalmente os valores reais que predominam na cultura⁵ já não sejam mais percebidos. E, quanto mais desintelectualizada for uma população - algo aparentemente ordinário nas sociedades de massas - tanto maior será a capacidade de persuasão e sedução.

Nesse sentido, é como se a cultura, que segundo Freud (2010, p. 141-143) tem sua principal finalidade em internalizar no inconsciente certos valores éticos para que seja contido os impulsos agressivos dos homens, a fim de que a obra de *Eros* não seja desperdiçada, requer verdadeiramente para tanto, conter os impulsos agressivos dos dominados e disfarçar as agressões permanentes dos dominantes, independentemente de se tratar de interesses econômicos ou outros quaisquer, pois essa mesma cultura, que ainda se encontra tão presente, não é uma cultura qualquer, ela é menos a cultura do “interesse geral” do que a dos “interesses privados”, ou seja, essa cultura não emergiu

vestido com uma roupa de grife não vê apenas uma vestimenta, vê algo mais, vê um valor social objetivado na roupa. A roupa ganha vida independente, transforma-se numa coisa fisicamente metafísica. Por fim, o fetichismo dos produtos resulta em relações sociais entre as coisas – porque o trabalho é global e há troca de mercadorias - e em relações reificadas entre as pessoas – porque o homem passa a viver em função dos bens e não o contrário.

Analogamente, pode-se sugerir igualmente que as teorias e as prescrições filosóficas também possuam atributos sociais à semelhança das mercadorias. Não servem apenas para teorizar o mundo – ainda que de forma relativa - ou prescrever algo coerente às pessoas, não possuem unicamente essa finalidade virtuosa. Além dessas coisas, parece que também tornam-se “vendáveis” como uma mercadoria. O próprio produto do trabalho intelectual representa ele mesmo um valor independente da utilidade original que propõe na medida em que pode ser “negociado” no mercado e, por conta disso, reflete atributos sociais ao seu criador ou reproduzidor, à maneira de uma mercadoria, que possui algo mais do que seu valor de uso. A partir daí pode-se então inverter os papéis, não é mais a intelectualidade que serve às necessidades do homem, mas o homem que vive em função de uma intelectualidade previamente definida por seus atributos sociais correspondentes, na qual ele necessita por vezes transpor para o papel sob a forma da abstração e da lógica para esconder sua real finalidade. Neste caso específico, as teorias e prescrições filosóficas aquirem vida autônoma da realidade *material* porque são “negociadas” socialmente, enquanto que seus criadores ou reprodutores não desejam que elas sejam avaliadas conforme as qualidades/utilidades *materiais* de seus conteúdos. Por sua vez, essa intelectualidade viciada pode servir às mais distintas metas além dos interesses econômicos de classe ressaltados por Marx, a outros desejos egóicos como fama, *status* intelectual, títulos acadêmicos, *best-sellers*, prêmio nobel, emprego de comentarista político de televisão, funções bem remuneradas em grandes empresas, altos cargos no Estado, etc.

⁵ Por cultura entende-se aqui os valores predominantes que normatizam a conduta humana.

de outra forma senão igualmente pela violência, e continua a perpetuá-la veladamente. Algo que não escapou a Nietzsche:

[...] algumas ideias devem se tornar indelévels, onipresentes, inesquecíveis, “fixas”, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas ideias “fixas” – e os procedimentos e modos de vida ascéticos são meios para livrar tais ideias da concorrência de todas as demais, para fazê-las “inesquecíveis”. Quanto pior “de memória” a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes; em especial a dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento e manter *presentes*, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social (Nietzsche, 2009, p. 46-47).

Portanto, os valores predominantes da cultura levam os homens à aceitação passiva do convívio social na qual se encontram, enquanto que por outro lado, tal forma de convívio social estagnada, na maioria das vezes, encontra-se consubstancializada na dominação de uns sobre os outros.

4 A TENSÃO ENTRE A POLÍTICA E A FILOSOFIA

Além do que foi colocado até aqui, há ainda outro aspecto importante sobre os saberes: a sua relação conflituosa com a política. A política é o espaço da construção do mundo social, nela, a pluralidade se expressa⁶, o palco onde os homens discursam, expõem-se e mostram verdadeiramente *quem*⁷ são, bem como reparam a alteridade, os outros, e constroem a realidade não apenas em função de si. Mesmo no totalitarismo, em que a pluralidade é reduzida ao mínimo, pois toda a vida é volatizada em uma forma de pensar, por isso a política também é devorada, ainda assim trata-se do predomínio do pensamento de alguém sobre os demais, isto é, ainda não se extingue em absoluto a consideração pelos outros, mesmo que essa consideração seja justamente para fazê-los renunciarem à própria vida.

Nesse contexto, a democracia é o regime propriamente político. Justamente por ser anti-metafísica⁸, abre sempre espaço ao novo, à invenção da realidade, não há encerramento do ser humano e da vida. Os homens promulgam e obedecem à própria Lei em conjunto e autonomamente. Também é o regime da não-violência, pois na

⁶ Como examina Hanna Arendt (2007, p. 15), trata-se do espaço da *ação*, ou seja, a atividade que corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens e não o homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Esta pluralidade é, portanto, a *condition per quam* de toda a vida política.

⁷ Para Hanna Arendt (ARENDR; PAZ, 2007, p. 86), “A ação provoca o aparecimento não de um “quê”, mas de um “quem” – a personalidade de alguém”.

⁸ Segundo Kelsen (2000, p. 161-167), a democracia é a forma de governo resultante de um relativismo filosófico, que reconhece a incapacidade de se formular juízos absolutos sobre a marcha dos homens no mundo.

democracia o homem não necessita dela para se auto-inventar e defender seus interesses. A violência nada mais é do que conseguir aquilo que se deseja por meio da força, desconsiderando a vontade do outro, e como na democracia a discordância é reduzida a um mínimo porque considera o “interesse geral”, isso ajuda a promover a paz. A política deixa de ser entendida como um poder de dominar a fim de submeter os outros à própria vontade e passa a ser entendida como meio para satisfazer à *vontade-de-vida*⁹ em comunidade. No próprio ato democrático - no discurso livre que revela o sujeito – reconhece-se o outro, de modo a arrefecer o egoísmo que atropela a dignidade e os sentimentos dos demais. A reciprocidade se entrelaça à convivência pacífica.

Essa consideração a respeito da política é importante porque vai manifestar uma tensão entre política e filosofia, examinada por Hanna Arendt. Pois, se por um lado, a “ação política inaugura, efetivamente, o domínio da pluralidade” (ARENDR; PAZ, 2007, p. 68) ao mesmo tempo em que “não podemos contar com o resultado da ação” (ARENDR; PAZ, 2007, p. 92), portanto, a política é fundamentalmente um processo imprevisível de construção da realidade em conjunto e não um produto da idéia, por outro lado,

o exame da natureza do pensamento, essa atividade puríssima localizada fora do âmbito da *vita activa*, mostra que ela se realiza através do diálogo silencioso que o ego mantém consigo mesmo. Os filósofos descobriram, desde muito cedo, que o pensar envolve sempre um desdobramento de si. Ao pensarmos, não estamos sozinhos, pois fazemos companhia a nós mesmo. Ao mesmo tempo, o pensamento provoca a suspensão do diálogo com os outros homens (ARENDR; PAZ, 2007, p. 68-69).

Como se pode observar, a atividade de pensar suspende o diálogo com os outros homens para um diálogo com o próprio ego e, quando tal atividade segue em demasia sem retornar ao mundo do homens, ela também pode submergir, tanto por já estar deslocada da realidade, quer dizer, da realidade política, que deve considerar o homem como ele é realmente – o homem histórico - e não o homem idealizado, tanto porque a radicalização da suspensão do diálogo pode se transformar numa sublimação da realidade e surgir daí o pensamento metafísico e fundamentalista.

Por conseguinte, suscita que há dois riscos aparentes ao pensamento filosófico relativamente à política. No primeiro caso, o filósofo visualiza o mundo, constata uma realidade que não lhe agrada, e em seguida passa a idealizar outra realidade para o mundo, o *dever ser*. Porém, como sua vontade é fruto de uma idealização utópica, pois o pensamento já seguiu até perder de vista a realidade *material*, ele não consegue encontrar meios reais para torná-la efetiva, a realidade do mundo está a anos-luz da imagem sublimada, então o filósofo tende a se desiludir, afasta-se da política, e torna-se

⁹ O termo *vontade-de-vida* foi retirado da obra “20 teses de política”, de Henrique Dussel (2007, p. 25-26), que reconhece no ser humano um ser vivente e gregário, isto é, um ser que deseja permanecer vivo junto com os outros, e não sozinho.

passivo ante o mundo concreto, ao mesmo tempo em que se inclina a desprezar os homens “comuns”, que não compartilham de sua idealização. A tendência é culpar os homens, sobretudo os “vulgares”, por não estarem “conscientes” de sua “prisão”. Foi isso que Marx e Engels detectaram em Feuerbach:

[...] - pois se detém ainda no plano da teoria -, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração “o homem” e não vai além de reconhecer no plano sentimental o “homem real, individual, corporal”, isto é, não conhece quaisquer outras “relações humanas” “do homem com o homem” que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas. Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a *atividade* sensível, viva, e conjunta dos indivíduos que o constituem, e por isso é obrigado, quando vê, por exemplo, em vez de homens sadios um bando de coitados, escrofulosos, depauperados e tísicos, a buscar refúgio numa “concepção superior” e na ideal “igualização no gênero”; [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 32).

O outro risco é o pensamento conceber, a partir da idéia sublimada, uma teoria ou prescrição filosófica encerrada em si mesma sobre o mundo, ou seja, imaginar que a mente de um único homem seja capaz de organizar a marcha dos homens no universo para “todo o sempre”, esquecendo-se da outra face, de que o pensamento cessa no exato momento em que uma teoria ou prescrição filosófica transforma-se em “*verdade*”, de modo que aquele que mais glorifica a capacidade do pensamento deve em seguida renunciá-lo, pois sua própria criação não permite outro pensamento além daquele já enunciado, como percebeu Hanna Arendt:

Na história da filosofia, desde os gregos, essa crença se refletiu na idéia de que a experiência contemplativa é uma via muito mais adequado para se chegar à verdade do que qualquer procedimento discursivo. Dessa forma, não se percebeu que, se a atividade de pensar devesse alcançar, ao final de um processo, alguma visão da verdade, ela necessariamente se interromperia. Sabemos que, ao contrário, o pensamento recomeça incessantemente, sem nunca atingir um objetivo (ARENDETT; PAZ, 2007, p. 104).

De qualquer modo, uma vez produzida tal “*verdade*”, ela pode torna-se então uma espécie de produto fetichizado, que ao contrário da utopia da primeira situação, por vezes tem o poder de seduzir platéias até que, finalmente, ganhe vida independente do criador; são as correntes de pensamento que transformam-se em dogmas e que podem até mesmo culminar no holocausto, como na experiência nazista.

Ressalta-se aqui, no entanto, que o risco não está no pensamento *em si*, na sua retirada da *vita activa*¹⁰, todavia reside na sua desconexão com a realidade e principalmente com os outros homens, e que desse modo possa, ou tornar-se utópico e paralisar a *ação*, vira *niilismo*, renúncia à vida, ou, degenerar-se em “*verdade*”, a obstruir a continuidade do pensamento, e desse modo encontrar forças para expandir-se devastadoramente, pois, a capacidade de expansão do pensamento totalitário decorre exatamente da obstrução do pensamento crítico, inovador, que jamais cessa, em oposição, por conseguinte, à teoria ou à prescrição filosófica que se transforma em um produto encerrado.

5 A IDEOLOGIA REPERCUTIDA NO DIREITO

Por último, é interessante notar que a desvinculação entre pensamento e *práxis* também atinge o direito. Isso é possível porque a ordem jurídica igualmente se consubstancializa na linguagem e, conseqüentemente, é capaz de através de sua lógica intrínseca adquirir autonomia em relação ao mundo *material*. Também no direito, faz-se possível isolar a *práxis* das regras em forma de linguagem. Conforme salienta Giorgio Agambem (2004, p. 59): “a gramática, produzindo um falar sem denotação, isolou do discurso algo como uma língua, e o direito, suspendendo os usos e os hábitos concretos dos indivíduos, pôde isolar algo como uma norma”.

Tal constatação orienta que conhecer *realmente* o direito é explicitar o entrelaçamento entre a realidade *material* das relações humanas e o agrupamento complexo de regras escritas ao qual estão submetidas. No entanto, quando tal leitura é conturbada e as leis¹¹ adquirem uma lógica interna autônoma dissociada da *práxis*, podem, nesse caso, ter o papel de ocultar pela linguagem das regras os privilégios privados, que se encontram, desse modo, legitimados implicitamente pela própria ordem jurídica. A teoria crítica dos direitos humanos de Joaquín Herrera Flores, por exemplo, opõe-se justamente ao “*abstractum*” dos direitos que esconde o “*concretum*” da exploração do homem pelo homem:

:

[...] quando falamos de direitos humanos como se tratasse de um “fato”, podemos chegar, inclusive, a confundir os cidadãos e as cidadãs de um determinado entorno político e cultural, pois pode ser que *creiam* que, com o simples fato de que suas expectativas se converteram em normas, já têm assegurado o acesso aos bens para cujo acesso essas normas *deveriam ser* criadas.

¹⁰ A própria Hanna Arendt (ARENDR; PAZ, 2007, p. 95) afirmou: “Estou me referindo ao pensamento como uma atividade e, nessa medida, não partilho do ponto de vista dos que acham que se trata de alguma forma de inação”.

¹¹ Entende-se por leis aqui o conjunto total de regras de uma ordem jurídica, a constituição, leis complementares, leis ordinárias, jurisprudências, etc.

O sistema de valores hegemônico em nossos dias é majoritariamente neoliberal e, por conseguinte, coloca por cima as liberdades funcionais ao mercado e por baixo as políticas públicas de igualdade social, econômica e cultural. Desse modo, a aplicação efetiva das normas reconhecidas nas constituições ou nos diferentes ordenamentos não serão aplicadas em benefício de um acesso igualitário aos bens, mas em função dos “valores” que afirmam tal sistema econômico [...] (FLORES, 2009, p. 46-47).

Como se pode reparar na observação de Herrera Flores, o direito positivo apresenta-se como algo dado a - todos - os homens, ocultando que a satisfação desses mesmos direitos a - todos - os homens depende de uma base *material* que na maioria das vezes não existe de fato. A dignidade humana, por exemplo, depende da satisfação de bens materiais e imateriais e isso só pode ser concretizado conforme as próprias relações *materiais* de produção, na divisão do trabalho e na repartição do produto do trabalho global, enquanto que, por outro lado, o modo de operar dessas relações *materiais* de produção de uma sociedade não vem exatamente explícito na ordem jurídica.

No caso brasileiro, a exploração real é detectada pela diferença absurda na distribuição da renda. Conforme a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios, realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2008), os 10% da população ocupada com os rendimentos mais baixos detinham, em 2008, 1,2% do total dos rendimentos de trabalho, enquanto os 10% com os maiores rendimentos concentravam 42,7% do total das remunerações. Onde está a universalidade dos direitos humanos promulgadas na Constituição Cidadã, portanto? Como poderão ser satisfeitos os direitos sociais à saúde, à educação, à habitação, ao transporte, etc, quando o salário mínimo atual, determinado pela lei nº 12.382/2011, está fixado em R\$545,00? Enfim, poderiam ser transcritos mais e mais dados aqui, mas isso não seria necessário, a própria realidade do desamparo e suas conseqüências trágicas apresentam-se diariamente diante dos olhos. O que interessa aqui, sobretudo, é tentar entender, como fizeram Marx e Engels quando construíram sua concepção *materialista* da história, como ocorre a dominação “impessoal” por meio do Estado, do direito e da lei; como as pessoas que acreditam viver em um país democrático e detentor de uma constituição avançada na promoção dos direitos humanos não percebem a maneira pela qual milhões dos seus cidadãos são relegados à marginalidade?

Marilena Chauí, com base no pensamento de Marx, cita outro exemplo interessante sobre o ocultamento da exploração pelo direito:

A verdade das colocações de Marx transparece quando examinamos tanto a declaração dos direitos do homem de 1789 quanto a declaração dos direitos humanos de 1948, pois em ambas a propriedade privada é declarada um direito do homem e do cidadão, sem que se distingam propriedade privada individual e propriedade privada dos meios sociais de produção. Em outras palavras, não há distinção entre o direito aos bens necessários a cada um e o direito ao instrumento de exploração econômica que impede a existência do primeiro direito e torna impossível reconhecê-lo e respeitá-lo. Assim, em nossas sociedades, a lei e o Estado, que devem proteger a propriedade privada, porque

esta é um direito do homem e do cidadão, só poderão defendê-la contra os sem propriedade, de sorte que a defesa do direito de alguns significa a coerção, a opressão, a repressão e a violência sobre outros, no caso, sobre a maioria (CHAUÍ, 2006, p. 10-11).

Por outro lado, o jurista que seria justamente aquele mais capaz de realizar a tarefa de “apontar o dedo” às intenções subliminares da ordem jurídica, isto é, de desenrolar o novelo da normatividade da relação entre *práxis* e direito, acaba muitas vezes por ser o primeiro a encrespá-lo. O estudo das leis positivas sem a racionalidade *material* intrínseca daquele mesmo conjunto de leis resulta que as reflexões dos juristas corram o risco de avaliarem unicamente a lógica interna da ordem jurídica de uma sociedade, ou seja, as leis (escritas) e as normas (de conduta humana concreta) podem se dissociar ante as veredas do pensamento lógico e os juristas caírem no risco de servirem à manutenção de uma ordem jurídica que é produto da dominação, mas que ao mesmo tempo obedece a uma teoria lógica de direito bastante atrativa intelectualmente.

Além disso, direito e política, lei e *práxis*, jamais se dissociam na verdadeira democracia. Toda tentativa de divórcio dessas categorias caminha nas antípodas da democracia. Aqui vale lembrar as palavras de Marx (2005, p. 50): “o homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a *existência humana*, enquanto nas outras formas de Estado o homem é a *existência legal*. Tal é a diferença fundamental da democracia”.

Com efeito, na democracia o direito nada mais é do que a expressão jurídica da vontade *material* do povo. Portanto, nela, o direito não goza nunca de vida independente dos homens; deve haver desconfiança dos cidadãos quando isso ocorre. A transformação dos direitos humanos em cláusulas pétreas, por exemplo, é por si mesmo uma decisão política dos homens: os homens decidem que não podem mais decidir sobre algo. Só os homens podem realmente, na sua vontade, garantir pela constituição que nenhum direito humano seja violado por norma infra-constitucional, porquanto a própria constituição é fruto de vontade humana, ela mesma é uma decisão política, no sentido de que expressa as relações dos homens dentro de um momento histórico. Quando essas relações se alteram e a constituição perde sua validade, logo o discurso das cláusulas pétreas também perde sua eficácia. Ou seja, os direitos humanos resultam de um *dever ser* e não de um *ser*; enquanto que o poder constituinte nada mais é do que uma assembléia de homens que transpõe para o papel a vontade dominante em algum momento histórico, seja ela do povo – como no caso da democracia - ou não. Em suma, só o homem tem existência natural enquanto que o direito positivo é um produto artificial de sua vontade e das relações de força *material*.

A desconfiança em relação ao discurso liberal dos direitos humanos não está logicamente em sua virtude em garantir dignidade aos próprios homens, mas justamente na idéia que faz dos direitos humanos algo que precede à vontade dos homens, justamente porque isso permite que através do isolamento da regra escrita da vida *material*, seja possível camuflar a dominação real e os “interesses privados” pela própria retórica dos direitos humanos, inclusive para desrespeitar esses mesmos direitos humanos “garantidos” juridicamente. No caso das cláusulas pétreas em nossa atual

Constituição é curioso notar que se encontra igualmente garantida a propriedade privada, sem distinção entre propriedade privada individual e propriedade privada dos meios sociais de produção, como apontou Marilena Chauí. Desse modo, o discurso dos direitos humanos invioláveis, garantidos por cláusulas pétreas, oculta um modo específico de divisão do trabalho, que permite exatamente a desigualdade real, culminando às vezes uma desigualdade extrema, como no caso brasileiro, embora, a igualdade, seja outro princípio garantido na Carta Maior como cláusula pétrea. Por outro lado, não se encontra dentre as cláusulas pétreas qualquer princípio que imponha que a arrecadação de impostos seja progressiva (na verdade, a arrecadação de impostos no Brasil é regressiva). Portanto, como o princípio da igualdade será minimamente satisfeito no âmbito econômico?

Concomitantemente à “garantia” dos direitos sociais no art. 7º, a mesma Constituição obriga, no art. 166, que as emendas que visem alterar o orçamento demonstrem de onde será proveniente os recursos, porém, tal regra, não se aplica caso a emenda incida sobre o pagamento da dívida pública. Um privilégio garantido constitucionalmente àqueles que possuem títulos da dívida, a grande maioria banqueiros e investidores capitalistas, e que ao mesmo tempo parece ir na direção contrária à concretização da igualdade e de outros direitos sociais “garantidos” como cláusulas pétreas. Conforme artigo da jornalista Elaine Tavares (2011), do Instituto de Estudos Latino-Americanos, o Brasil pagou, em 2010, 635 bilhões de reais em juros da dívida pública (44,93% do total do orçamento nacional), enquanto os gastos públicos em educação e saúde ficaram nas porcentagens de 2,89% e 3,91% respectivamente. Entrementes, o gasto com o polêmico programa social bolsa família consumiu de nosso orçamento, no mesmo ano de 2010, cerca de 12 bilhões de reais.

Nessa seara, o maior risco aos direitos humanos não parece estar na exarcebação da democracia, como defende o discurso liberal dos direitos humanos, porém, na sua ausência, seja pelas limitações institucionais à participação política, seja por outros métodos mais sutis, como através do papel da cultura que por muitas vezes molda a subjetividade dos indivíduos deslocando-a de uma base *material* da existência social, papel que também repercute no direito. Porquanto no plano da ontologia a lei expressa a vontade e as relações de força reais dos homens, então é mais difícil que os homens legislem contra si próprios quando o fazem em conjunto e conscientes de sua realidade *material* – ainda que isso possa ocorrer - do que quando as decisões são tomada por um ou alguns em nome das “liberdades universais” ou ainda em nome da eficiência “técnica” e “neutra” de certas instituições financeiras “sacrossantas”, como o Banco Central. Desacreditar dessa assertiva é não apostar na própria democracia, que em última análise, significa não crer na capacidade dos próprios homens de se reinventarem infinitamente, de afirmarem a própria a vida.

6 CONCLUSÃO

Este pequeno ensaio sobre a relação entre democracia e consciência partiu do pressuposto de que as garantias institucionais de participação política não asseguram por si só a concretização do espírito democrático de que o povo é quem deve promulgar conscientemente a própria Lei, pois, para que isso ocorra verdadeiramente, faz-se

necessário que os homens voltem seus olhares para o mundo e para sua relação com os outros homens, e, desse modo, revelem claramente *quem* são e o que desejam de fato. A democracia depende do enlace entre o pensar e a vida *material* contingente, que no fundo é aquilo que realmente existe.

Em outras palavras, quando a conexão entre os saberes e a *práxis* é dissipada sob a forma do pensamento lógico e abstrato autônomo, que possui outros fins para além daquilo que aparenta, a própria democracia pode estar arruinada, pois a Lei já não será mais produto de uma “vontade geral” crítica e reflexiva, e sim da vontade de alguns poucos e geralmente em benefício deles mesmo, embora apresente-se como a expressão da vontade da maioria, porquanto a mesma maioria acaba por reproduzir o discurso dominante justamente por estar desconectada de sua realidade *material*.

Nesse sentido, o esforço intelectual hoje talvez esteja justamente em conseguir (re)unir esses dois componentes, pensamento e *práxis*, sobretudo porque trata-se de uma tarefa cada vez penosa ante a crescente burocratização da vida social, organizada por atividades e saberes cada vez mais especializados, em que a linguagem técnica e científica não encontra respaldo tão facilmente entre as diferentes áreas, gerando desinteresse e despolitização. Além disso, o volume “inflacionado” e difuso de instituições, informações e normas resulta numa mitigação da capacidade dos homens de organizarem e relacionarem os dados para que uma análise mais global seja feita. Há ainda os efeitos da globalização da economia e do fluxo internacional de capitais cada vez mais livres e rápidos, a afastar os conflitos, os debates, e as decisões, para além do olho e do braço humano, como enfatiza Zygmunt Bauman (1999, p. 24), tornando a dominação, conseqüentemente, cada vez mais imperceptível, uma vez que o drama humano submerge sob a forma de dados estatísticos impessoais. Em suma, todos sabem que os problemas do mundo existem, mas não é tão simples apontar e relacionar suas causas, facilitando a tarefa da *ideologia* neoliberal hegemônica. Por outro lado, as vozes dissidente transparecem quase sempre como “pensamento alternativo”, na maioria das vezes visto pejorativamente como algo utópico, retrógrado, radical e anti-democrático.

O resultado é que quanto mais os homens “perdem o chão” de suas vidas e desanimam diante de uma realidade ininteligível, maior deverá ser a desconfiança em relação à democracia e o direito que dele provém, como sentia o eminente escritor José Saramago (2006) quando dizia: “tudo se discute neste mundo, menos uma única coisa que não se discute, não se discute a democracia. A democracia está aí como se fosse uma espécie de santa de altar de quem já não se esperam milagres”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEM, Giorgio. Estado de exceção. Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARENDT, Hanna. A condição humana. Tradução de Roberto Raposo. Posfácio de Celso Lafer. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____; PAZ, Octavio. A duas vozes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CHAUÍ, Marilena. Direitos humanos e educação. In: CONGRESSO SOBRE DIREITOS HUMANOS, 2006, Brasília, Brasil.

DESCARTES, René. Discurso sobre o método. Tradução de Paulo M. de Oliveira. 8. ed. São Paulo: Atena Editôra, 1962.

MUTEIA, Hélder. Discurso proferido no Fórum Internacional de Estudos Estratégicos para Desenvolvimento Agropecuário e Respeito ao Clima, realizado no Brasil (FEED). 2011. Disponível em: <<https://www.fao.org.br/dmsm.asp>>. Acesso em: 08/09/2011.

DOCUMENTO-BASE DA CAMPANHA DA FRATERNIDADE. 2005. Disponível em: <<http://www.consciencia.net/mundo/desigual.html>>. Acesso em: 30/08/2011.

DUSSEL, Henrique. 20 teses de política. Traduzido por Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

FARIA, José Eduardo. O direito na economia globalizada. São Paulo: Malheiros Editores. 2004.

FLORES, Joaquín Herrera. A (re)invenção dos direitos humanos. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia, Antônio Henrique Graciano Suxberger e Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FREUD, Sigmund. Tradução de Renato Zwick. Revisão técnica e prefácio de Márcio Seligmann-Silva. Ensaio bibliográfico de Paulo Endo e Edson Sousa. O mal-estar na cultura. Porto Alegre: L&PM, 2010.

HARVEY, David. O neoliberalismo: história e implicações. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE): Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios. 2008. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=1455&id_pagina=1>. Acesso em: 30/08/2011.

INSTITUTO DE ESTUDOS DO TRABALHO E SOCIEDADE (IETS). 2007. Disponível em: <http://www.iets.org.br/article.php?id_article=915>. Acesso em: 08/09/2011.

KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos. Tradução de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2008.

KELSEN, Hans. A democracia. Tradução de Ivone Castilho Benedetti, Jefferson Luiz Camargo, Marcelo Brandão Cipolla e Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do Direito de Hegel. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. Supervisão e notas de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Supervisão editorial de Leandro Konder. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. O capital: crise da economia política. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. v. 1.

NIETZSCHE, Friedrich. Genealogia da moral: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SARAMAGO, José. Comentário sobre a democracia em evento. Trecho do documentário “Encontro com Milton Santos ou: o mundo global visto do lado de cá”, de Silvio Tandler. 2006. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=m1nePkQAM4w>>. Acesso em: 30/08/2011.

TAVARES, Elaine. A dívida é ilegal e imoral. Instituto de Estudos Latino-Americanos. 2011. Disponível em: <<http://www.iela.ufsc.br/?page=noticia&id=1822>>. Acesso em: 27/09/2011.

ZYGMUNT, Bauman. Globalização: as consequências humanas. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.