
ELOGIO DE CINDERELA: O PAPEL DA FILOSOFIA POLÍTICA HOJE¹

Alessandro Pinzani

Alessandro Pinzani é professor da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

¹ Texto apresentado em uma palestra proferida em ocasião do I Encontro Peri de Filosofia, realizado na UFSC, em 2009. Resolvi não modificar o caráter de fala. Agradeço Gisleine Aver pela ajuda na elaboração da versão final. Adaptei o primeiro parágrafo para usá-lo em um ensaio sobre a filosofia do direito de Hegel que será publicado proximamente em um livro organizado por Edison Casagrande e Elve Cenci.

Houve um tempo (mas será que houve ou é uma lenda metropolitana de nós filósofos ou, pior ainda, uma forma de delírio de onipotência que nos tomou por um bocado?) no qual a filosofia foi considerada a rainha das ciências, a forma mais elevada de conhecimento – sozinha ou junto à arte. Depois ela passou a ser *ancilla theologiae*, a criada da teologia. Em seguida ela tentou em vão imitar as ciências naturais, perseguindo a miragem de um método matemático ou geométrico, em suma: de um método rigoroso próprio daquelas que daí por diante reclamaram o título de ciência para si só. Reduzida agora a *ancilla scientiarum rerum naturalium*, a filosofia agitou-se muito para colocar limites às pretensões de qualquer disciplina que tentasse apresentar-se como ciência, fosse ela física ou metafísica. Teve um sobressalto de orgulho com Hegel, que fez dela – pela última vez – a única e verdadeira ciência. Na era do triunfo do positivismo e do historicismo voltou ao lugar que as outras ciências lhe atribuíram, como Cinderela obrigada pelas suas malvadas meias-irmãs a ficar ao lado da lareira, nas cinzas e na fuligem. Mas o príncipe não chegou... A filosofia analítica a transformou em uma terapeuta cuja tarefa seria a de ajudar-nos a sair dos empecilhos nos quais nos coloca um uso inadequado da linguagem, e hoje parece ter renunciado definitivamente à pretensão de dizer algo de definitivo sobre o sentido da vida humana ou sobre a felicidade. Assistimos a uma verdadeira autocastração da filosofia que se proibiu de falar sobre certas coisas. O terreno no qual um tempo se movia um Aristóteles é hoje reserva de caça dos autores de livros de auto-ajuda.

Estou achando isso lamentável? Não necessariamente... Em si uma maior modéstia teórica por parte da filosofia não seria um problema, pelo contrário: sempre me deu medo a ideia de que nós filósofos estaríamos buscando a Verdade, aquela com V maiúsculo, a única e definitiva. Não estaria escondido aqui um traço totalitário da própria filosofia? Aquele traço que levava Robert Musil a afirmar que os filósofos são uns violentos que, felizmente, não dispõem de armas, mas que, por isso, por não poder conquistar o mundo com um exército, o prendem em suas categorias conceituais. Contudo, não devemos cair nas simplificações terríveis do Popper da *Sociedade aberta e seus inimigos* ou do Lukács da *Destruição da razão*. Os totalitarismos de verdade se distinguiram antes por uma falta de espessura filosófica do que por um excesso de teoria. Quem leu os escritos teóricos de Stalin ou o *Mein Kampf* de Hitler se depara com um vazio intelectual desanimador do qual seria injusto inculpar pensadores como Marx

ou Nietzsche, que não tiveram responsabilidade nenhuma por terem inspirado estes dois monstros e inúmeros outros leitores que deram interpretações absolutamente ineptas ou grosseiramente falsas de suas obras. Afinal, seria como culpar Cristo pelas torturas e pelas fogueiras da Inquisição ou pelas inúmeras guerras religiosas que devastaram a Europa por séculos. Não, os filósofos não têm todo este poder; e a própria imagem de um conquistador potencial que se contenta com uma conquista virtual, prendendo o mundo nas suas grelhas conceituais em vez do que nos grilhões de seus policiais, não parece uma imagem ameaçadora e lembra, antes, os loucos das piadas, tão exaltados em seus delírios de onipotência, quão inócuos em seus pijamas listrados e em suas pantufas.

Não, os filósofos de hoje não são tão agressivos como pensava Musil. Eles sabem que suas teorias não são verdadeiras, nem falsas, porque – longe de ser descrições da realidade – são meras interpretações dela: interpretações que nos podem mais ou menos convencer, mas para as quais nunca se deixa encontrar a “prova provada”, última e definitiva. Em um belo ensaio sobre “A filosofia como guardadora de lugar e como intérprete”, Habermas aponta para o redimensionamento contemporâneo da filosofia, que renunciou à tarefa de indicar às ciências seu lugar e ao papel de juíza entre as várias esferas da atividade humana (ciência, arte, direito, etc.) para contentar-se com a função, bem mais modesta, de guardadora de lugar e intérprete entre as mencionadas esferas. De fato, há uma diferença notável entre atribuir com ar imperioso às outras disciplinas o próprio lugar e limitar-se a guardar tal lugar para elas, na espera que cheguem aonde ainda não chegaram. Assim como há diferença entre erguer-se como juiz soberano sobre a arte, o direito e as ciências exatas, por um lado, e limitar-se a servir de intérprete entre elas, por outro. Contudo, à modéstia teórica não corresponde necessariamente uma tarefa prática igualmente modesta: oferecer às diferentes esferas práticas uma linguagem comum não é coisa simples, nem irrelevante. A própria teoria da racionalidade comunicativa construída por Habermas demonstra quão ambiciosa pode ser tal tarefa e como a filosofia permanece, apesar de sua modéstia, uma companheira irrenunciável para as outras disciplinas.

Chega de lamentações, então! A filosofia não está condenada a ficar no seu cantinho sonhando em vão as glórias passadas ou o resgate futuro – como a própria Cinderela, perdida na espera do seu príncipe ou como sua colega Branca de Neve que, no filme de Disney canta sonhando “Some Day My Prince Will Come”. É verdade que as irmãs malvadas (isto é: as ciências exatas e as ciências humanas e sociais) a

colocaram ao lado da lareira a fazer serviços domésticos pesados; mas justamente por isso ela se tornou irrenunciável e insubstituível. Quase não há curso aqui na UFSC que não preveja uma disciplina filosófica, ainda que feita sob medida para suas exigências: lógica, epistemologia das ciências humanas, ética médica, bioética, ética na administração, filosofia da ciência, etc. Até os alunos da biblioteconomia querem ser instruídos em “ética profissional”, já na primeira fase – ou talvez eles não queiram, mas seus professores querem que o sejam, e isto importa. De novo: não estou queixando-me disto, muito pelo contrário. Mas a impressão de vários colegas que dão aula nestes outros cursos é a de serem encarados com certa incompreensão pelos alunos. Sem falar no que nossos alunos de pós-graduação, que dão aulas de filosofia do direito nos tantos cursinhos particulares que tem por aí, têm que ouvir sobre sua disciplina e sobre a legitimidade de sua existência como filósofos.

Com certeza foi uma queda brusca: de rainha das disciplinas à criada faz-tudo. Sem esta criada, porém, parece que as irmãs malvadas não seriam capazes nem de pregar um botão em uma blusa. Não há razão, então, de ficar com vergonha do “novo” status da filosofia. Ainda se precisa de alguém que dê uma boa varridinha na bagunça das várias teorias epistemológicas, que coloque em ordem os conceitos e as categorias que foram jogados num canto e ficaram todos amontoados e amassados, que branqueie com lixívia ética a roupa suja de algumas formas de pesquisa. Ainda é necessário que alguém lembre aos moradores da casa as regras gerais de convivência e da boa educação acadêmico-científica. Tarefa de Cinderela, é verdade, e de uma Cinderela que nem tem mais a ilusão da chegada do príncipe. Mas o contato continuado com a sujeira e com a roupa suja dos outros permite à nossa criada desenvolver uma atitude de realismo e desencanto sadios, deixando às irmãs as ilusões vãs que nascem quando se olham demais no espelho achando-se possuidoras da Verdade com V maiúsculo. Cinderela já passou pela mesma ilusão e agora cochicha no ouvido das irmãs: não te iludas, não é bem assim. Mas muitas vezes se depara com a mesma incompreensão ou a mesma hostilidade com as quais se deparam meus colegas ou nossos alunos quando dão aulas em outros cursos.

Em tudo isso, qual o papel da filosofia política, já que prometi falar dele?

Há uma metáfora que gosto de utilizar com meus alunos de graduação quando ministro a disciplina Filosofia Política II: depois de Hegel a filosofia política

desapareceu da superfície, como um rio que segue seu curso no subsolo, para emergir novamente só em 1971, com a publicação de *Uma teoria da justiça* de Rawls. Normalmente os alunos objetam: e Marx? E Carl Schmitt? E Hannah Arendt? Interessantemente, nenhum deles se considerava um filósofo *stricto sensu*. Por quê?

A resposta deve ser buscada em duas direções. Do ponto de vista histórico, no caráter do próprio pensamento hegeliano. A teoria política de Hegel (em geral: sua filosofia) representa, pela enorme influência – em positivo ou em negativo – sobre inteiras gerações de pensadores, um ponto de chegada, já que, ao inserir toda realidade na dimensão histórica (tudo é só uma etapa do caminho incessante que é a história do Espírito), impossibilita qualquer tentativa de pensar a sociedade e a comunidade política em termos não históricos (ou seja, em termos platônicos ou metafísicos *a la* Kant), também para quem, chegando depois de Hegel, não compartilhe com ele sua posição idealística e sua ideia de que tudo é Espírito. Depois de Hegel, a teoria política se ocupou primariamente em entender os fenômenos políticos na sua dimensão histórica, renunciando assumir perspectivas atemporais e absolutas como fazia desde Hobbes e deslocando-se sempre mais para o terreno da sociologia (Comte, Durkheim, Weber) ou da economia política (Marx). Não somente cada sociedade e cada comunidade política devem ser colocadas no seu contexto histórico: o mesmo deverá acontecer com os conceitos e as teorias através das quais elas são pensadas (lembramo-nos que Hegel representa com Schleiermacher a fonte de inspiração do Historicismo moderno e da Hermenêutica). Longe de querer oferecer modelos ideais, a teoria política passa a formular soluções praticáveis para situações concretas. Questões “abstratas” como a da definição da soberania ou da legitimação do poder estatal (as grandes questões que agitam a filosofia política moderna) se transformam nas questões concretas da definição das maneiras efetivas em que tal poder é exercido e dos mecanismos de consenso que o tornam legítimo aos olhos daqueles que lhe estão sujeitos. Repito: a filosofia política enquanto teoria normativa desaparece da superfície do debate sobre os fenômenos sociais e começa seu caminho subterrâneo que só terminará nos anos setenta do século XX, justamente em coincidência com a diminuição da influência de Hegel e dos seus seguidores (como Marx) e com a renascença de interesse por Kant, que representará uma fonte central de inspiração para John Rawls e sua *Teoria da justiça*.

A segunda direção a ser seguida para encontrar a resposta ao mistério deste desaparecimento temporário da filosofia política é aquela de analisar a natureza de tal

filosofia. Para fazer isso me servirei como ponto de partida do próprio John Rawls, que em *Justiça como equidade* opera uma quádrupla distinção afirmando que a filosofia política pode possuir quatro funções fundamentais. A primeira é a função prática “de enfocar questões profundamente controversas e verificar se [...] é possível descobrir alguma base subjacente de acordo filosófico e moral”²; a segunda é a função de orientação “para o modo de um povo pensar o conjunto de suas instituições políticas e sociais, assim como suas metas e aspirações básicas enquanto sociedade [...] em contraposição a suas metas e aspirações enquanto indivíduos”³; a terceira é uma função de reconciliação do indivíduo com sua sociedade; a quarta é uma variação da terceira e diz respeito à capacidade de uma teoria ser “realisticamente utópica”, mostrando os “limites das possibilidades política praticáveis”⁴. Gostaria de salientar como na ideia de que a filosofia deva reconciliar o indivíduo com sua sociedade Rawls aparece bem mais próximo de Hegel do que de Kant. Nessa classificação, a tradicional dicotomia entre teorias normativas e não normativas é substituída por uma distinção de funções diferentes que não se excluem reciprocamente e podem ser desenvolvidas todas ou em parte por uma mesma teoria. Isto vale com certeza para as teorias políticas modernas a partir de Hobbes, já que todas elas assumem em medidas diferentes as funções identificadas por Rawls, a) ao reconduzirem sua visão da política a uma teoria geral (por ex., sobre a natureza humana) ou até a uma teoria metafísica; b) ao oferecerem uma orientação para a ação política concreta dos governantes ou dos governados; c) ao estabelecerem critérios de legitimidade do exercício do poder que deveriam convencer os governados a concordar em estarem submetidos a tal poder; d) ao estarem conscientes dos limites da sua própria aplicabilidade na prática. Por que, então, depois de Hegel, a filosofia política emudeceu? Afinal de contas, o próprio Hegel queria que sua filosofia desempenhasse, pelo menos em parte, essas quatro funções. Contudo, ele deu um golpe mortal nas pretensões da filosofia ao condená-la a uma tarefa de mera reconstrução conceitual: ela é coruja de Minerva que só sai ao entardecer, que chega sempre tarde, quando as coisas já aconteceram. A compreensão conceitual ou filosófica sempre segue a realização concreta, sempre acontece de uma perspectiva *post factum*. O filósofo não pode influenciar a realidade, mas só explicá-la. Deste ponto de vista, a

² RAWLS, John. *Justiça como equidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 2.

³ *Ibidem*, p. 3.

⁴ *Ibidem*, p. 5.

teoria corre atrás da práxis na eterna impossibilidade de alcançá-la, como Aquiles e a tartaruga no paradoxo de Zenão de Eléia. Daí a decepção e a revolta de quantos achavam que “os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é *transformá-lo*”⁵. Ora, a transformação do mundo não é algo que possa ser alcançado somente por meio da metafísica, mas pressupõe certo conhecimento das maneiras em que determinados fenômenos concretos acontecem na prática. Não se trata de reconciliar o indivíduo com a sociedade, mas de mostrar ao mesmo indivíduo como funciona de fato a sociedade, quer para motivá-lo a tentar mudar a realidade, que para convencê-lo de que não há mudança possível, de que estamos presos nas gaiolas de aço de mecanismos impessoais e imodificáveis⁶. A análise da realidade política e social (e econômica) prevalece sobre as interpretações e explicações meramente filosóficas. Nada de mais sintomático desta atitude crítica perante a tradição filosófica do rechaço, aliás, da verdadeira indignação moral da Arendt contra o “platonismo” político, contra as teorias metafísicas da política baseadas na ideia de uma natureza humana imutável e que almejam um modelo ideal no qual a realidade renitente deveria ser encaixada como numa cama de Procusto. (Abro um parêntese: um aluno uma vez, ao falar de Hegel e de sua visão peculiar da realidade como algo separado da existência empírica e puramente racional, disse que a filosofia hegeliana não busca a confirmação da sua verdade nos fatos; se os fatos não correspondem à teoria, tanto pior para os fatos. Não tenho ainda certeza que esta seja a posição do próprio Hegel, mas às vezes tenho a impressão de que seja a posição de muitos filósofos clássicos e até de alguns contemporâneos).

Neste panorama, as teses provocatórias de Schmitt sobre as categorias do político podem parecer como uma tentativa de pensar filosoficamente a esfera política; mas uma vez superado o choque da primeira leitura, a uma análise mais atenciosa e aprofundada, elas se revelam excessivamente rígidas e simplificadoras, incapazes de dar conta de um fenômeno tão complexo como a convivência humana em uma sociedade ordenada, que não pode ser explicada somente por meio de categorias toscas como “amigo e inimigo” ou reduzida a uma simples luta pelo poder. Tais categorias podem até tornar-se úteis para compreender determinadas situações limites ou para obrigar-nos a refletir sobre conceitos como “comunidade” e “soberania”, mas comparadas à riqueza

⁵ Esta, como se sabe, é a décimo primeira tese sobre Feuerbach de Marx.

⁶ Cf. WEBER, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In: _____, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr, 1921, vol. I, p. 203 s.

e à profundidade das teses hegelianas, kantianas ou hobbesianas, suscitam a suspeita de que elas brilham mais pela falta de posições alternativas interessantes na sua época do que por luz própria. Não: de fato, a filosofia política fica calada até Rawls. Mas quando recomeça a falar, o faz para dizer o quê?

Se Rawls representa, por um lado, a tentativa de recomeçar lá onde o discurso filosófico moderno tinha parado, de reatar o fio quebrado da reflexão filosófica sobre a política, ele quer, por outro lado, renunciar às “grandes narrativas”, para usar o termo de Ricoeur. Não quer recorrer, em suma, a teorias metafísicas e prefere limitar-se a tornar explícitas nossas intuições morais acerca da justiça, sem por isso oferecer uma explicação onicompreensiva da sociedade e da política. De novo, nos deparamos com a modéstia da filosofia contemporânea, obrigada a ficar no canto, nas cinzas e na fuligem, pelas irmãs malvadas – neste caso a ciência política (particularmente aquela de cunho anglo-saxônico, que se vê como uma *hard science*, uma ciência exata) e a sociologia, mas também pela psicologia social ou política – em suma, as ciências para as quais a filosofia deveria guardar o lugar, segundo Habermas.

Acho a prudência ou modéstia de Rawls e Habermas não somente justificada, mas saudável para a própria reflexão filosófica sobre a política. Por muito tempo, por demasiado tempo, os filósofos esqueceram a advertência de outro pensador da política que não se considerava um filósofo: Maquiavel, o qual nos admoestava a não confiar em sistemas abstratos (“muito imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos”⁷) e a buscar antes a verdade efetiva das coisas – entendida não no sentido mais trivial de realidade empírica e histórica. Todos os filósofos – de Hobbes a Schmitt – cederam à tentação de encaixar o mundo nas suas categorias conceituais (deste ponto de vista, se a imagem mais adequada da filosofia contemporânea é a de Cinderela, aquela do filósofo clássico é a do mencionado Procusto). Todos, em suma, imaginaram situações que jamais foram vistas e os poucos entre eles que preferiram partir de uma análise empírica da verdade efetiva nem sempre são considerados filósofos, como no caso de Montesquieu, Tocqueville ou... Marx, justamente. E assim voltamos à questão da transformação do mundo.

Deve o filósofo político transformar o mundo? Antes de responder a esta pergunta, quero colocar uma afirmação: quer ele pretenda mudar o mundo, quer ele

⁷ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 73.

limite sua pretensão à compreensão do mesmo, o filósofo deve em primeiro lugar *confrontar-se* com o mundo, isto é, com a realidade – não no sentido hegeliano, mas no sentido da verdade efetiva de Maquiavel. Permitam-me confessar que invejo muito meu colega Denílson Werle pelo fato de ter feito a graduação em economia, o mestrado em ciências sociais e o doutorado em filosofia. Gostaria de ter percorrido o mesmo caminho, e não estou sozinho nesta ideia, já que o próprio Habermas (*si magna licet componere parvis*) admitiu que sua grande aflição é a de não ter estudado economia.

Deste ponto de vista, depois de Hegel e pelas razões que vimos antes, não há como se fazer filosofia política sem ter certo conhecimento da realidade social, política e econômica. Ainda que a filosofia siga sendo basicamente metafísica (pelo menos no sentido fraco de tentar ir além da empiria para pensar as relações entre conceitos), um pensamento que desconsidere tal realidade corre o risco de elaborar conceitos vazios e absolutamente inadequados àquela que desde Hegel permanece sendo uma tarefa fundamental da filosofia, isto é: pensar o próprio tempo de forma conceitual. Refletir sobre o Estado, por ex., sem conhecer as transformações concretas pelas quais ele passou nos últimos decênios, não passaria de uma elucubração mental vazia e sem utilidade, assim como pensar a política sem pensar a economia seria simplesmente ridículo.

Claro que como filósofos não podemos contentar-nos com um conhecimento empírico da realidade sócio-político-econômica da atualidade. Tal conhecimento deve oferecer a base para reflexões que apontem para dimensões da realidade não imediatamente perceptíveis, para o que fica escondido atrás dos vários fenômenos econômicos ou sociais, para o invisível fio condutor que une entre si estes fenômenos tão variados e tão diferentes – um fio que as ciências sociais, tão especializadas, não conseguem enxergar. Por isso, acho que os filósofos deveriam ser aqueles que melhor conseguissem pensar a globalização, que consiste justamente num conjunto de fenômenos tão diferentes que é muito forte a tentação de reduzir todos eles a um único aspecto, em particular, ao aspecto econômico (e isso explica porque o termo “globalização” se esvaziou de conteúdo tornando-se um mero slogan utilizado nos contextos mais diversos, que, na visão de quem o usa, deveria explicar tudo e, portanto, não explica nada). Os filósofos, então, deveriam cumprir esta tarefa, se só se esforçassem em fazê-lo em vez de discutir sobre a existência ou não de um imperativo categórico do direito em Kant, por exemplo. Mas enfim: também tais questões fazem

parte da arte da filosofia, já que é justamente discutindo-as que afinamos nossos instrumentos de análise conceitual.

Voltamos agora à questão que – o sei – interessa a vocês todos: o filósofo político deve tentar mudar a realidade, transformar o mundo? Acho a pergunta irrelevante. Quer dizer: o que se entende aqui por “transformação do mundo”? Se entendemos uma mudança radical no sentido de uma revolução, duvido que isto seja tarefa do filósofo, embora ele possa participar numa tal empreitada, se as circunstâncias o permitirem, isto é: se houver uma revolução na qual participar. De outro modo, o filósofo transforma o mundo exatamente como o transformaram um artista, um economista ou um historiador, quando eles nos ensinam a enxergá-lo de maneira diferente. Marx transformou o mundo, assim como Galileu, Descartes, Kant, Darwin, Freud, Einstein ou Cézanne (no caso deste último é ainda mais apropriado dizer que ele nos ajudou a ver o mundo de maneira diversa). O filósofo é um intelectual e os intelectuais agem pensando, pesquisando, escrevendo, criando obras. Não podemos exigir deles mais do que isso – e não podemos julgá-los senão pelos resultados da sua atividade intelectual, não pelas suas qualidades pessoais ou pelo engajamento político privado. Heidegger permanece um grande filósofo, apesar do seu apoio ao nazismo, assim como as teorias pedagógicas de Rousseau merecem nossa atenção apesar de seu autor ter abandonado seus filhos.

Isso não significa que o filósofo deva permanecer na sua proverbial torre de marfim, sem descer e sem oferecer-se à vulgaridade e à trivialidade mundanas. Ele pode antes se engajar no debate público, sem, contudo, vestir os panos do intelectual *super partes*, pois esta figura não existe, senão na ilusão das belas almas ou na ideologia dos defensores do *status quo* que acusam qualquer voz crítica de estar cedendo ao espírito partidário. O intelectual pode ser partidário sim, mas à condição de não ser dogmático e de reconhecer as razões do adversário, à condição, em suma, de não perder sua honestidade intelectual. Quando se discutem questões de justiça, de direitos, de legitimação democrática etc. é inevitável tomar posição.

Ora, e para chegar mais próximos da nossa situação concreta, o que significa tomar posição numa situação como a brasileira? Em outras palavras: o que significa ser filósofo político no Brasil? Basicamente a mesma coisa de sê-lo nos Estados Unidos ou na Suécia – do ponto de vista da teoria. O que muda é a arena pública na qual o filósofo como intelectual vai tomar posição. Uma coisa é escrever um artigo sobre o princípio de

diferença de Rawls ou sobre a teoria das *capabilities* de Sen; outra é discutir publicamente políticas públicas concretas ou possíveis ou desejáveis. Permitam-me terminar esta fala com uma referência à minha experiência pessoal. Nos últimos três anos participei de uma pesquisa empírica organizada por uma colega socióloga da Unicamp, a professora Walquíria Leão Rego, sobre os efeitos do programa Bolsa-Família nas mulheres que se beneficiam dele. A professora Walquíria pediu minha colaboração para ajudá-la a pensar o conceito de autonomia. Tivemos alguns encontros e me convidou para acompanhá-la nas suas viagens de pesquisa. Aceitei mais por curiosidade do que pela convicção da utilidade da minha presença (no máximo, pensava, vou segurar o gravador) e da utilidade de tal pesquisa empírica para minhas pesquisas filosóficas. Bom, estava enganado. Não somente me deparei com um Brasil que não conhecia – e que não teria conhecido, já que não é um Brasil que aparece na mídia – mas a confrontação com a miséria absoluta destas pessoas me obrigou a rever muitas convicções teóricas que nunca teria posto em questão, começando pelo próprio conceito de autonomia ou de indivíduo. Estamos falando de pessoas que passavam seus dias caçando comida para si e suas crianças e que, por isso, mal apresentavam as características que atribuímos usualmente a um indivíduo autônomo. Fiquei consternado ao constatar como uma quantia de dinheiro tão ínfima (a bolsa base é de 62 reais por mês e o valor máximo – para um núcleo familiar com três filhos – é de 142 reais)⁸ pudesse mudar tanto, não somente a vida material, mas também sua atitude para consigo mesmas e para com os outros. Sempre terei a lembrança viva da fala de uma jovem mulher, numa cidadezinha do Piauí, que falando de Lula, que considerava (com ou sem razão) o único responsável pelo programa, disse: “Ele foi o primeiro que me enxergou como pessoa”. Não se trata de uma voz isolada, antes: o que mais me chamou atenção foi o fato de estas mulheres insistirem sobre sua sensação de serem levadas em consideração pelo Estado e pela sociedade pela primeira vez em sua vida. O que isto diz sobre um país? O que significa que a maioria dos seus habitantes passam somente hoje a sentir-se considerados como membros da sociedade ou até como pessoas por meio de uma medida política específica, criticada fortemente por boa parte da minoria dominante no país? Quais conseqüências devemos tirar disso como filósofos políticos,

⁸ Os valores estão desatualizados, já que a presente fala foi proferida em 2009. Em 2011 o valor básico é de 70 reais, e o benefício pago para crianças em idade escolar (até um máximo de três crianças por família) é de 32 reais. Ainda se trata de um valor muito baixo se comparado à renda de uma família de classe média ou ao próprio salário mínimo.

como intelectuais, e como brasileiros (ainda que não o seja, permitam considerar-me tal).

Embora pessoalmente não julgue um programa como o Bolsa-Família uma solução ótima aos problemas desta maioria de despossuídos (preferiria uma renda básica universal incondicionada e ancorada constitucionalmente), ele demonstra a necessidade de políticas públicas que visem a corrigir situações de desigualdade inaceitável. Mas evidentemente é preciso primeiro convencer as pessoas que tais desigualdades são, justamente, inaceitáveis – e todos sabemos que a coisa não é tão simples. A opinião pública brasileira (que de público tem muito pouco, considerando que a mídia está em mãos privadas e que o “público” se limita à classe média, isto é, à minoria da população) se ocupa mais com a moralidade dos políticos do que com a imoralidade das relações sociais e da sua própria posição privilegiada.

Neste sentido, parece-me que a metodologia mais adequada para uma filosofia política à altura do desafio de “pensar sua época em conceitos” é a da Teoria Crítica desenvolvida por Adorno, Horkheimer e os outros membros do Instituto de Pesquisa Social. Em primeiro lugar, uma teoria deste tipo deveria, com base em pesquisas empíricas, operar uma crítica das imagens dominantes na sociedade e relativas a certos fenômenos sociais como a pobreza e a desigualdade. Por exemplo, deveria analisar o discurso público sobre programas públicos que, como o Bolsa-Família, visam ajudar o pobre. Frequentemente, tais programas são etiquetados como paternalistas e se lamenta suas conseqüências sobre a atitude moral dos pobres, que se tornariam preguiçosos e parasitários (categorias que ninguém aplicaria aos *rentiers* que vivem da renda financeira de seus capitais e sem trabalhar). Esta imagem do pobre é muito antiga e possui um caráter ideológico que mereceria ser ressaltado. Revela, entre outros, uma absoluta falta de empatia e de capacidade de pôr-se no lugar do outro (“O que eu teria feito, se tivesse nascido numa família pobre? Que tipo de pessoa me teria tornado?”) – isto é, uma falta daquelas faculdades que estão na base de qualquer verdadeira democracia, como já salientaram John Dewey ou George Herbert Mead⁹. Além disso, emerge aqui um desprezo do outro que não se concilia com a ideia de igualdade política e de dignidade que nossa sociedade afirma serem seus alicerces. Nas políticas públicas

⁹ DEWEY, John. *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*. New York: Free Press, 1966 e MEAD, George H. *Mind, Self and Society*. Chicago: Chicago University Press, 1934.

de luta à pobreza, portanto, deveria sempre haver lugar para uma campanha de educação para o respeito do pobre que tenha como alvo as outras classes. A luta contra a pobreza material de uma parte da população deve sempre acompanhar a luta contra a pobreza espiritual e moral de outras partes dela.

Acho que participar da discussão acerca das desigualdades e das distorções ideológicas presentes na sociedade é uma das maneiras em que podemos tentar “transformar o mundo”, para melhor desempenhar nosso papel de Cinderela e fazer um pouco de limpeza conceitual. Mas esta é só uma modesta proposta.