

Liberdade e autoridade na razão estatal: uma análise da Lei estadual do Ceará n.º 16.832, de 14 de janeiro de 2019

Liberty and authority in the state's reason: an analysis of the Ceará state law 16.832 14th January, 2019

Natércia Sampaio Siqueira*
Davi Everton Almeida**

Resumo

O presente artigo debate a tolerância a conteúdos discursivos incompatíveis com a axiologia democrática, em especial no âmbito das manifestações estatais. Traz-se à análise duas manifestações estatais distintas, a do governo Bolsonaro, a determinar às Forças Armadas as comemorações pelo dia 31 de março, e a lei do estado do Ceará que proíbe que se dê o nome de pessoas ligadas à ditadura a ruas e prédios públicos, ocasião na qual se perquire acerca da possibilidade indistinta das duas manifestações. Para tanto, inicia-se com o paralelo entre autoridade e liberdade, mediante pesquisa bibliográfica com marco teórico em Kant e Hegel. Avança-se a pesquisa, agora sobre a obra de Hannah Arendt, no propósito de testar a hipótese de o diálogo ser prática apta à conciliação entre autoridade e liberdade, quando se levantam problemas concretos à vigência efetiva de uma prática política dialógica. Diante dos obstáculos levantados, busca-se em Rawls a distinção entre razão pública e privada, bem como os seus distintos campos de aplicação, para concluir: embora a razão privada se aplique aos debates políticos, a pública, comprometida com a axiologia democrática, aplica-se às manifestações estatais, de forma que se possam reconhecer os traços distintivos de uma democracia.

Palavras-chave: Autoridade e liberdade. Manifestações estatais. Razão pública e axiologia democrática.


Abstract


The current article questions the tolerance to speeches incompatible with the democratic axiology, especially in the field of state manifestations. It is brought to analysis two different state manifestations, one from Bolsonaro's government, to determine the army to celebrate march 31st, and the law of the state of Ceara, to forbid its institutions to name any public building after people connected to the military dictatorship. For that, initiates opposing authority and liberty, through bibliographic research upon Kant's and Hegel's ideas. Moves forward the research to Hannah Arendt, in the porpoise of testing the hypothesis of the power of dialogue as practice able to conciliate authority and liberty, when concrete problems stand against the effectiveness of a dialogical political practice. Before these obstacles, search in Rawls the distinction between public and private reason, and its fields of application as well, to conclude: Although the private reason is applicable to the public debate, the public, engaged with the democratic axiology, apply itself to state manifestation, in a manner to recognize the distinctive traces of a democracy.

Keywords: Authority and liberty. State manifestation. Public Reason and democratic axiology.

1 Introdução

Não é a primeira vez que uma grave crise econômica redundou em uma prática discursiva virulenta, com conteúdo por vezes em choque com a axiologia democrática. O mesmo movimento observado nos momentos anteriores à Segunda Guerra Mundial – em decorrência da crise de 1929 – se está a assistindo, atualmente, em alguns países, como EUA, Brasil, Itália e França, no rescaldo da crise imobiliária de 2008.

*  Doutora em Direito Constitucional pela Universidade de Fortaleza. Mestre em Direito Tributário pela UFMG. Pós-doutoranda em Direito Econômico pela Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa. Professora da Pós-graduação (mestrado e doutorado) em direito constitucional da Universidade de Fortaleza. Integrante do Grupo de Pesquisa REPJAL. Procuradora fiscal do Município de Fortaleza. Fortaleza-CE-Brasil. E-mail: naterciasiqueira@yahoo.com.br.

**  Mestre em direito constitucional pela Universidade de Fortaleza - Unifor; Pós graduado pela Faculdade Damásio em Direito Constitucional aplicado. Professor de Direito Processual Civil na Faculdade Princesa do Oeste – FPO. Integrante do Núcleo de Pesquisa em Interpretação e Decisão Judicial (NUPID). Advogado militante, consultor para elaboração de ações e recursos constitucionais. Fortaleza-CE-Brasil. E-mail: davieverton@gmail.com.

Nesse contexto, a dinâmica entre autoridade e liberdade torna-se mais intensa e paradoxal: é possível impor limites a discursos intolerantes? Isto seria fundamentalismo democrático ou coerência com a axiologia democrática? Quais as possibilidades da tolerância ao intolerante em uma democracia? O discurso oficial possui a mesma liberdade do discurso privado? Exige-se uma coerência no discurso oficial entre os diversos órgãos do Estado e as pessoas jurídicas de direito público? Como concretização dessas indagações, o trabalho se propõe à análise de duas manifestações oficiais com conteúdo oposto: por um lado, a do governo de Jair Bolsonaro, que determinou a celebração, pelas Forças Armadas, do dia 31 de março – dia do golpe militar de 1964 –, de outro, a Lei n.º 16.832, de 14 de janeiro de 2019, do estado do Ceará, que proibiu nomear edifícios, prédios e locais públicos com nomes de personagens relacionados à ditadura. Não se diferenciam as manifestações e, portanto, se igualam em validade e exigibilidade, já que estribadas no mesmo critério de legalidade? Ou não?

A resposta remete à discussão sobre o fundamento axiológico das normas. Ao tempo, o artigo se detém na tensão entre autoridade e liberdade, trazendo como marcos teóricos o racionalismo kantiano, fundamento do individualismo liberal – que justifica o poder burguês, e a fenomenologia hegeliana, que se desdobra no estatismo expresso em sua obra “Princípios da Filosofia do Direito” (1997) – ainda com fins a justificar o poder burguês. Posteriormente, avança-se a pesquisa bibliográfica rumo à prática dialógica, através da qual Hannah Arendt trabalha a verdade na política, no propósito de averiguar a eficácia do diálogo como comunicação entre a racionalidade individual e a verdade comunitária.

É o momento em que se aborda a relação entre política e afetos e se faz um paralelo entre terapia psicanalítica e prática dialógica, quando se chega à conclusão de que os debates políticos, ainda que não o sejam realmente “políticos” na perspectiva de Arendt, são informados pela razão privada, não se lhes devendo impor a razão pública. Não obstante, olhos postos no liberalismo político de Rawls, nele se explora o fundamento ao argumento da institucionalização de uma razão pública, axiologicamente comprometida com a democracia, referente às manifestações oficiais do Estado.

E isto ocorre porque a publicidade é um elemento procedimental inerente à democracia: a democracia deve fazer-se reconhecer publicamente enquanto tal, tanto pelo conteúdo, como pelo procedimento democrático pelo qual se produzem as manifestações oficiais.

2 A Lei n.º 16.832, de 14 de janeiro de 2019, do estado do Ceará

No dia 31 de março de 2019, o presidente da República, Jair Messias Bolsonaro, orientou o Ministério da Defesa para que comandantes das Forças Armadas realizassem as “comemorações devidas” referentes à data que marca o início daquilo que, em seu governo, se optou por chamar “regime militar”. Na mesma data, o governador do estado do Ceará, Camilo Santana, em suas redes sociais, criticou o período da ditadura militar, o contrapondo a valores como democracia, liberdade e respeito (CAMILO..., 2019). Na mesma oportunidade, exaltou a recém-sancionada Lei estadual n.º 16.823, que assim diz em seu artigo 1º:

Fica vedado, a partir da publicação desta Lei, atribuir a prédios, rodovias e repartições públicas, e bens de qualquer natureza pertencente ou sob gestão da Administração Pública Estadual direta e indireta, nome de pessoa que conste no Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade de que trata a Lei Federal nº 12.528, de 18 de novembro de 2011, como responsável por violações de direitos humanos, assim como agente público, ocupante de cargo de direção, chefia, assessoramento ou assemelhados e pessoas que notoriamente tenham praticado ou pactuado, direta ou indiretamente, com violações de direitos humanos, notadamente durante o período da ditadura militar (CEARÁ, 2019).

O caso revela um conflito de valores entre o governo federal e o estadual. O louvor à lei supracitada, em contraponto à censura da ditadura militar e seus apoiadores, manifesta a indisposição do governo do Ceará de se alinhar à tentativa de releitura do momento ditatorial que tenta imprimir o governo Bolsonaro à história recente do Estado brasileiro. O ente federado, contrário ao entendimento federal, nega-se à revisão e sustenta a necessidade de preservar a memória desses momentos para “jamais serem repetidos”. Na mesma esteira, a justificativa do projeto, proposto pelo então deputado estadual Renato Roseno, remete-se à promoção “dos processos de correção histórica relativos à memória e à justiça em nosso estado.”. Semelhante ao governador, vincula a norma a proteção de valores como democracia e direitos humanos, axiomas fundantes do liberalismo iniciado aos tempos

das revoluções do século XIX. (CEARÁ, 2019). Há, portanto, uma negativa ao alinhamento com o líder maior da democracia nacional pelo mote da proteção da própria democracia nacional.

Além disso, a remissão ao relatório final da Comissão Nacional da Verdade dá à norma contornos objetivos, na medida em que limita os nomes vedados àqueles elencados a partir de rigorosa investigação conduzida pela comissão em seu trabalho de reverter a opacidade do período histórico da ditadura militar (CEARÁ, 2019). A Lei federal n.º 12.528/11 será ainda brevemente discutida neste trabalho.

A justificativa, não obstante, busca fundamentar-se, elementarmente, na positividade das normas estatais. Sem embargo dos recursos racionais iluministas, a justificativa remete aos fundamentos constitucionais, presentes no art. 23 e 25, que asseguram a proteção aos direitos humanos, ao patrimônio histórico e à defesa dos princípios democráticos como matérias concorrentes dos entes federativos. Reforça-se essa ideia com a colação de exemplos de iniciativas legislativas semelhantes que se deram em Sergipe, Maranhão, Paraná e na cidade de Porto Alegre. A justificativa, que reforça os lastros, tanto racional como positivo da norma em tela, expõe a busca pela satisfação dos critérios de liberdade e autoridade, dois pesos da balança do poder estatal (CEARÁ, 2019).

3 O conflito entre Autoridade e Liberdade

É possível afirmar que a dinâmica política, a qualquer tempo, é regida por dois valores: autoridade e liberdade (MEDAUAR, 2004). Naturalmente, a multiplicidade de regimes ao longo da história sugere uma realidade para além do maniqueísmo. Nenhuma, porém, que não corresponda à constante colisão entre esses dois valores, sendo a pluralidade dos modelos de governos a síntese das variações de prevalência de um sobre o outro. Não obstante a intrincada mútua influência da autoridade e liberdade, em qualquer regime, parece seguro identificar momentos em que um ou outro valor se manifestou com maior nitidez, pelo menos no sentido ideológico, por força do pensamento filosófico que lhe dá escoro. Assim, é de bom alvitre, para fins de compreensão, a remissão ao contexto em que melhor se divisa o antagonismo do binômio, com a pretensão de se analisar tanto o campo político, fático, quanto a justificação filosófica. Está-se, especificamente, a falar da Revolução Francesa, que, embora ancorada na racionalidade liberal de Kant, todavia desembocou, como bem previu Burke,¹ em uma ditadura de ampla concentração de poder no Estado.

A autoridade precede a liberdade. Na verdade, a liberdade como premissa do Estado é invenção recente, vigente há pouco mais de dois séculos, tradicionalmente vinculada à Revolução Francesa. Esse recorte, porém, não olvida, convém pontuar, graduais avanços liberais, tanto teóricos quanto políticos, pretéritos, sobretudo na Inglaterra. Sem embargo, é no drástico levante popular vizinho que se divisam, com mais precisão, os valores contrastantes àqueles do findo absolutismo.

A igualdade, fundamento segundo da filosofia kantiana, é o germe que desconstituiu a legitimidade do sistema de castas em favor do Estado liberal. Todo o pensamento pré-revolução era baseado na proposição de vocação lançada pela filosofia clássica que, por sua vez, remete-se à dicotomia entre mundo real e das ideias (PLATÃO, 2004). Tomando Sócrates por fiador, Platão propõe um mundo de ideias onde residem as referências úteis a uma vida proveitosa. Esse mundo, porém, não é acessível a todos, se encontra fechado ao homem comum, não sendo revelado senão aos vocacionados, os predestinados ao ofício de pensar (PLATÃO, 2004, p. 179). A estes poucos eleitos, modelados com ouro, cabe a tarefa de conduzir os demais, que, por sua composição, foram eleitos para atividades menos valorosas.²

A conveniência de uma filosofia que se volta a um paradigma social ideal, destacado e de acesso seletivo, é fórmula consentânea à constituição de regimes cuja agenda central seja a conservação do poder e do *status quo*. É essa fórmula que justifica o vigor com que o pensamento de “A República” se encrustou na civilização ocidental, de tal maneira que a separação dos homens por classes imutáveis se tornou uma verdade natural e a premissa de um mundo superior a se aspirar, um fato incontestável (POPPER, 1971, p. 86). E, embora pareça um pouco descomedido atribuir a Platão a idealização do Estado totalitário, como sugere Demetriou (2013, p. 85), não parece deserta a tese que vincula o filósofo ateniense aos regimes absolutistas, seja de justificativa política, seja religiosa.

¹ *However, if great care is not taken to form it in a spirit very different from that which has guided them in their proceedings relative to state offenses, this tribunal, subservient to their inquisition, the Committee of Research, will extinguish the last sparks of liberty in France and settle the most dreadful and arbitrary tyranny ever known in any nation* (BURKE, 1982, p.174).

² “[...] mas o deus que vos formou misturou ouro na composição daqueles de entre vós que são capazes de comandar: por isso são os mais preciosos. Misturou prata na composição dos auxiliares; ferro e bronze na dos Lavradores e na dos outros artesãos” (PLATÃO, 2004, p. 109).

Não é sem razão que a obra de São Tomaz de Aquino, já na Idade Média, aproveita Platão em sua integralidade, sendo tamanho o magnetismo de seu pensamento que, mesmo Jean Bodin, na ourela da modernidade, se vincula a esse pensamento na medida em que ainda recorre a fundamentos metafísicos como justificativa do poder do soberano (BODIN, 2011, p. 295).

É, porém, em Immanuel Kant que o indivíduo como ser racional assume sua aptidão para gerir a si – e na esteira do poder, ao Estado. Em 1784, por ensejo de um debate sobre a função do casamento religioso no contexto do emergente racionalismo francês, um pregador, chamado Zollner, lança o questionamento “o que é o iluminismo?”, ao qual responde Kant:

Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não residir na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo. (KANT, 2013, p. 10).

O iluminismo, como movimento, marca, na perspectiva antropológica, a chamada do homem à responsabilidade pela autonomia intelectual e, na perspectiva política, o rompimento com as premissas eugênicas da filosofia clássica, que compartimenta a sociedade segundo dotes concedidos pelo divino. Em Kant, o homem é conduzido à centralidade das decisões políticas anteriormente proclamadas por Rousseau, pelo pressuposto da igualdade. Importa referir que essas questões – tão caras aos movimentos políticos do séc. XVIII – são desenvolvidas por Kant com fins a elucidação de suas ponderações filosóficas sobre a natureza do conhecimento (KANT, 2005, p. 53).

A “Crítica da Razão Pura”, obra inaugural da segunda fase³ do filósofo prussiano, propunha-se a responder seus questionamentos acerca da natureza do conhecimento. É conhecida a inquietação causada em Kant pela obra do empirista Hume, que, a despeito das conclusões inaceitáveis, blindava-se de argumentos consistentes, os quais se mantiveram sem respostas por dez anos, até serem finalmente rebatidos na obra acima referida. O conhecimento, responde Kant, não é fruto exclusivo da experiência, como aduziam os empiristas, nem do intelecto humano, como afirmava Descartes e os demais racionalistas. Antes, o conhecimento pode se originar de qualquer das fontes, racionalidade ou experiência. Mas, seja qual for a origem, o conhecimento, uma vez proposto, deve ser submetido à crítica (KANT, 2005, p. 62).

A crítica, cujo pressuposto é a igualdade, surge como solução possível ao problema do conhecimento representado no binômio *noumeno* e fenômeno. Kant, assim como Sócrates, pressupõe um mundo ideal, onde reside a verdade das coisas, e outro real, onde estas coisas se manifestam. Essa manifestação, assim como em Sócrates, não é senão uma revelação parcial da verdade aos homens, a diferença, porém, é que, para Kant, nenhum homem dispõe do acesso a essa verdade, diferentemente do sistema platônico, em que esse acesso era permitido a alguns homens especiais (KANT, 2005, p. 356).

É dessa ideia que se serve a alegoria da caverna, apresentada no já discutido Livro VII da República. A distinção entre os habitantes e aquele que, saindo, conhece a verdade, é a proposição que justifica a necessidade dos homens de acorrerem à determinada casta vocacionada para lhes guiar e orientar na vida em sociedade, ou, nos termos atualizados da pré-modernidade, o absolutismo.

A revelia a essa visão de mundo desponta do pensamento de Kant. Insere-se como ideologia oportuna à insurgência da ascendente burguesia – não obstante suas intenções humanistas –, pois é com a autonomia do homem como ser igual e livre que a filosofia kantiana se compromete, invocando de forma solene na resposta ao pregador em “o que é o iluminismo?”. A racionalidade como um bem compartilhado igualmente por todos os homens é a raiz que se manifesta em todas as ramificações dessa filosofia, inclusive em sua concepção de justiça, que será posteriormente retomada (KANT, 2005).

Importa, nesse momento, destacar como essa filosofia, por intermédio de Fichte, tornou-se a fagulha ideológica que deflagrou a Revolução Francesa (WILLMS, 1967, p.16), evento que, como disse Hegel décadas

³ Os estudiosos de Kant dividem sua obra entre pré e pós-crítica, sendo a relevância desta devida a duas coisas: Primeiro, ao fato de ser essa sua obra de maturidade não apenas cronológica, mas também intelectual, pois Crítica da Razão Pura é a síntese de suas reflexões acerca da natureza do conhecimento; o segundo fator diz respeito ao contexto histórico, pois o pensamento de Kant atendia às demandas ideológicas da burguesia necessárias à insurgência contra o absolutismo, como atentou Fichte, que percebeu “o vínculo peculiar entre o efeito causado pela filosofia de Kant e a atualização subjetiva da revolução francesa” (WILLMS, 1967, p.16).

mais tarde, assinalara-se na história como a primeira vez em que o homem opta por “construir a realidade à luz do pensamento.” E mais, exalta: “Foi uma aurora esplêndida. Todos os seres pensantes, unanimemente, celebraram esta época. Uma sublime comoção dominou o período” (HEGEL, 2006, p. 362). É certo, assim, que a liberdade, como premissa fundamental do relacionamento do poder do Estado com os seus súditos, tomou, a partir de Kant, a centralidade do moderno debate político, como pontua Dworkin introdutoriamente ao seu ensaio sobre liberalismo e justiça (2005, p. 258).

Não tardou, porém, a avizinham-se algumas repercussões não contempladas pela filosofia liberal. O fogo da primeira fase da Revolução Francesa, em sua força consumidora, punha em xeque a transcendência da racionalidade como elemento bastante à construção de uma sociedade livre e equânime. De maneira que a burguesia, a quem a racionalidade kantiana bem serviu ao rompimento dos grilhões absolutistas, viu-se refém do seu próprio recurso – pois não se olvida serem os interesses burgueses mais alinháveis à ideia de substituição da realeza e da aristocracia no poder do que, propriamente, de libertação dos povos. De modo que, por incompatível com o seu projeto, lhe passou a convir a construção de um paradigma ideológico apto a, retomando o poder das mãos do indivíduo, devolvê-lo ao Estado, agora sob o seu domínio, mas não, entretanto, via justificativa hereditária, e sim civil. Em outras palavras, era necessário romper com Kant sem negá-lo.

É nesse contexto de adequação aos interesses da burguesia que surge Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Nascido em 1770, o filósofo alemão, pai do idealismo absoluto, testemunhou, em sua juventude, a repercussão da Revolução Francesa e os seus desdobramentos, baseando boa parte das suas reflexões nas grandes transformações ocorridas nesse período, somadas aos postulados filosóficos que o acompanharam, a saber, a obra de Kant, mais precisamente a “Crítica da Razão Pura”. Hegel elabora, a partir da reflexão sobre o *noumeno* e o fenômeno, uma racionalidade de caráter histórico. No primeiro momento, desconstrói a idealização do *noumeno* como paradigma da filosofia, argumentando que o que não é acessível não é discutível e que, portanto, o empenho da racionalização deve se concentrar no fenômeno (HEGEL, 2014, p. 24). No segundo momento, estabelece a história como o parâmetro pelo qual se obterá a racionalidade, que se manifesta diferentemente a depender de critérios regionais e históricos.

A despeito da semelhança com a escola histórica quanto à compreensão da racionalidade como produto peculiar de determinado tempo e espaço, distancia-se dessa ao atribuir ao Estado, e não ao povo, a tutela da razão.⁴ Ao Estado pertence o monopólio da razão, pois, nos termos de Hegel, esse Estado é “o espírito como vontade substancial revelada, claro para si mesmo, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe”. (HEGEL, 1997, p. 204). Esse movimento opera como medida final do objetivo da burguesia de se apropriar do poder em dois passos: primeiro, desarraigando-o da monarquia com o jusnaturalismo de Kant, para mais a frente dele se apropriar pela proposta positivista de Hegel. Naturalmente, a justificativa Hegeliana ocorre *a posteriori*: como bem se propõe no idealismo histórico e a despeito dos debates acerca do caráter apologético desse pensamento ao governo de Frederico Guilherme III,⁵ é indelével a influência que a Revolução Francesa exerceu sobre Hegel, em especial a fase napoleônica, marcada pela retomada da centralização do poder estatal e culminada na outorga do código civil em 21 de março de 1804.

Todavia não tardou para que o viés autoritário respaldado no positivismo, em semelhança ao liberalismo, mostrasse também a sua imperfeição, de maneira que o ciclo da Revolução Francesa, deflagrado pelo arroubo do ideal liberal, se concluiu no pragmatismo positivista, sem encontrar em nenhuma das duas extremidades respostas às demandas de construção de um Estado justo. Naturalmente, a questão da justiça como finalidade do Estado não é assunto de simples reflexão, pois não obstante a indagação quanto à natureza e à finalidade do Estado, a análise remete-se a uma digressão mais fundamental, a saber, a definição do justo, pois não se olvida desde a Antiguidade a existência de “razões de justiça plurais e concorrentes, todas com pretensão de imparcialidade, ainda que diferentes – e rivais – umas das outras”, como alerta Amartya Sen (2011, p. 43). Note-se aqui a “pretensão de imparcialidade” como ponto de convergência, o que implica, pelo menos em certa medida, uma definição sincera e não instrumental das razões de justiça, adicionando à questão da justiça um grau de complexidade que aponta para a pertinência de um exame mais acurado dos sistemas já discutidos nesta seção.

⁴ Marx pontua a diferença das duas obras em “Crítica da filosofia de Hegel” (MARX, 2010, p. 147).

⁵ Em “A sociedade aberta e seus inimigos”, Karl Popper acusa Hegel de abordar superficialmente os fatos históricos com declarada intenção de justificar o monarca prussiano.

4 Dois conceitos de Justiça

Como dito anteriormente, a filosofia clássica precede o sistema moderno inaugurado por Kant. A razão da larga prevalência dos gregos no curso da história diz respeito a sua aptidão conservadora, alicerçada na premissa de vocações distribuídas soberanamente pelo cosmos. No caso dos gregos, particularmente, essa distribuição soberana oferta três virtudes das quais se originam as classes sociais: os artífices e os comerciantes, cuja virtude é a temperança, os guerreiros, que têm na coragem a sua virtude, e os filósofos, cuja virtude é a sabedoria. Nesse ponto, é importante lembrar a disjunção platônica entre o mundo sensível e o inteligível e como o filósofo reserva a este a posse de tudo o que é justo e correto, de maneira que a rejeição das vocações soberanas implica em relegar a escolha que o cosmos em sua razão elevada fez. Assim, pode-se afirmar que justiça, em Platão, é atender à vocação soberana (PLATÃO, 2004, p. 433).

A eficácia desse modelo de justiça como instrumento de dominação – razão da sua presença nos mais diversos momentos da história ocidental – diz respeito à sua capacidade de estabelecer a superioridade dos opressores, ao mesmo tempo em que os desvincula da atividade de rotular e estratificar. Remete-se a uma ordem maior e invisível, a semelhança do conto da roupa nova do rei de Hans Christian Andersen (1997). Todavia não é acurado afirmar que o magnetismo de semelhante sistema é integralmente devido à astúcia dos dominadores, pois os dominados também gozam das vantagens da sua posição passiva. Com efeito, a possibilidade de furtar-se do ônus de seus atos é uma tendência humana natural que, nesse sistema, encontra fundamento metafísico: a superveniência de um arranjo sobrenatural opera como escusa que justifica uma situação precária e transfere o ônus da responsabilidade, senão à outra pessoa, à ordem cósmica. Essa talvez seja a razão pela qual o pensamento socrático encontra ainda hoje eco, a possibilidade de alienar-se das responsabilidades atreladas à autenticidade, como bem aponta Dworkin:

People who blame their parents or other people or society at large for their own mistakes, or who cite some form of genetic determinism to absolve themselves of any responsibility for how they have acted, lack dignity, because dignity requires owning up to what one has done (DWORKIN, 2011, p. 210).

Kant, todavia, parece ter percebido essa grande implicação do iluminismo, sendo provável ser essa a razão da escolha desse tema como grande eixo na sua resposta sobre o que é o iluminismo. É fato que as premissas da igualdade e da liberdade são o ponto de partida do sistema kantiano: a crítica, como instrumento de apreensão do conhecimento, só surge pela impossibilidade comum de todos os homens de apreenderem as coisas como elas são. Dado que a ninguém se revelam e estando os homens igualmente confinados a descrever as coisas não em sua essência, mas em sua manifestação, nada lhes resta senão apurar o conhecimento pela crítica.

Essa medida racional que a tudo se aplica engloba também as questões morais, de maneira que o certo e errado dependem, no sistema kantiano, da capacidade do homem de racionalizar o bem e o mal. Mas como fazer isso? Tomando a liberdade por premissa, deve o homem, antes de agir, projetar o seu ato em seus semelhantes. Se na imagem dessa projeção a repercussão da repetição coletiva do ato for boa, então ele pode ser considerado justo, mas se, ao contrário, a reprodução do ato perverter a vida em sociedade, então ele é injusto (KANT, 2009, p. 223-224). Desse postulado, que Kant denominou imperativo categórico, depende a justiça kantiana (KANT, 2009, p. 218).

É de observar-se, então, que, para Kant, o justo é medida ética (KANT, 2009, p. 213). Justiça é quando o indivíduo, no alto de sua razão autonomamente, decide agir conforme aquilo que melhor atenda à manutenção da vida em sociedade. Mas a despeito da simetria racional da razão pura, sua prática, como também já referido, mostrou diversas limitações. A primeira, no que diz respeito à vinculação da racionalidade a propósitos necessariamente positivos. Destarte, poderiam ocorrer hipóteses nas quais o homem, ciente do bem ou do mal de seus atos, decide ainda assim fazer uso de sua liberdade para tolher a liberdade dos demais? Outra ponderação diz respeito à expectativa de uma racionalidade humana una: estariam os homens de todos os lugares e todos os tempos ligados por um compasso ético e moral comum?

Essas questões, especialmente aquelas relacionadas à autonomia do indivíduo apartada do Estado, tornaram o pensamento de Kant, tão caro à libertação da burguesia do jugo absolutista, um inconveniente aos propósitos de dominação dessa nova elite, pois se todos são livres para julgar, não há, destarte, poder constituído. Como, porém, deslegitimar a ideologia que lhe conduziu ao poder sem com isso deslegitimar-se a si mesmo? É nesse

contexto que a fenomenologia hegeliana surge. Hegel apresenta sua filosofia não como substituta da de Kant, mas sim como um momento posterior, uma progressão natural:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos de uma unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. Mas a contradição de um sistema filosófico não costuma conceber-se desse modo; além disso, a consciência que aprende essa contradição não sabe geralmente libertá-la – ou mantê-la livre – de sua unilateralidade; nem sabe reconhecer no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo. Momentos mutuamente necessários. (HEGEL, 1997, p. 22).

Essa passagem, apresentada na introdução do prefácio da “Fenomenologia do espírito”, livro no qual Hegel apresenta o seu sistema, mostra o cuidado do autor em não confrontar o pensamento de Kant. Na prática, todavia, o que se segue no decorrer da obra é uma oposição sistemática a este. Tanto assim o é que, no parágrafo seguinte à supracitada nota conciliatória, o filósofo alemão cuida em desconstituir o binômio fundamental do sistema kantiano, a saber, *noumeno* e fenômeno.

Para Hegel, o conhecimento não pode ser uma tentativa de reconstituição da coisa como ela é dada, de modo que essa forma essencial se encontra irreversivelmente apartada dos homens. O que não pode ser visto não pode ser descrito e, portanto, não serve como paradigma, mas somente como algo a ser sentido e intuído (HEGEL, 1997, p. 24). Por conseguinte, o conhecimento deve ser construído a partir do concreto, das coisas conforme os olhos percebem, pelo fenômeno, nos termos de Kant, ou pela experiência, na descrição de Hegel (HEGEL, 1997, p. 25). A experiência é, entretanto, dissociada de arquétipos imutáveis, noção platônica que mesmo o criticismo em sua vanguarda conservou, sendo, outrossim, determinada por padrões culturais peculiares a um povo e em dado momento de sua história.

O efeito devastador do paradigma histórico sobre a filosofia do conhecimento repercute de igual maneira na moral kantiana, posto que inviabilizaria uma racionalidade comum a todos os homens, o que obstaria o consenso quanto ao bem ou mal, quanto ao ético ou ao antiético e, por conseguinte, o imperativo categórico. Dessa maneira, a expectativa depositada no indivíduo como célula bastante à coordenação social vê pairar sobre si a nuvem de desconfiança que a burguesia necessitava para recompor a força do Estado e postar-se à frente dela. Naturalmente, as operações políticas antecedem a racionalização filosófica, como o próprio Hegel afirma.⁶ Isto não anula, todavia, seu valor na esfera da justificação racional, ainda que retroativamente útil não apenas à implementação, como também à manutenção de um regime.

É nessa dimensão que as ideias descritas na obra “Princípios da filosofia do direito” operam como justificadoras do Estado, pois, uma vez anulado o postulado de uma justiça universal, urge o estabelecimento de um novo parâmetro, o qual Hegel atribui ao Estado, que é “o espírito como vontade substancial revelada, claro para si mesmo, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe”. (HEGEL, 1997, p. 204). Para Hegel, portanto, justiça é obedecer àquilo que o Estado diz ser justo.

Pode-se assim sumarizar os três conceitos de justiça ora analisados: para Platão, justiça é obedecer à vocação; para Kant, agir de acordo com a racionalidade, enquanto que, para Hegel, a justiça reside na ação segundo o que o Estado estabelece como justo. Como colocado ao final da sessão anterior, esses conceitos são antagônicos entre si, embora tenham sido elaborados a partir de certo fundamento compartilhado e, portanto, manifestam-se coerentes com o sistema em que foram concebidos, como atina Amartya Sen (2011, p. 15). Nesse caso, a quem entregar a flauta⁷ ou, na situação ora estudada, o projeto de Lei n.º 136/16 do Ceará, são questões, portanto, não de encontrar o critério de justiça, mas sim o de averiguar se o sistema vigente respalda ou não essa natureza de intervenção.

⁶ “Para dizermos algo mais sobre a pretensão de se ensinar como deve ser o mundo, acrescentaremos que a filosofia chega sempre muito tarde. (...) Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta voo o pássaro de Minerva” (HEGEL, 1997, p. 39).

⁷ Amartya Sen ilustra o problema da justiça com a história da querela de três crianças que arrogam, cada um *per si*, o direito sobre uma flauta. Anne afirma ser dela o direito, uma vez que é a única que sabe tocar; Bob afirma ser dele o direito, por ser o mais pobre entre os três e que, portanto, não possui dinheiro para comprar brinquedos, já Carla reclama o direito sobre a flauta que ela trabalhou diligentemente para fazer. Quem, todavia, possui o direito de fato? Qualquer dos três, tudo depende da perspectiva do observador (SEN, 2011, p.13).

5 A síntese entre Liberdade e Autoridade: a Adesão Racional

A modernidade consagra, ao menos em certa medida, o debate entre o racionalismo kantiano e a fenomenologia hegeliana. Parece razoável a conclusão de que o florescimento intelectual iluminista aboliu, pelo menos formalmente, a concepção clássica de vocações que identificam indivíduos de constituição melhor do que a de outros. Nessa esteira, parece admissível que o diálogo entre autoridade e liberdade inicialmente proposto corresponda à capitulação do debate entre o positivismo hegeliano e o racionalismo kantiano.

Como visto anteriormente, a compreensão de justiça de Hegel contempla o Estado como tutor da justiça, proposição que, uma vez aceita, muito simplificaria o julgamento sobre o projeto de lei ora analisado. Mas se ao Estado pertence a prerrogativa de dizer o justo, toda a ação estatal seria justa e, nessa medida, justificada estaria a deliberação do estado do Ceará que vedou a atribuição de nome de pessoas constantes no relatório final da Comissão Nacional da Verdade a ruas, espaços e prédios públicos. A atividade intelectual, todavia, requer um contraponto, o qual, nesse caso, pode ser concebido a partir da projeção da situação oposta: e se o estado do Ceará sancionasse uma lei que obrigasse à administração homenagear pessoas cujo nome se encontra arrolada na Comissão Nacional da Verdade?

Na verdade, mais do que uma conjectura, essa reflexão corresponde com precisão a evento recente. Com efeito, no dia 25 de março de 2020, o então porta-voz da presidência da República, Otávio Rêgo Barros, afirmou que o presidente Jair Bolsonaro determinou ao Ministério da Defesa que faça as “comemorações devidas com relação a 31 de março de 1964” (MAZUI, 2019). Essa ordem se opõe diametralmente à orientação de sua antecessora eleita, Dilma Rousseff, na ocasião do aniversário dos 50 anos da data (MAZUI, 2019). Nesse caso, uma vez que ambos os atos de governo expressam a vontade do Estado, estariam ambos certos? Está a sorte da justiça sujeita aos influxos dos governos e dos governantes? Não se olvida que, em certa medida, o antagonismo da reação de ambos os presidentes frente à tomada militar de 1964 corresponde às posições de onde observaram os desdobramentos do governo militar, as quais determinaram subjetivamente sua compreensão acerca do assunto. Dessa maneira, estaria a justiça, em última análise, sujeita às convicções pessoais do líder da nação? A despeito de sua convicção positivista, o pensamento de Hegel parece conter elementos que corroboram essa ideia, na medida em que condiciona parcela da legitimidade do Estado à adesão do indivíduo e, nessa medida, ao seu julgamento crítico sobre o Estado, o que remete a Kant, pois afirma: “No costume tem o Estado a sua existência imediata; na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem a sua existência mediata (...)”. (HEGEL, 1997, p. 205).

A concretização da “existência mediata” do Estado passa pela vontade do indivíduo à medida que depende da adesão deste aos preceitos fixados por aquele, de maneira que, embora institucionalmente apto a determinar-se pela força positiva de seus atos, o Estado ainda depende de seus indivíduos para constituir-se com força efetiva. Isto explica a experiência de diversos grupos que, a despeito da imposição estatal, resistem ao processo amalgamador, mantendo-se inarredáveis na convicção de se distinguir daqueles que a força detém, como comprova, por exemplo, a existência dos quinze Estados que emergiram após a dissolução da União Soviética (THE END..., 1991), ou ainda de outros grupos que, embora compulsoriamente integrados, resistem como povo particular e nação independente, a caráter da Catalunha (CATALUNHA, 2006).

Pondera-se, assim, que a força impositiva do Estado, embora eficiente no estabelecimento de uma unidade formal, não basta para consolidá-lo organicamente, e, por organicidade, entenda-se: o processo histórico, longo e gradual de transformação, à maneira dialética de Hegel apresentada na fenomenologia do espírito. Esse processo, embora demorado, é o único capaz de conectar permanentemente as naturezas do indivíduo e do Estado, de maneira que sem aquele se dissolveria o ente estatal à menor sombra de enfraquecimento, em diversas facções. Nota-se, assim, ser imprescindível, para fins de consolidação e perpetuação, a construção de uma unidade cultural. Napoleão Bonaparte, por exemplo, às vésperas da invasão do México, propagou a ideia de uma “raça latina” (de onde mais tarde se originaria o termo “América Latina”) como a continuação de uma genealogia iniciada na Europa em oposição aos países anglo-saxões (PHELAN, 1993, p. 463-475).

O imperador francês, consoante à necessidade de facilitar seus propósitos expansionistas, tratou de estabelecer um elo de integração, ainda que artificial, entre os dois povos. Se essa premissa é válida para a conquista, quanto mais para a manutenção, de maneira que os Estados, sobretudo aqueles de dimensões continentais, compostos por povos de culturas distintas, devem ater-se à questão da inserção cultural na lida da questão da integração nacional.

Vê-se, portanto, que a despeito de sua proposta desvinculadora, o pensamento de Hegel ainda mantém laços com Kant na medida em que não consegue expurgar o indivíduo, bem como a sua racionalidade crítica, da dinâmica formadora da justiça estatal: na medida de sua formação mediata, o Estado ainda carece da adesão racional do indivíduo. Mas essa adesão é necessariamente racional ou manipulada? Guardando-se esse questionamento, volta-se ao tema da Lei estadual do Ceará que proíbe que se atribua o nome de pessoas vinculadas à ditadura militar a prédios públicos, assim como ao contraponto a si, consubstanciado na diretiva do governo Bolsonaro que, contrariamente à anterior proibição do governo ao qual sucedeu, determinou a realização de comemorações no âmbito das Forças Armadas do dia 31 de março.

Temos, então, três diferentes propostas discursivas em relação a um mesmo evento, emanadas de governos distintos, diante da perspectiva hegeliana de que o Estado é uma instância produtora de discursos legítimos, desde que mediatamente assentida na racionalidade individual. Haveria no contexto da pós-modernidade nominalista uma perspectiva diversa pela qual também se possa avaliar o problema?

6 Prática dialógica por Arendt

A legitimação estatal mediatizada pela racionalidade individual ainda é produto da dinâmica do raciocínio pela polarização dos contrários, que Hegel tenta resolver pelo recurso à síntese: a formação de uma nova instância ou estrutura fenomenológica. Mas referida síntese preserva a incomunicabilidade entre opostos, que não se comunicam e, sim, levam a um novo estágio. Ao invés dessa perspectiva, considera-se interessante lançar mão da linguagem filosófica de Maurice Pouny, que, se recusando à “síntese” dialética, propõe a visão de um sistema que congrega opostos que se comunicam (CAMPION, 2013, p. 19): os diques que os separam são abertos e há a comunicação sem que, necessariamente, se chegue a um novo estado pelo amálgama dos contrários.

Por essa imagem, se propõe a leitura da filosofia política de Hannah Arendt, na dinâmica de interdependência entre individualidade, política e diálogo. Arendt (e aqui se volta, uma vez mais, aos gregos), sustentando-se nas leituras que fez sobre Sócrates, considera que a verdade não se indispõe à *doxa*, mas antes com ela se confunde. Sob essa perspectiva, Hannah Arendt (2008, p. 55) trabalha a prática dialógica como a argamassa da política: a “suposição de que o mundo se revela de maneira diferente aos homens segundo a posição ocupada por cada um”, não se compactua com a “ideia” da verdade imutável, que seja independente das contingências do real.

Isto já não impede, entretanto, que o compartilhamento da natureza humana permita um mínimo de objetividade que possibilite a comunicação entre os diferentes, também considera Arendt (2008, p. 55). Mas a “mesmice” que se manifesta na comunicação linguística não implica a fantasia da realidade susceptível de ser alcançada na sua “pureza” não contingenciada. “A verdade absoluta, que seria a mesma para todos os homens e, conseqüentemente, não relativa e independente da existência de cada homem, não pode existir para os mortais.” (ARENDR, 2008, p. 61). A singularidade específica de cada indivíduo o leva a ser detentor de um ângulo próprio pelo qual visualiza e compreende, o que pode se mostrar valioso ao atingimento da verdade.

Arendt (2008, p. 51), por conseguinte, descarta a ideia de que a política é aplicação do saber, ou seja, uma questão de alcançar a essência imutável das coisas, que salvaria o governante filósofo da inutilidade e que o tornaria ainda mais valioso do que o belo. A tessitura semântica pela qual se constrói o útil e o belo se dá por uma prática dialógica, tanto mais apta a atrair a verdade quanto mais opiniões forem responsabilmente agregadas: “para os mortais, o importante é tornar verdadeira a *doxa*, ver a verdade de cada *doxa* e falar de tal maneira que a verdade da opinião de cada um se revele a ele mesmo e aos outros”. (ARENDR, 2008, p. 61). Por esse trecho, é possível conjecturar que Arendt impõe seriedade à *doxa* à medida que a qualifica pela reflexão. Ao dela tratar, recorre a Sócrates e pontua que, para o filósofo grego, seria fundamental que o homem, ao se expor, não incorresse em contradições (ARENDR, 2008, p. 62). Para tanto, o indivíduo deve relacionar-se, de forma sincera e sem autoenganos, consigo e travar o diálogo interno “pelas potencialidades cambiantes do eu-mesmo com o qual convivo” (ARENDR, 2008, p. 65), ou seja, pensar.

O alcance da verdade pela prática dialógica pressupõe, portanto, cidadãos com boa vontade para pensar, para praticar o diálogo sincero consigo sem autoenganos, de maneira a não se contradizer. Demanda também a disposição para escutar o outro, ver o outro pelo ponto de vista do outro. Fora justamente pela ausência do diálogo sincero consigo e com o outro, ou seja, pela anorexia do pensamento, que Hannah Arendt estudou a figura de Eichmann e cunhou a expressão a banalidade do mal.

Ao fazer a cobertura do julgamento de Eichmann em Jerusalém, oficial nazista responsável pelo transporte de judeus, Hannah Arendt chega à conclusão de que ele não era um monstro, nem fez o que fez por perversão. Antes, ele era um jovem ambicioso, desacreditado por uma sólida família de classe média (a sua), que encontrou no nazismo a possibilidade de se integrar e emergir (ARENDR, 1999, p. 43). Para tanto, Eichmann não pensou uma única vez antes de trocar o seu vocabulário pelo “oficialês” nazista, de confundir a sua dignidade com obediência, o que o impossibilitou de ver o outro pelo ponto de vista do outro, ou seja, de enxergar o outro como pessoa (ARENDR, 1999, p. 60). Antes, deixou-se compreender o outro pelo linguajar estereotipante do partido, que ora o confundia com o “concorrente” por suprimentos escassos em época excepcional de guerra, ora com o “inimigo” do povo alemão cujo possível desejo posterior de vingança ameaça a paz civil (CRASNIANSKI, 2018, p. 22). Em ambos os casos, uma ameaça a ser eliminada.

Mas Hannah fez algo incrível: ainda que não tenha emprestado aos pontos de vista de Eichmann a natureza de doxa, o escutou ao limite de negar-lhe o caráter de monstro e de cunhar, conforme o se antecipou, a figura da banalidade do mal, que nasce da negativa do pensamento e do julgamento, que são ceifados pela ambição, pela frustração e pelo desejo de pertencimento, que levam à observância cega e acrítica de ordens e à replicação robótica de estereótipos e paradigmas sociais. Esse mal é possível a qualquer ser humano normal, ou seja, não é especial a alguns, razão pela qual é tanto e mais totalizante, pois pode se alastrar por qualquer da gente comum: para tanto, basta que se negue personalidade ao outro, que se lhe recuse a reconhecer como pessoa igualmente digna a si.

Em razão da conceituação desse mal raso, posto que extirpado de qualquer racionalidade, Hannah Arendt fora fortemente contestada na comunidade judaica, como se, ao assim visualizar a maldade, estivesse a diminuir a gravidade do que Eichmann e os nazistas fizeram. Mas Arendt, longe de justificar Eichmann e os nazistas, tentou entendê-los: compreender a realidade, ao invés de mitificá-la. O que não se mostrou inócuo, ao contrário.

Diante do recrudescimento de discursos arbitrários, estereotipantes e excludentes no início do sec. XXI, o conceito de banalidade do mal, cunhado em meados do século XX, ainda mantém o seu caráter atual e de elucidação. Mais, a abordagem de Arendt abriu caminho para que muitos pensadores a trilhassem na contemporaneidade: Martha Nussbaum (2018) e Allen Frances (2018), uma recorrendo à linguagem filosófica e o outro em tom de ensaio, mas ambos tentando compreender a virulência discursiva que tem caracterizado a cena política e social de seu país, os EUA.

Em todos há o recurso à análise da natureza humana: o mal como próprio ao homem, sem mitificação. Mas ouvir Eichmann, alguns nazistas e outros tantos discursos marcados pela total complacência ou absoluta virulência pode levar ao questionamento da utilidade política desse exercício da escuta e da fala, e mesmo ao problema de como conciliá-lo com a prática dialógica que é a matéria da política, diga-se assim com inspiração em Arendt, que se realiza pelo pensamento e pela tolerância, pelo julgamento e pela escuta, ao invés de irreduzíveis replicações de estereótipos talhados oficialmente na dinâmica social.

Hitler, talvez o primeiro a introduzir o marketing na política, desde cedo compreendera que a propaganda transforma o doutor em adepto (TOLAND, 2011, p. 69). Arendt explora a manipulação linguística e propagandista pelos nazistas justamente em seu livro “Eichmann em Jerusalém - um relato sobre a banalidade do mal”. A mobilização das emoções da frustração, do medo, do orgulho, da raiva, mediante a exploração de uma relação identitária entre povo e líder, foi a grande inovação dos fascistas, da qual Hitler se apropriou e tornou-se mestre, o que possibilitou um apoio de massas a regimes totalitários. Enfim, mostrou-se uma política de marketing eficiente o discurso do governo totalitário, que se respaldando na estética identitária entre um povo monolítico grandioso e o seu líder poderoso, promete políticas excludentes como a saída fácil para problemas graves: “é reconfortante reduzir os problemas complexos a soluções nós contra eles” (FRANCES, 2018, p. 154).

O paradoxal é que esse discurso político que promete uma fácil resolução dos problemas pela exclusão autoritária do diferente é resgatado em tempos de democracia, em especial nos períodos conturbados que alimentam o desamparo. O medo é um afeto político poderoso, já intuiu Hobbes, e a isso, hoje, muitos pensadores voltam os seus olhares. Martha Nussbaum (2018, p. 19) identifica o medo na pré-história pessoal, em que o bebê humano sente o fosso entre o seu desenvolvimento cognitivo e a sua lenta evolução física. Já aí se talha o registro da carência, do receio e da desproteção diante do desamparo, o que irá significar os sentimentos humanos nas fases de vida posteriores. Se não trabalhados esses afetos, eles permitem cair, ainda que na esfera política, no conto fácil da autoridade, que simboliza o eficiente recurso do bebê aos pais para o suprimento de suas necessidades.

E numa democracia, contexto político no qual a presença de concepções de bem e conteúdos discursivos é quantitativa e qualitativamente maior, em função da “tolerância” que lhe é imanente, corre-se o risco de dar voz ao que Hannah Arendt (1989) identifica como rale no seu primeiro livro, “Origens do totalitarismo”. A ela identificam-se as características discursivas acima enumeradas: virulência, exclusão, autoritarismo, arrogância, superioridade. É uma situação paradoxal a da democracia, a tolerância que demanda tolerar a intolerância, o que leva a questionamentos elementares: qual o limite da tolerância a discursos intolerantes? A intolerância pode ser axiologicamente excluída? Deve ser excluída?

A última pergunta parece ser de mais simples resposta. Considera-se crível a hipótese de Allen Frances (2018, p. 251) de que a escuta é uma estratégia eficiente de convencimento, o que ele defende ao propor um paralelismo entre terapia e política: “uma das primeiras e mais importantes tarefas do psicoterapeuta é colocar-se no lugar do paciente”. Nesse exercício, é possível compreender-se os sentimentos de frustração de uma pessoa desamparada num mundo em rápida mutação, que vive a fantasia nostálgica de um passado idealizado: é reconfortante alguém que promete repor as coisas aos lugares no qual se permaneceu e ao qual se associa um período satisfatório de vida. A partir daí, dessa compreensão e identificação, fica mais fácil construir canais de comunicação e mesmo de manipulação: é como Frances propõe a contraposição ao discurso autoritário “nacionalista” e de direita. Portanto, dar livre voz ao desencantado, comunicar-se com os seus afetos primários, responder-lhe mais propriamente com parábolas do que com argumentos racionais analíticos. (FRANCES, 2018, p. 251-252). Em suma, utilizar-se da mesma técnica narrativa dos políticos nacionalistas exaltados para contrapor-lhe, com eficiência paritária, outro conteúdo discursivo.

Mas nesse plano não se chega ao discurso pretendido como racional pela doxa, mas, igualmente, manipulado e replicante. A estrutura discursiva própria à prática política, como a idealiza Arendt, não se alcança. Mas ainda que se pense na prática dialógica como uma alternativa ao individualismo, à “estatalidade” e à síntese hegeliana, é interessante não perder a perspectiva com a qual se iniciou este tópico: o dique que se abra entre o indivíduo e o Estado para comunica-los o faz sem, no entanto, amalgamá-los por completo em outro estágio sintético. Os dois ambientes permanecem em parte considerável da sua extensão isolados, e reconhecer esse fato pode oferecer alguma luz ao problema posto: a determinação de Jair Bolsonaro à comemoração do aniversário de 31 de março e a lei no estado do Ceará a proibir a atribuição de nome a edifícios públicos em homenagem a figuras que participaram da ditadura são duas manifestações estatais igualmente possíveis?

7 O fio da meada

A um primeiro momento, pode-se alegar a preferência ao programa geral do presidente da República de reformulação da visão nacional acerca do regime militar ou à lei estadual que recorre a um lastro racional, que é o relatório final da Comissão Nacional da Verdade, de que trata a Lei Federal n.º 12.528, de 18 de novembro de 2011.

O relatório final, que contém cerca de duas mil páginas, 1.120 depoimentos, 21 laudos periciais, além de mais de 80 audiências públicas em mais de 15 estados, apontou mais de 377 responsáveis por crimes no curso do regime militar (BRASIL, 2014). Argumentariam alguns, todavia, a falta de valor coercitivo do documento, uma vez que as conclusões do trabalho da comissão produzem senão recomendações a possíveis instaurações de inquérito penal. Essa tese, entretanto, parece ser deserta, haja visto a específica aplicação, na esfera administrativa, do princípio da vinculação dos atos, que impõe à administração o exercício da legalidade no sentido estrito, nos termos do artigo 5º, XXXIX, da Constituição Federal de 1988. Mas a vinculação à referida Lei Federal possui caráter eminentemente argumentativo, embora a remissão à lista da Comissão Nacional da Verdade, cujo rigor metodológico bem desenvolve o artigo “Relatório da Comissão Nacional da verdade: o discurso sobre o judiciário” (SCHINKE; CASTRO, 2016, p. 291-316), opere na esfera da justificação racional em contraponto ao arbítrio do legislador.

Destarte, a informação e publicidade são elementos importantes quando se trata, para além da juridicidade, da idealização de uma democracia racional. Também nesse propósito outro ponto releva: a distinção entre discurso público e discurso privado. Resgata-se, conforme se tem proposto, a ideia de que há um campo próprio ao público e outro ao privado, que não são amalgamados ou compactados numa terceira instância sincrética, mas que, embora se comuniquem, se informem e se limitem reciprocamente, mantêm a sua singularidade. Rawls (2006), embora sob fortes críticas, assim o fez em seu liberalismo político: dividiu a razão privada da razão pública, aquela a ser aplicada no âmbito privado e apta a guardar, em alguma medida, discursos e pontos de vista diversos da axiologia do

igual respeito que é próprio à democracia. Não obstante, a razão pública, que se aplicaria a assuntos estruturantes da sociedade, é formada pelo valor da equanimidade e por seus corolários inclusivos e não excludentes.

John Rawls (2006, p. 258), por sua vez, confere legitimidade à razão pública na axiologia implícita na cultura política pública de uma democracia, o que não se confundiria com a unanimidade. Não obstante, Rawls (2006, p. 269) atribui caráter normativo à razão pública, mediante a explicação de que se deve interpretar as manifestações estatais, tais quais as normas constitucionais, como imbuídas e informadas pela axiologia equânime democrática. Essa proposta de Rawls aparenta ser relevante ao presente problema em várias frentes: primeiro, ele não foge à institucionalização de uma razão pública tolerante referente às manifestações estratégicas de Estado. Os debates acerca dos aspectos estruturais da sociedade devem-se dar a partir de um mesmo cabedal axiológico informado pela equanimidade (razão pública), o que significa a “normatização” ou “imposição” do racional democrático ao qual parece não se poder de todo fugir, sob a pena de não ser possível uma sociedade bem ordenada (para permanecer-se na linguagem rawlsiniana).

Não obstante, é importante não confundir o âmbito de institucionalização da razão pública com a da liberdade da razão privada: aquela, repita-se, limita-se ao que se possa qualificar como manifestação estratégica do Estado: não se confunde, portanto, com pronunciamentos políticos, propriamente falando. Mesmo à política aplica-se a razão privada: até porque, dar voz aos vários discursos, ainda que de raiz fundamentalista e fortemente afetivos, talvez seja o primeiro passo para que se construa uma prática dialógica que permita uma crescente comunicação eficaz entre racionalidade individual e estatal. A escuta e a consciência de que se está sendo ouvido, ainda que, em um primeiro momento, se trate de falas não elaboradas, fortemente afetivas e até mesmo replicantes, é o primeiro passo para se construir uma verdadeira prática dialógica. O efeito da catarse não pode ser menosprezado.

Mas para além de assuntos referentes à estrutura básica da sociedade, ou talvez porque disso mesmo se trate nas questões relativas à visibilidade do Estado e à “estética” pelas quais se dê a conhecer e identificar, a institucionalização da razão pública se faz necessária, até pelo efeito da publicidade: é necessário que o Estado, nas suas manifestações, a expresse, para que se faça reconhecer como uma democracia. Não pode haver equívocos quanto a isso. Há um ciclo de implicação ao qual a institucionalização serve. Dentro dessa ordem de considerações, as solenidades estatais, pelos quais se manifesta o Estado, bem como a publicidade acerca da denominação de prédios e espaços públicos, pelas quais ele também está a se mostrar, devem ser compatíveis com o discurso democrático, com a sua axiologia e simbologia imanentes, de maneira a não se descaracterizar o reconhecimento recíproco de uma democracia.

8 Conclusão

A democracia realiza-se, não raro, por uma dinâmica paradoxal, em que contrários convivem e se comunicam. Por isto mesmo, um dos problemas que mexem profundamente com o equilíbrio democrático é a tolerância à intolerância. É atávico ao discurso democrático uma maior tolerância a discursos intolerantes, que, por vezes, chegam a se indispor aos valores pelos quais se vivencia uma prática democrática. Dentro disso, se questiona acerca da possibilidade de se erigirem parâmetros racionais de controle quanto ao aceitável e inaceitável na prática discursiva no âmbito de uma democracia.

Contextualizando o problema, o trabalho se ateve em duas manifestações estatais que seguiram orientação diversa: de um lado, a determinação do presidente Jair Bolsonaro que, contrariando anterior manifestação do governo Dilma Rousseff, recomendou a celebração, na data de 31 de março, do golpe militar de 1964 no propósito de ressignificá-lo. De outra sorte, no estado do Ceará publicou-se lei que proibiu dar nomes a prédios e locais públicos de pessoas ligadas à ditadura militar. Como compreender manifestações tão díspares?

A questão encontra dificuldade crescente quando se pretende legitimar as manifestações públicas mediante a perspectiva hegeliana, de uma pretensa superior racionalidade estatal, ainda que mediatizada na razão individual. Se o Estado é a esfera na qual o espírito encontra-se em estágio de desenvolvimento superior, como explicar a igual racionalidade de manifestações diametralmente opostas? A questão traspassa, por sua vez, as várias dimensões humanas: sua individualidade e sua politicidade e, por conseguinte, a sua verdade. Há uma verdade da racionalidade que individualmente possa se alcançar e utilizar para questionar e criticar manifestações do Estado ou qualquer manifestação estatal é válida? É um dilema entre Kant e Hegel, que encontra ecos nos antigos e que volta a atormentar em momentos de práticas discursivas extremadas, em especial quando órgãos oficiais, com igual envergadura, manifestam-se de forma polarizada.

Diante desse dilema, Hannah Arendt recorreu aos gregos e propôs a prática dialógica como argamassa da política e da verdade. Mas a prática dialógica de Arendt é altamente idealizada: pressupõe pessoas que pensem, que convivam crítica e verdadeiramente consigo, e que escutem com real interesse e consideração o outro. Ocorre que, na realidade da política, fortemente dominada por afetos primários, em especial em períodos de grave e demorada crise econômica, que acentuam o desamparo, a frustração, o medo e a raiva, os discursos nem sempre se mostram críticos e racionais: por vezes, revelam-se incompatíveis com o que qualifica axiologicamente uma democracia.

E o referido problema, ressaltou-se no desenvolvimento da pesquisa, torna-se tão e mais sério quando se dá na esfera das manifestações estatais, que é o que se está a tratar. Nesse contexto, compreende-se útil adotar a classificação rawlsiniana de uma razão pública institucionalizada e de uma razão privada livre: a primeira, a dominar as manifestações estatais referentes à estrutura básica da sociedade e, a segunda, a se aplicar aos demais espaços, inclusive ambientes públicos e de associações. Dessa forma, é de se esperar, nos vários espaços “privados”, ainda que sociais, a tolerância a discursos intolerantes. Mas o mesmo não se pode fazer, conforme o se antecipou, aos discursos públicos (estatais) referentes à estrutura básica da sociedade e nem, por conseguinte, à forma como o Estado oficialmente se manifesta e se dar a conhecer, que demanda que se nele reconheça uma democracia e, por consequência, os valores democráticos.

Mas não só: as manifestações estatais não apenas devem reproduzir um conteúdo material inequívoco com a democracia, como deve se fazer dentro de um procedimento marcado por uma racionalidade democrática: nas duas situações, a publicidade é de relevância capital. Pela primeira afirmação, tem-se a reivindicação de que a democracia se dê axiologicamente a reconhecer e, na segunda, que se se revele procedimentalmente legítima. Ainda que o debate político possa – lamentavelmente – dar-se desprovido de racionalidade e análise séria de dados, as manifestações oficiais de Estado assim não podem ser. O Estado deve se revelar inequivocadamente democrático, ainda que seus políticos não, de maneira que, quanto a si, há espaço para o controle discursivo tanto pelo aspecto procedimental como material.

Referências

- ANDERSEN, Hans Christian. **Roupa nova do Imperador**. São Paulo: Brinque-book, 1997.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**; um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- BODIN, Jean. **Os seis livros da República**. São Paulo: Editora Ícone, 2011.
- BRASIL. **Comissão Nacional da Verdade**, 2014. Página inicial. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/>. Acesso em: 29 abr. 2019.
- BURKE, Edmund. **Reflections on the revolution in France**. Westminster: Peguim Books, 1982.
- CAMPION, Perre. **L'ombre de Merleau-Ponty**: entre philosophie, politique et littérature. Mayenne: Presses Universitaires de Rennes, 2013.
- CATALUNHA. **Organic Law 6/2006 of the 19th July, on the Reform of the Statute of Autonomy of Catalonia**. 2006. Disponível em: https://web.archive.org/web/20130826045656/http://www.parlament-cat.net/porteso/estatut/estatut_angles_100506.pdf. Acesso em: 01 mar. 2019.
- CEARÁ. Lei n.º 16.832, de 14 de janeiro de 2019. Dispõe sobre orientações de memória histórica. **Diário Oficial do Estado**: série 3, Fortaleza, ano 11, n. 11, caderno 1, p. 1, 15 jan. 2019. Disponível em: <https://www2.al.ce.gov.br/legislativo/legislacao5/leis2018/16832.htm>. Acesso em: 28 jan. 2021.
- CEARÁ. **Projeto de lei nº 136/16**. Dispõe sobre orientações de memória histórica e dá outras providências. Fortaleza, 15 jun. 2016. Disponível em: https://www2.al.ce.gov.br/legislativo/tramit2016/pl136_16.htm. Acesso em: 28 jan. 2021.

CAMILO exalta lei cearense que proíbe administração pública de homenagear ditadura militar. **Diário do Nordeste**, Fortaleza, 31 mar. 2019. Política. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/politica/camilo-exalta-lei-cearense-que-proibe-administracao-publica-de-homenagear-ditadura-militar-1.2081879?page=5>. Acesso em: 28 de jan. 2021.

CRASNIANSKI, Tânia. Filhos de nazistas: os impressionantes retratos de família da elite do do nazismo. Tradução de Fernando Scheibe. São Paulo: Vestígio, 2018.

DEMETRIOU, Kyriakos. **Studies on the reception of Plato and Greek Political Thought in victorian Britain**. Indiana: Indiana University Press, 2013.

DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DWORKIN, Ronald. **Justice for Hedgehogs**. London: Harvard University press, 2011.

FICHTE, Johann Gottlieb. Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese, em Alfieri V.E. *In*: FICHTE, Johann Gottlieb. **Sulla Rivoluzione francese**: sulla libertà di pensiero. Roma; Bari: Laterza, 1966. p. 1 - 39.

FRANCES, Allen. **O fim da racionalidade americana**: um psiquiatra analisa a era Trump. Tradução de Pedro Carvalho e Guerra. Lisboa: Bertrand, 2018.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Introdução à história da Filosofia**. São Paulo: Edições 70, 2006.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova cultural, 2005.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Edições 70, 2009.

KANT, Immanuel. **O que é o esclarecimento?** São Paulo: Via Verita, 2013.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia de Hegel**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MAZUI, Guilherme. Bolsonaro determinou que Defesa faça as 'comemorações devidas' do golpe de 64, diz porta-voz. **G1**, Brasília, 25 mar. 2019. Política. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/03/25/bolsonaro-determinou-que-defesa-faca-as-comemoracoes-devidas-do-golpe-de-64-diz-porta-voz.ghtml>. Acesso em: 27 abr. 2019.

MEDAUAR, Odete. **Direito administrativo moderno**, 8. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

NUSSBAUM, Martha. **The monarch of fear**: a philosopher looks a tour political crisis. New York: Simon & Schuster, 2018.

PHELAN, John. **El origen de la idea de Latinoamérica**. v. 1. México: F.C.E., 1993.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

POPPER, Karl R. **The open society and its enemies**. New Jersey: Princeton University Press, 1971. v. 1.

RAWLS, John. **El liberalismo político**. Barcelona: Crítica, 2006.

SCHINKE, Vanessa Dorneles; CASTRO, Ricardo Silveira. Relatório da comissão nacional da verdade: o discurso sobre o judiciário. **Direito e Praxis**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, p. 291-316, 2016.

SEN, Amartya. **A ideia de Justiça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

THE END Of The Soviet Union: Text of Declaration: 'Mutual Recognition' and 'an Equal Basis'. **The New York Times**, New York, section 1, p. 12, 22 dec. 1991. Disponível em: <https://www.nytimes.com/1991/12/22/world/end-soviet-union-text-declaration-mutual-recognition-equal-basis.html>. Acesso em: 01 mar. 2019.

TOLAND, John. **Adolf Hitler**: 20 abril 1889 – Outubro 1938. Normandia: Pygmalion, 2011. v. 1.

WILLMS, B. **Fichtes Schriften zur Revolution**. Köln: Opladen, 1967.

Recebido em: 01/10/2019

Aprovado em: 14/01/2021