República: Evocação da Origem, Reconstrução do Princípio

Comentário sobre "O significado de República", de Celso Lafer

Luiz Eduardo Soares

A categoria *república* evoca, por determinações que lhe são intrínsecas, o trabalho da memória. Por um lado, a decomposição propiciada pela análise filológica desvela o campo semântico que a palavra república encerra, ainda hoje, para nós. Por outro lado, a trajetória histórica, seja das experiências republicanas, seja de suas sucessivas conceptualizações, completa o quadro a partir do qual a categoria enfim se expõe, em toda sua riqueza e complexidade — e também em suas contradições.

Seguindo com atenção o belo texto do professor Celso Lafer e procurando desdobrar algumas de suas observações, veremos que república remete a bem público, coisa comum, ao que é compartilhado e, sendo visível, é, em comum, valorizado; o que, por sua vez, requer consentimento na qualificação e consenso, pela difusão do juízo latente. Outros pressupostos imediatamente emergem: a valorização comum que identifica algo como um bem, resulta, potencialmente, de empenhos confluentes de avaliação, orientados por uma pauta comum de valores, acessíveis e reconhecidos. O empenho subjacente à apreciação capaz de adjetivar a *res publica*, denota a dimensão ativa envolvida na configuração histórico-cultural da categoria. A *res publica* afirma-se como ação concertada, medida em comum pelo juízo prático dos atores, isto é, afirma-se como ação concertada e *racional* de agentes que se definem pela comum participação no espaço que os integra e qualifica: cidadania e república, enquanto forma específica da comunidade politicamente organizada, são termos que a história e a filologia conceitual associam.

A República, ao longo do processo que a desenvolve como idéia e experiência política, tornando-a federativa, incorpora a liberdade como realização da igualdade e não apenas como catálogo de franquias; incorpora a virtude cívica, como contrapartida dos direitos creditados pela atribuição de cidadania; incor-

Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n.4, 1989, p. 225 - 231.

pora a *philia* ou fraternidade, como modalidade matricial de experiência e representação dos compromissos cívicos — o que tende a concorrer para a estabilização das expectativas, estimulando a reprodução de estruturas cooperativas.

A referência à virtude, inspirada em Montesquieu, chama a atenção para a relevância social do papel desempenhado pelo titular dos direitos e das liberdades, vale dizer, para a responsabilidade dos cidadãos. Se a autoridade é delegada e subsumida pela figura da representação política, na versão democrática da República, a fonte da legitimidade é o povo, e de sua associação, de sua ação concertada, nasce o poder. Virtude cívica e associatividade exigem e produzem um espaço específico e uma forma particular de socialização ou de criatividade cultural: o espaço comum onde se afirma a opinião pública, onde circula livre e criticamente a informação de que se alimentam as deliberações racionais — isto é, as deliberações eficientes e conformes ao princípio de justiça. A socialização molda-se, neste caso, à maneira de uma *Paidéia* ou de uma *Bildung*, realizando mais do que uma simples transferência de conhecimentos acumulados e produzindo a cultura moral propriamente republicana da cidadania autônoma (na acepção kantiana e pós-kantiana do termo), correspondente ao que, em outra esfera de questões, será identificado como condição espiritual da *nation-building*.

Reunindo a multiplicidade de sentidos que a exposição do professor Celso Lafer descreveu, podemos sintetizá-los definindo República como o modelo político capaz de representar, ainda hoje, para nós, a convergência dos ideais de liberdade e justiça, participação e igualdade, democracia e socialismo. O aprendizado pela pedra nos ensinou que esta convergência está longe de ser alcançada. Por outro lado, as opções excludentes pela justiça ou pela liberdade produziram totalitarismo, barbárie, violência, miséria, marginalização social. Por isto, a convergência anunciada no modelo ideal de República permanece sendo, a meu juízo, a utopia insuperável de nosso tempo, assim como a tradição liberal, com todas as suas contradições, continua delimitando, para nós, o horizonte possível de realização aproximativa da eqüidade, sob a égide da liberdade. A oligarquização das estruturas democráticas (lembremo-nos de Michels e Mosca); a traição intrínseca à dinâmica política da representação (lembremo-nos de Rousseau); as perversões da esfera pública (lembremo-nos de Marx, de Jaspers e também da crítica rousseauísta da alienação); a retração da cidadania, privando-a da participação responsável nas decisões atinentes à *res publica* e em sua construção cultural (lembremo-nos de Hannah Arendt e até mesmo de Freud); a inflexão a que os efeitos de agregação submetem os princípios formais (lembremo-nos de Merton, de Fishkin, de Popper e Boudon), todos estes são riscos reais e limitações que ameaçam e reduzem a aproximação do *telos* republicano democrático. Entretanto, é parte do processo "perseverar no devotamento".

É evidente, portanto, minha afinidade política com as idéias de Celso Lafer — não seria necessário explicitá-la, mas vale a menção, até para que se reconheça claramente a coincidência de *bias*.

Vista por esse ângulo quase crítico-transcendental, República é mais projeto, desenho teleológico, do que representação empírica — e esta característica é consistente com a estrutura lógica implicada na própria idéia de república, como pretendo demonstrar. Para fazê-lo, reto-

mo a observação inicial: a categoria *república* evoca, por determinações que lhe são intrínsecas, o trabalho da memória. Procedi, até aqui, a um inventário resumido das significações desvendadas pelos exames filológico e histórico-cultural. Mas concluí estranhamente o percurso, atribuindo à categoria *república* um sentido eminentemente ideal-regulador e teleológico. Acredito que há nessa passagem do passado ao futuro mais do que uma incongruência e mais do que uma simples alusão retórica à grande pensadora que Celso Lafer nos ensinou a ler e admirar. (Hannah Arendt: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva). A indagação sobre essa passagem do passado ao futuro nos conduzirá ao núcleo conceitual que articula a riqueza simbólico-cultural e política da categoria *república*, e ao centro de uma problemática que considero decisiva. Do ponto de vista mais geral dessa problemática talvez seja possível explicar, muito brevemente, porque julgo a obra recente de Celso Lafer — particularmente *A reconstrução dos direitos humanos*, Companhia das Letras, 1988 — uma das contribuições mais importantes ao pensamento social em nosso país.

A categoria *república* evoca o trabalho da memória em um sentido muito preciso: compondo um quadro conceitualmente representativo da ordem social politicamente estruturada, república alude não apenas a determinada institucionalidade e a determinado feixe correspondente de relações sociais. Além disso, república, enquanto categoria, invoca sua própria gênese como a figuração do princípio que a identifica. Em outras palavras: se república supõe o consenso do direito e a noção de uma utilidade comum ou de uma imputação comum de valor é porque representa e realiza a articulação político-institucional de uma unidade que lhe é anterior e posterior. A dupla comunhão assinalada (consenso quanto ao direito e à utilidade) ocupa, na linguagem conceitual republicana, lugar análogo ao do pacto fundador na tradição liberal contratualista. O que se reúne, no contrato, e o que se separa, na guerra de todos contra todos, são os indivíduos. Estes aparecem, nos exercícios especulativos sobre o estado de natureza, pessimistas ou otimistas (de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e Rawls), como partículas atômicas obtidas da decomposição — geométrica, diria Hobbes — da sociedade. Sabendo-se que o isomorfismo das unidades mínimas pertinentes define-as como permutáveis e radicalmente imunes às contingências que, no domínio da fenomenalidade empírica, as diferenciam, deduz-se que os indivíduos são, nessa tradição, pensados igualitariamente. Portanto, a eqüidade, antes de ser valor ou método, é princípio de construção do modelo genético de sociedade, necessariamente pressuposto nas concepções contratualistas — e, eu acrescentaria, republicanas, quando estas acentuam a dimensão transcendental do consenso (nessa tradição incluo Apel e, malgrado ele mesmo, Habermas).

A imagem padrão da gênese da ordem, mais do que narrar sua origem plausível, atualiza o princípio (eqüidade) que rege a ordem e orienta, como idéia reguladora, a dinâmica jurídico-política da sociedade. A origem (seja o contrato, seja a comunhão mínima em torno da coisa pública) é a figura que representa e atualiza o princípio, como disse acima. Por outro lado, a função modelar-reguladora do princípio o institui como *telos* ou finalidade histórica. Conseqüentemente, a origem da sociedade ou da so-

ciabilidade, na tradição republicano-contratualista, é o alvo, é a meta que orienta, política e eticamente, a sociedade na história. O contrato dispõe, portanto, de uma dimensão escatológica — sobre cujos significados míticos haveria muito a dizer — e se impõe como a figura bifronte do *telos* que, para sê-lo, tem de representar-se como *arché*. Por analogia, dir-se-ia da República (sem risco de formular uma tautologia) que esta resulta do *consensus* possível para estabelecer-se como a possibilidade do *consensus*. Entende-se melhor, agora, a afinidade das categorias republicano-contratualistas com o transcendentalismo kantiano. O processo genético ideal, isto é, elaborado como experimento mental pelos contratualistas, descortina a eqüidade racional, livre e comunicativa, cuja realização plena e potencializada pôr-se-á adiante, como norte ou fim. Por isso, pude dizer que a *república*, enquanto categoria, supõe uma unidade que lhe é anterior e posterior. A projeção escatológica da arqueologia, longe de ser um embaraço ou uma tautologia trivial, expressa o sentido crítico-transcendental de que a idéia de república é tributária, ao menos na presente clave interpretativa.

O problema é que os *topoi* capitais do pacto ou do *consensus* são vulneráveis, como veremos. Eles realizam, ao nível da representação conceitual e/ou simbólica, a unidade que corresponde à unidade sócio-territorial, à qual faz eco, por sua vez, a integração sintética do Estado. Outras representações da unidade associadas às tradições contratualista e republicana (distintas, mas confluentes) são a figuração monista da natureza e a constituição, no plano ideativo, do ser racional kantiano e de sujeitos universais, pré e pós kantianos. O consenso, seja ele atualizado no pacto, como contrato, ou afirmado como fundamento da legitimidade da estrutura política, não resulta do diálogo no campo heteróclito dos juízos reflexivos — com toda a precariedade que esses condicionantes imporiam ao consenso. Resulta, pelo contrário, de inferência da subsunção dos sujeitos pela figura universal, determinada, como idealidade, pela razão. Em outras palavras, se, no estado de natureza, os homens são unidades iguais, uma vez que resultam da decomposição analítico-geométrica da sociedade — entendida como agregação problemática, cuja coesão é a grande incógnita —, todo o percurso racional, da natureza ao pacto, que lhes é imaginariamente imputado, determina a definição deste pacto como produto da razão, supostamente comum a todos os celebrantes do contrato social — razão que funcionaria, portanto, como caução da unidade. Ora, esta razão não pode ser o cálculo específico de um sujeito singular; ao contrário, tem de ser a razão ideal que subsume as razões particulares, determinando sua própria unidade fundamental, que é condição de possibilidade da unidade do social. De Hobbes a Rawls, o contrato é o acordo ideal da razão consigo mesma; é a contraparida da identidade ideal da razão; é portanto, indiferente à polifonia intramundana, conflitiva, que se atualiza nos diálogos concretos de razões humanizadas, isto é, inextricavelmente associadas a inclinações e paixões, além de subordinadas aos constrangimentos relativizantes (porque particularizantes) de contextos históricos. Por isso, Hannah Arendt e Habermas, cada qual à sua maneira e cor
maior ou menor êxito, apoiados p
mesmo diagnóstico crítico, procuram retomar a tradição republicano-contratualista, submetendo, no entanto, a perspectiva idealista que a inspirou, na

modernidade, a inflexões determinadas pelas vicissitudes da razão humana concreta, desafiada pela pluralidade histórico-cultural e imersa no reino da contingência.

O pensamento de Hannah Arendt e, entre nós, seu desdobramento na obra de Celso Lafer, são absolutamente decisivos para nós, sobretudo porque reconhecem a magnitude deste dilema: é preciso mergulhar na heteronomia do mundo sensível, navegar no lusco-fusco do sublunar, sem sucumbir às tentações de reificar a empiria e positivizá-la, ceticamente, como a objetividade intransponível, diante da qual toda nossa criticidade moral capitularia; objetividade reificada ante a qual nos limitaríamos a ser sujeitos de conhecimento, imunes ao juízo reflexivo e valorizante, alheios à ética; objetividade política insuperável que nos condenaria ao estrito realismo conservador e reiterativo e à apatia. Ao contrário, fazer da prática do conhecimento realização da cidadania e, portanto, virtude republicana rendendo-se à precariedade do juízo reflexivo, sem deixar de fazê-lo visar o comum, significa reconhecer a inextricável dimensão ética do conhecimento — assim como exercer a responsabilidade política da cidadania requer o conhecimento instrumental para uma atuação eficaz e realista.

Como, então, resgatar a idealidade dos projetos ético-políticos e exercitar o juízo reflexivo e valorizante, no cotidiano, reconhecendo a paradoxal relatividade dos universais e dos fundamentos axiológicos?

"O juízo, diz-nos Celso Lafer, entendido como a faculdade de subsumir o particular no geral, é um dos temas fundamentais do Direito, pois uma das características da experiência jurídica moderna é o processo por meio do qual o caso concreto é qualificado pela norma geral. A lógica do razoável do paradigma da Filosofia do Direito explorou amplamente, em matéria de hermenêutica jurídica, as dificuldades da subsunção. Entretanto, sempre partiu do pressuposto de que existe um geral, ao qual se possa razoavelmente recorrer.

"Hannah Arendt, precisamente porque articulou (...) a ruptura que dissolveu o geral, se dá conta da inexistência de um 'sistema' de universais para aquilo que desborda da lógica do razoável. Por isso, toda a sua reflexão tem como horizonte o problema de como julgar um particular, para o qual não existe previamente o dado de um universal. Foi por essa razão que (...) ela explorou o campo dos juízos reflexivos e raciocinantes que entreabrem a faculdade de pensar o particular (op. cit.:30).

"Em síntese, prossegue Celso Lafer: precisamente porque o juízo, no mundo contemporâneo, não pode ser reduzido a uma fórmula inequívoca de subsunção, é que se pode falar no seu peso e na sua responsabilidade.

"Hannah Arendt assumiu, com sua obra, o ônus e a responsabilidade de juízos reflexivos e raciocinantes, que são esforços de mediação entre o particular e um universal fugidio" (op. cit.:31).

A impossibilidade de estabelecer universais atinge não apenas a estrutura de nossas principais idéias reguladoras ético-políticas (como as idéias de contrato, de princípio de justiça e de república), como o sistema unívoco de correspondências que funcionava como uma cadeia metafórico-conceitual de réplicas da unidade — de tal modo que a própria unidade da experiência política está ameaçada. "De fato, cito mais uma vez Celso Lafer, no contexto de uma legitimidade centrífuga e tópica que caracteri-

za o mundo contemporâneo, e em parte resulta de uma reação à ruptura totalitária, o particularismo compromete a *idéia de unidade* que preside o conceito de comunidade política na elaboração teórica que vai da *polis* grega ao Estado Moderno, e *é fundamental para a governabilidade*" (op. cit.:27).

A saída, inevitavelmente problemática e precária, tem sido trabalhada por um grupo de autores crescentemente numeroso e influente. Celso Lafer, inspirando-se em Hannah Arendt, arrisca-se a caminhar sobre o fio da navalha: *além* da tranqüilidade dos axiomas e dos fundamentos e *aquém* do estilhaçamento neo-romântico dos pós-modernos. A sua e a nossa busca encontram uma síntese na fórmula com que Gadamer pensa o desafio que cada obra de arte lança à razão crítica: impõe-se compreender e estabelecer a "codeterminação entre o universal e o particular". Verifica-se, não por acaso, a profunda analogia entre os domínios da ética, da política e da estética, supostamente tão distantes.

Apesar de toda a precariedade ou, talvez, justamente por sua causa é preciso refletir sobre as arqueologias e teleologias elaboradas em nossas tradições democráticas, mesmo porque, a julgar pelo que acima se expôs, a função do que freqüentemente tratamos como conceitos e categorias pode ser desempenhada por símbolos e metáforas. Com o foco nas metáforas não é difícil descobrir o universal no particular. Os nossos mais dignos e racionais princípios republicanos talvez encontrem seu rendimento político máximo convertidos em símbolos, graças aos quais alcancem uma universalidade que conceptualmente, hoje, não mais poderiam almejar. Entretanto, devemos ter presentes os riscos sorelianos implicados na transformação da ética em *ethos*.

Mesmo sensível aos riscos, não resisto a uma passagem notável de Gershom Scholem que nos pode servir de conclusão e de reabertura do debate. Assim como ocorre no relato de Scholem, lembrar a origem pode representar, para nós, a reconstrução conceptual do princípio e do horizonte teleológico; mas também pode ser simbólica, política e eticamente eficaz (e é esta a sabedoria latente de todo ritual). Retomar o fio da meada da República pode ajudar a recriá-la, à imagem do que ela poderia *ter* sido; a palestra de Celso Lafer, este ciclo de seminários e nosso debate podem, modestamente, reencontrar, no futuro, a origem ideal e o tempo perdido.

Conta-nos Gershom Scholem que "quando o Baal Schem tinha uma tarefa difícil à sua frente, ia a um certo lugar no bosque, fazia um fogo e meditava em prece — e o que decidia realizar era feito. Quando, uma geração depois, o Maguid de Mesritsch se deparava com a mesma tarefa, ia ao mesmo lugar no bosque e dizia: Não sabemos mais acender o fogo, mas sabemos ainda proferir as preces — e aquilo que pretendia tornava-se realidade. Passada mais uma geração, o Rabi Mosché Leib de Sassov precisou executar a tarefa. Também foi ao bosque e disse: Não sabemos mais acender o fogo, nem sabemos as meditações secretas pertencentes à prece, mas conhecemos o lugar no bosque a que tudo isso diz respeito — e deve ser o suficiente; e era suficiente. Mas passada outra geração, quando Rabi Israel de Rijn foi chamado a executar a tarefa, sentou-se em sua poltrona dourada, no seu palácio, e disse: Não sabemos acender o fogo, não sabemos dizer as preces, não conhecemos o local, mas podemos

contar a estória de como isto foi feito. E, o narrador acrescenta: A estória que ele contou teve o mesmo efeito das ações dos outros três" (Scholem, Gershom; 1972. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo, Perspectiva, p. 350).

Luiz Eduardo Soares é mestre em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ), doutorando no IUPERJ e pesquisador do ISER. É autor de "Hermenêutica e Ciências Humanas" (*Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 1, 1988, p. 100-142).