

Sociedade pós-tradicional e a não-naturalidade da cultura: em torno à modernidade política

Leno Francisco Danner*

Data de submissão: 29 out. 2010

Data de aprovação: 11 maio 2011

Resumo

O presente texto procura refletir sobre a idéia de que a sociedade moderna, a partir da ênfase nos direitos individuais fundamentais, põe por terra a concepção clássica de sociedade, entendida enquanto *comunidade natural* ou *comunidade de cultura*. A recusa, por parte da modernidade política, da idéia de uma totalidade cultural enquanto garantindo não apenas a identidade social, mas também a naturalidade das instituições e das relações de poder e de domínio por elas (as instituições) legitimadas aponta para o fato de que o poder político, nessa mesma modernidade política, somente tem sentido na medida em que se funda naqueles direitos individuais fundamentais, que pressupõem também uma esfera privada individual irreduzível às ingerências externas. E, nesse sentido, empurra a cultura e a religião para a esfera privada, para uma questão de escolha individual.

Palavras-chave: Modernidade política; direitos individuais fundamentais; esfera pública; esfera privada.

Abstract

This paper aims reflect about the idea of modern society, since the emphasis on fundamental basic rights, denies the classical conception of society, which is conceived as *natural community* or *culture community*. The refusal of idea of a cultural totality that guarantee both social identity and the spontaneity of institutions and their relations of power and domination, by political modernity, means that political power just has sense in that it be founded on individual basic rights, and the individual basic rights also presuppose a private sphere that is inviolable. Then, political modernity pushes culture and religion to the private sphere, as a question of individual choice.

Keywords: Political modernity; individual basic rights; public sphere; private sphere.

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PURS). Professor de Filosofia na Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

Considerações iniciais

Neste artigo, procuro apresentar e defender a idéia de que um dos pontos centrais da modernidade política, tematizada filosoficamente ao longo dos séculos XVII e XVIII, e realizada politicamente a partir de fins do século XVIII (em particular com a Revolução Francesa), consiste exatamente na defesa do individualismo, representado em torno à formulação de direitos individuais fundamentais e tendo como consequência a ênfase no privatismo civil enquanto espaço por excelência de realização existencial por parte de cada indivíduo em particular.

Nesse sentido, uma das grandes conquistas da modernidade consiste, com a afirmação do caráter basilar dos direitos individuais fundamentais, na recusa da idéia de sociedade enquanto comunidade natural e mesmo enquanto comunidade de cultura, o que implica na recusa da idéia de uma totalidade cultural que fundamentaria, por sua vez, a naturalidade das instituições, das hierarquias e das relações de domínio por elas (pelas instituições) legitimadas. Ora, o ponto de partida do contratualismo moderno consiste exatamente em mostrar que a sociedade é uma convenção entre esses indivíduos livres e iguais em termos jurídicos, que colocam os direitos individuais fundamentais como a base a partir da qual o Estado é construído e a partir da qual ele (o Estado) encontra o seu limite – ou seja, e essa é a questão central da modernidade política, os direitos *individuais* fundamentais têm um *status* anterior à própria sociedade política, fundamentando-a e delimitando-a.

Assim, minha tese consistirá em que a afirmação do caráter absolutamente primordial desses direitos consolida a separação entre uma esfera pública e uma esfera privada que, sob muitos aspectos, permanecem irreduzíveis entre si, no sentido de que, em termos de esfera privada, cada indivíduo tem um espaço de ação, de escolhas e de comportamentos que é somente seu, e em relação ao qual ninguém pode se intrometer – sequer a esfera política pública. Com isso, a religião e a cultura deixam de ser um fenômeno público (no sentido de representarem uma totalidade social, de garantirem a identidade social) e passam a serem fenômenos eminentemente privados, de modo que a sociedade passa a ser entendida fundamentalmente como uma associação entre indivíduos privados com vistas à defesa mútua, fundada no direito privado (e não mais na identidade cultural ou em princípios religiosos).

1. Uma genealogia da (metáfora da) “morte de Deus”: ou sobre o sentido da modernidade

No início de *Assim falava Zaratustra*, aparece a tentativa de um diálogo entre um santo eremita e Zaratustra sobre a questão do sentido do homem. O santo ancião havia se retirado do mundo dos homens para viver só e em contemplação de Deus. Seu amor aos homens, que o havia levado a retirar-se do próprio convívio com estes mesmos homens, foi substituído pelo amor a Deus, exatamente pela imperfeição daqueles e pela perfeição deste. Já Zaratustra, que se deu conta de que o Sol só tem sentido por causa dos homens (metáfora, no meu entender, que expressa que os valores objetivos – Deus entre eles – somente têm sentido por causa dos homens, e não estes por causa daqueles, ou seja, os valores não têm existência independente dos homens que valoram e *das compreensões* que os homens têm de si mesmos e dos próprios valores), regressa ao convívio dos homens, que ele aprendeu a amar nos dez anos em que permaneceu solitário no monte, com um presente para eles. O santo ancião interessou-se por ele (isto é, pelo presente). Pergunta, então, a Zaratustra sobre qual é este presente que ele traz aos homens. Mas Zaratustra não lhe responde, com medo de tirar do velho a única coisa que este tem, se falasse sobre o sentido de tal presente. E assim se separaram, rindo cada qual do outro. Já longe, Zaratustra reflete de si para consigo: “Será possível! Este santo ancião, em sua floresta, ainda não ouviu dizer que Deus morreu?” (Nietzsche, 2008, p. 22).

Deus morreu – é com esta premissa que de fins do século XIX em diante nos vemos defrontados em termos de filosofia, especificamente no que diz respeito à questão da fundamentação (embora já desde o empirismo de Locke e de Hume, e mesmo de Kant, a questão de uma fundamentação última fosse percebida como um problema sob muitos aspectos insolúvel). Tal metáfora expressa exatamente a recusa de uma fundamentação metafísico-teológica tanto do conhecimento quanto da moral e da política. Com o advento das sociedades modernas, temos a consolidação do processo de racionalização científica e de secularização de todas as esferas da sociedade (especificamente, para o que aqui nos interessa, do conhecimento, da política e da cultura), de modo que, nestas sociedades modernas (ou sociedades pós-tradicionais, em contraposição às sociedades tradicionais), o laicismo e o multiculturalismo dariam a última palavra em termos sociais, políticos e culturais; e a ciência empirista daria a última palavra em termos de construção do conhecimento válido, científico.

O modelo clássico de fundamentação, a saber, a pretensão de que os valores de verdade e de moralidade possuiriam uma objetividade estrita e

irrestrita, no sentido de que valeriam em qualquer tempo e lugar, e para todos os seres racionais, tal modelo clássico, dizia eu, foi derrubado por três eventos em particular: a reforma protestante; a primazia das ciências naturais modernas, de índole empirista; e o Iluminismo político, cuja mais clara expressão podemos encontrar na Revolução Francesa (mas também na Revolução Americana). É importante salientar que este modelo clássico de fundamentação apontava exatamente para a constituição de uma sociedade hierárquica e fundada numa concepção total de mundo, para a idéia de uma cultura e de uma civilização que serviriam de contraponto para a barbárie e a selvageria, e isso tanto dentro quanto fora dessa mesma totalidade.

A Reforma Protestante levou ao centro da sociabilidade e da política modernas exatamente a questão da convivência entre os diferentes credos. Ou seja, temos, com o movimento protestante, a colocação, no centro dos debates políticos modernos, da questão do pluralismo (cf. Rawls, 2002, p. 20-35). Nesse sentido, como estabelecer uma convivência pacífica entre adeptos de diferentes – e até divergentes – concepções de mundo? O fim das guerras de religião, nas modernas sociedades ocidentais, foi um dos grandes desafios no que diz respeito à constituição dessas mesmas sociedades em termos democráticos. Certamente a melhor resposta para essa convivência pacífica entre os adeptos de diferentes credos está em que tal convivência não pode ser fundada nos princípios de um destes credos em particular, em detrimento dos demais. Ora, é exatamente esta exigência de uma organização política laica que, entre outros princípios, esteve no centro das mudanças efetivamente levadas a cabo na França com a revolução de 1789¹. O próprio lema da revolução, “Liberdade, igualdade e fraternidade”, na medida em que partia do pressuposto de que todos nasciam livres e iguais (artigo primeiro da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*) apontava como consequência direta a ênfase tanto no laicismo quanto no pluralismo religioso e moral (artigo décimo desta mesma *Declaração*; pode-se também conferir esta questão no terceiro artigo da *Constituição Francesa*, de 1791).

Nesse sentido, podemos perceber que efetivamente a progressiva consolidação do pluralismo religioso e moral nas sociedades européias, tanto em termos de sociabilidade quanto em termos institucionais, aponta para a desestruturação de um modelo clássico de sociedade, que marcou profundamente a mentalidade e as instituições das sociedades ocidentais. É que o modelo tradicional de sociedade estava fundado na idéia de uma

¹ Pode-se também perceber a questão da colocação do pluralismo como o eixo da sociedade americana com a Revolução de 1776. Conferir, em relação a isso, os artigos I e IV das emendas à Constituição.

estrutura social hierárquica de caráter natural, justificada por meio da religião e da cultura. Nesse contexto, tanto a organização da esfera social e cultural quanto a organização do poder político eram determinadas pela religião e pela superioridade da raça/cultura nativa, no sentido de que, respectivamente, a partir da hierarquia e da vida boa fundamentada pela religião, tinha-se um modelo de hierarquia social e política e de sociabilidade e de conduta individual, respectivamente – um, e apenas um, modelo de sociedade e de sociabilidade; e de que a cultura/raça nativa seria o modelo por excelência de humanidade/civilização e de homem, que serviriam de modelos e de guias para a barbárie e a selvageria do restante do mundo.

É no contexto de recusa dessa Tradição (ou dessa *sociedade tradicional*) que efetivamente a Revolução Francesa, de 1789, adquire seu sentido. Porque, se observarmos tanto a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, quanto a *Constituição Francesa*, de 1791, a recusa dessa sociedade tradicional, fundada na religião (ou, o que é o mesmo, fundada em uma visão total de mundo), bem como de toda a organização social, cultural e política adveniente daqueles princípios religiosos, tal recusa, dizia eu, aparece em toda a sua clareza com esta revolução. Ora, é interessante se perceber que o Antigo Regime legitimava-se por meio do apelo à religião, por meio da justificação religiosa, bem como por meio da própria organização cultural herdada dos séculos (veja-se, por exemplo, em relação a isso, a diferença entre homem nobre e plebeu: a idéia de que o sangue azul, certificador da nobreza, possui uma genealogia ao longo dos séculos, por meio da qual é possível tanto traçar a história da nobreza quanto mostrar a ligação desses descendentes nobres com o homem primigênio, que, no caso deste homem primigênio, manteria uma ligação como que direta com o próprio Deus). A estrutura hierárquica da sociedade e, conseqüentemente, o lugar que cada um encontrava na sociedade, que eram passados como *naturais*, encontravam seu sentido por meio do apelo àquela justificação religiosa e àquela tradição cultural que remonta ao início de tudo e que se desenvolve ao longo dos séculos, ambas em estreita ligação.

Mas já Rousseau, em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de 1754, recusava o caráter natural das desigualdades sociais, apontando, em contrapartida, para o seu caráter *convencional* (cf. Rousseau, 1999, p. 51-52). Ora, estava claro, para os revolucionários franceses, depois de Rousseau, que a luta contra o Antigo Regime era concomitantemente a luta contra um modelo de sociedade, de sociabilidade, de cultura e mesmo de homem que a religião (e, em especial, a religião católica) e a tradição cultural justificavam como os únicos modelos. Ou seja, a luta contra o Antigo Regime somente poderia ser bem-sucedida

na medida em que derrubasse essa ordem social e política representada pelo Antigo Regime, mas também seu substrato cultural, a saber, a religião. É nesse contexto, inclusive, que nós podemos entender o sentido da afirmação de Marx de que a luta contra a religião foi a questão-chave da modernidade política, na medida em que a derrubada prática da velha ordem implicava necessariamente na recusa daquele mundo representado e legitimado pela religião (cf. Marx, 2004, p. 45-59). Num outro sentido, a própria afirmação marxiana de que a crítica da religião era o começo de toda crítica apontava para a necessidade da crítica da sociedade que elaborava a religião enquanto sua justificação, o que exigia a superação prática das estruturas sociais injustas e, conseqüentemente, da própria religião.

O moderno pensamento científico, com efeito, não admite que as questões religiosas, que os conteúdos religiosos possam ser tratados com racionalidade. É interessante, para se citar um exemplo, que um pensador como Immanuel Kant recuse, *ao mesmo tempo*, que se possa falar cientificamente sobre Deus, a imortalidade da alma e a liberdade (Kant, 2008, A3, B7, p. 40) e defenda, como condição para o aprendizado e desenvolvimento sociais, uma esfera pública efetivamente marcada pela crítica e discussão públicas dos assuntos públicos (cf. Kant, 2002, p. 13). Quer dizer, à impossibilidade de se estabelecer, a partir da ciência natural moderna, empirista, juízos científicos definitivamente certos, válidos em qualquer tempo e lugar, corresponde uma moderação em termos de sociabilidade e de práxis política, na exata medida em que, aqui, já não contaríamos com o rei-filósofo que tudo sabe e pode ou com o monarca absoluto, escorado pela autoridade eclesiástica e na sua tradição de sangue. É por isso que Kant enfatiza, no meu entender, tanto essa atividade de tateio da ciência, que não consegue formular um conhecimento irrestritamente objetivo e que, por isso mesmo, deve estar em constante desenvolvimento, quanto uma moderação em termos de realização da práxis política: já não teríamos condições de um planejamento pleno da própria sociedade por meio de uma instância central – tal questão cabe tão-somente à discussão aberta entre os próprios cidadãos. No caso da práxis política, a evolução da sociedade e o crescimento dos cidadãos somente são possíveis por meio daquela esfera pública marcada pela liberdade, pela crítica e pela discussão entre todos.

É interessante se perceber exatamente essa recusa, por parte do empirismo moderno, da possibilidade de se formular um conhecimento essencialista, absoluto, como o ponto de partida da própria atividade científica e da própria sociabilidade modernas. É no reconhecimento do caráter falível e parcial da própria atividade científica que a ciência moderna

trabalha; e é, concomitantemente, no reconhecimento da impossibilidade de se planejar toda a dinâmica social através da autoridade estatal que a ênfase na deliberação pública (e, por conseguinte, na moderação do poder do soberano) encontram seu sentido. Senão vejamos. Recusando a idéia de que o cientista/filósofo teria acesso, por meio dos procedimentos de sua ciência/filosofia, à essência da coisa em questão, um empirista como Hume e um racionalista como Kant partem do mesmo ponto: nós somente conhecemos os conteúdos empíricos, porque é somente neles que podemos encontrar regularidades e, portanto, construir um conhecimento minimamente objetivo (Hume, 1999, p. 27 *et seq.*; Kant, 2008, A7/B44, p. 3/35). Não há nada de prévio em nós (por exemplo, a alma imortal) que nos permitiria ter um acesso imediato à essência de cada coisa, nem cada coisa possui uma essência em si mesma, que caberia ao cientista/filósofo explicitar em sua objetividade (são os cientistas que interpretam as coisas e, nessa interpretação, buscam um mínimo de objetividade sobre aquelas mesmas coisas). As coisas se nos apresentam em sua pluralidade e o máximo que podemos fazer é encontrar regularidades e semelhanças entre elas, a partir da *constante* experimentação. Portanto, tanto o empirismo de Hume quanto o racionalismo de Kant são marcados por um ceticismo epistemológico moderado, no sentido de que uma verdade objetiva, absoluta, já não é mais possível de ser alcançada (Hume também defenderia a impossibilidade de uma moral universalista, ou seja, a impossibilidade de se fundamentar objetivamente valores morais). O empirismo moderno, de fato, recusa de maneira veemente a metafísica clássica, especificamente nessa sua pretensão de fundamentar objetivamente tanto o conceito de verdade (ciência, epistemologia) quanto de moralidade (ética e política). Todos os conteúdos que extrapolem os contextos de investigação e/ou as histórias e as culturas particulares são destituídos de racionalidade, ou seja, não podem ser objeto de investigação e de discurso científicos. Somente os contextos de experiência, portanto, possibilitam o discurso científico, sendo passíveis de racionalidade. Kant, que acordou do sono dogmático depois de estudar Hume², é um exemplo interessante de filósofo que recusa a forma clássica de conhecimento, sendo marcado por, como eu já disse acima, um

² Nos *Prolegômenos*, Kant diz, sobre Hume: “Desde as tentativas de Locke e de Leibniz, ou, mais ainda, desde a criação da metafísica, por mais longe que se remonte a sua história, não houve acontecimento algum que fosse mais decisivo em relação ao destino desta ciência do que a ofensiva levada a efeito por David Hume contra ela” (1974, p. 102). E, ainda: “Confesso francamente: a lembrança de David Hume foi justamente o que há muitos anos interrompeu pela primeira vez meu sono dogmático e deu às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa uma direção completamente nova” (1974, p. 104).

ceticismo epistemológico moderado, e, ao mesmo tempo, ainda acredita poder fundamentar de maneira objetiva a moralidade.

2. A sociedade moderna como sociedade pós-tradicional

Como já salientei acima, o pensamento científico-político moderno, tal qual delimitado respectivamente pelo empirismo (cujas mais claras expressões seriam Locke, Hume e, em certo sentido, o próprio Kant) e pelo Iluminismo político (cuja mais clara expressão seria a Revolução Francesa, de 1789), aponta para a percepção de que uma fundamentação última do conhecimento e da moral esbarraria, no caso da ciência, na barreira representada pelas limitadas capacidades do sujeito do conhecimento em sua relação com o objeto do conhecimento, e, no caso da esfera política, tanto na perda da naturalidade do domínio quanto no pluralismo religioso e moral e na afirmação de direitos individuais fundamentais, que tem como conseqüência a perda de naturalidade da cultura e da tradição religiosa. Nós temos, aqui, duas percepções importantes, enquanto marcando de maneira poderosa a mentalidade moderna.

(a) Contrariamente à ciência clássica, que ao seu modo acreditava encontrar uma hierarquia na natureza e, por meio dela, formular uma hierarquia na própria sociedade (veja-se, por exemplo, o conceito de sociedade como *comunidade natural*, em Aristóteles, e a constante comparação, realizada por este pensador, de que certas hierarquias sociais e políticas seriam concebidas como naturais por causa de sua similitude com o ambiente e as relações entre os animais – na natureza, o mais forte se sobrepõe ao mais fraco, o macho é superior à fêmea; conseqüentemente, o homem seria superior ao escravo, à mulher e aos filhos, etc. [cf. Aristóteles, 2004, Livro I, p. 143-168]), a ciência moderna, na medida em que já não vê a natureza como um modelo de *cosmo* (no sentido de *ordem natural*, contra o caos, entendido enquanto *desordem natural*) a ser copiado, mas sim como uma *res extensa* (no sentido de coisa dotada meramente de extensão e, no máximo, de estímulos automáticos) a ser utilizada, e mesmo na medida em que essa ciência moderna já não teria condições de formular um conhecimento rigorosamente objetivo (que, portanto, seria falível e que exigiria permanente aperfeiçoamento), a ciência moderna, como eu dizia, nesse contexto, é uma ciência marcada pela moderação do discurso sobre o mundo e, principalmente, sobre o homem e sobre a sociedade.

Muito mais do que a hierarquia social natural, muito mais do que a ordem social, explicitadas com base em uma ordem (religiosa ou cultural) imutável, Montesquieu, enquanto exemplo de pensador que afirma não possuir um saber total desligado dos contextos de experiência, acredita poder saber e perceber, a partir do (e somente a partir do) estudo dos fatores geográficos e culturais contextualmente localizados, o *espírito* de cada povo *em particular* (cf. Montesquieu, 1973, Livro XI, Capítulos I-VI, p. 155-162). Ou seja, e era isso que eu queria explicitar em relação à filosofia moderna, a idéia de totalidade social e cultural paulatinamente é posta por terra junto com a – ou por causa da – recusa de uma ciência entendida enquanto totalidade de saber e mesmo como formulando um saber total. Não é mero acaso que a filosofia moderna substitua a noção clássica de sociedade entendida como *comunidade natural* pela idéia de sociedade como uma associação contratual entre indivíduos egoístas (cf. Hobbes, 1979, Capítulo XIII, p. 74-77; Capítulo XVII, p. 103-106; Locke, 2001, Capítulo IX, p. 156-159; Rousseau, 1999, Capítulo VI, p. 69-71; Kant, 2003, §§ 41-42, p. 150-152), associação esta que encontra seu sentido exatamente no objetivo de garantir a defesa mútua e a realização imparcial da justiça *punitiva* enquanto seu fim básico.

(b) Contrariamente à idéia clássica de sociedade enquanto comunidade natural (ou seja, para o que aqui me interessa, enquanto totalidade cultural e regida por valores políticos, que estabelece hierarquias naturais, de acordo com o lugar de nascimento), o pensamento moderno enfatiza a não-naturalidade dessa mesma sociedade, de seus fundamentos culturais e, conseqüentemente, das hierarquias *naturais* (*naturais* no sentido de estarem de antemão justificadas; as sociedades tradicionais pressupõem sua hierarquia como natural porque ela estaria de antemão justificada enquanto modelo religioso/cultural por excelência) que aqueles fundamentos culturais tradicionais legitimam, fundamentam. Para os modernos, a cultura é algo não-natural, a sociedade e suas hierarquias não são naturais, mas fundamentalmente convenções (cf. Rousseau, 1999, p. 51). Isso é muito importante: porque, entre os clássicos, haveria, ao lado da naturalidade da sociedade, da cultura e das hierarquias sociais, a naturalidade do poder e da dominação, no sentido de que a naturalidade do poder e da dominação seria uma conseqüência daquelas naturalidades. À totalidade representada pela sociedade e pela cultura, no caso das sociedades tradicionais, apareceria a naturalidade do poder e da dominação que ele (o poder) carrega e reproduz, escorado na cultura/religião. Ora, entre os modernos, a percepção de que a sociedade é uma convenção e de que, portanto, ontologicamente falando, ela seria *posterior* aos próprios direitos

individuais fundamentais, tal percepção aponta de maneira direta tanto para a recusa da sociedade enquanto comunidade natural, enquanto totalidade cultural, quanto para a recusa das hierarquias pressupostas por essa comunidade natural e pela recusa da naturalidade da dominação vertical e hierárquica da sociedade. Na medida em que a sociedade (tradicional) é uma convenção e de que, portanto, suas (da sociedade tradicional) estruturas de poder são convenções, como quer Rousseau, formuladas pelos mais fortes *sobre* os mais fracos com o objetivo de legitimarem e reproduzirem sua (dos mais fortes) supremacia sobre estes (os mais fracos), aparece de forma clara o fato de que o poder e a dominação não possuem aquele caráter natural (no sentido de serem justificados de antemão), mas sim de que *são ligados a interesses de classe*, de que *são poderes de classe*. A derrubada da sociedade tradicional não poderia encontrar melhor argumento, melhor legitimação teórica (e, nesse contexto, Rousseau é considerado como, por assim dizer, *pai espiritual* da Revolução Francesa).

Vejamos bem. Entre os clássicos, as idéias correlatas de sociedade enquanto comunidade natural e enquanto totalidade cultural, enquanto *comunidade* de cultura, admitiam a conseqüente naturalidade do poder e da dominação hierárquica. Ora, é neste contexto que a possibilidade de uma cultura única, total, apontava para a percepção de que a identidade dos cidadãos, em uma sociedade tradicional, seria uma identidade de cultura – a própria idéia de cidadania, entre os gregos, conforme o tematiza Aristóteles, está fundada exatamente na identidade cultural. E uma comunidade de cultura, na medida em que aponta para a identidade cultural como esse substrato básico no que diz respeito à integração social e à legitimação das estruturas de poder e das relações tanto em nível interno quanto em nível externo, solidifica-se enquanto sociedade legitimada e, portanto, estável, possuindo identidade definida, que, por sua vez, fundamenta relações hierárquicas definidas. Por isso, no momento em que esta identidade cultural é posta em xeque pelo contato com culturas estranhas, ou mesmo no momento em que esta identidade cultural se defronta com identidades culturais estranhas (relação essa que poderia apontar para a pluralidade de formas culturais e, nesse caso, para o pluralismo de culturas, o que implicaria na recusa de um poder total em nível interno), pode-se recorrer aos valores da cultura nativa – agora absolutizados – para se defender a necessidade de se salvar esta cultura em perigo por meio da destruição das culturas inimigas. Em nível interno, no mesmo sentido, a centralidade da cultura não apenas reproduziria relações e estruturas de poder hierárquicas, mas também, e fundamentalmente, deslegitimaria qualquer tentativa de discordância e de ruptura em relação àquelas estruturas de dominação

hierárquicas por meio do apelo à naturalidade daqueles mesmos valores culturais (numa genealogia histórica, as sociedades tradicionais apontariam para seus valores centrais como tendo sido fundados por um homem primigênio, ou ditados diretamente por Deus a esse homem primigênio – daí o caráter absoluto, natural, inquestionado e fundante desses valores). As sociedades tradicionais não abrem espaço para a crítica, exatamente por conceberem-se como comunidades de cultura, como totalidades de cultura – aqui, a naturalidade das estruturas de poder encontrou o seu sentido em uma visão total de mundo, que a cultura representa e reproduz ao longo do tempo.

Mas é interessante de se perceber que, nos discursos filosóficos sobre a fundamentação do poder, a partir do século XVII (com Hobbes e Locke, para o que aqui me interessa) e principalmente a partir do século XVIII (com Rousseau, Kant e Adam Smith), a idéia de sociedade enquanto totalidade cultural, ou mesmo enquanto comunidade natural, enquanto comunidade de cultura, é substituída pela idéia de sociedade enquanto associação entre indivíduos egoístas (pediria a gentileza de não entendermos esse termo em um sentido moral pejorativo, negativo), que não têm nenhuma ligação com os demais que não o contrato jurídico-político que institui o Estado de direito e a sociedade civil regulada pelas leis e códigos jurídicos – sendo que o objetivo dessa associação é exatamente *a preservação da privacidade e da propriedade*, representada pela idéia de direitos individuais fundamentais, função para a qual o Estado, marcado pela justiça punitiva, bastaria. Os cidadãos modernos, e isso é muito importante, na medida em que se afirma o caráter eminentemente privado de sua vida, não teriam nenhuma relação com os demais que não esta relação de liberdade e de igualdade jurídicas, ou seja, esses indivíduos/cidadãos se relacionariam entre si eminentemente com base do direito (e, especificamente, com base no direito privado enquanto fundamento do próprio direito público); não haveria nenhum vínculo cultural ou moral anterior ao direito: a cultura é uma questão privada, de escolha privada.

Ora, esse individualismo egoísta, por assim dizer, que entre os modernos é o fundamento e o limite do poder político, recusa, como já deixei explícito acima, que a cultura possa constituir o fundamento primeiro no que diz respeito à orientação da sociabilidade e à legitimação do poder e da dominação. A sociedade enquanto comunidade natural e de cultura perde seu sentido, na medida em que a recusa a esta, no caso dos modernos, equivale à renúncia daquele mundo hierárquico natural que a totalidade de cultura apresentava como o modelo por excelência. Doravante, não é o lugar de nascimento, legitimado em termos religiosos e culturais, que

determina as hierarquias sociais, mas sim o trabalho e o desenvolvimento das capacidades por parte de cada indivíduo em particular (veja-se, nesse aspecto, a ênfase protestante e a ênfase do liberalismo clássico nessa questão do trabalho e no desenvolvimento dos talentos naturais enquanto o único critério justificador de desigualdades sociais e econômicas legítimas, numa situação como a moderna, na qual a igualdade jurídica entre todos põe por terra as hierarquias naturais, fundadas no sangue, estabelecendo o mérito individual e o desenvolvimento das próprias capacidades por meio do trabalho como esse único critério legítimo das hierarquias em termos de *status* [cf. Locke, 2001, Capítulo V, p. 97-113; Smith, 1999, p. 94-95; Weber, 2004, p. 29]). E doravante também já não é mais possível justificar o caráter inquestionado ou mesmo sagrado das instituições com base no apelo à tradição cultural e religiosa, que conceberiam essa mesma sociedade enquanto comunidade *natural*. Não há nenhuma naturalidade no que diz respeito à sociedade, que necessariamente encontraria o seu sentido e a sua validade na medida em que estivesse fundada nos direitos individuais fundamentais. Para além dessa forma de legitimação, a sociedade tornar-se-ia injusta e, portanto, como afirma Locke, o poder político poderia e deveria ser derrubado (cf. Locke, 2001, Capítulo XIX, p. 213-234).

Nesse sentido, a sociedade moderna é uma sociedade pós-tradicional exatamente porque, em contraposição às sociedades tradicionais, pressupõe a não-naturalidade da sociedade, de suas instituições e das estruturas de poder que encontram seu sentido naquelas. A sociedade moderna recusa identificar-se a partir da afirmação de uma totalidade cultural, e isso decorre do fato de ela colocar como seu fundamento os direitos individuais fundamentais (para o que aqui me interessa, as liberdades e direitos básicos enfeixados sob o conceito de liberdade – liberdade de pensamento e de consciência, integridade física e psicológica, liberdade de crença, etc.). Doravante, a questão da fundamentação do poder parte justamente daqueles direitos individuais fundamentais, que afirmam a possibilidade do universalismo apenas a partir do – e mesmo por causa do – individualismo.

3. Da noção de esfera pública e esfera privada: algumas considerações à guisa de conclusão

A modernidade política, nesse sentido, contrariamente ao pensamento clássico, na medida em que (essa mesma modernidade política) enfatiza os direitos individuais fundamentais não apenas como a base, mas também

como a barreira do próprio poder político, torna explícita uma *dicotomia* importante para entendermos a constituição da moderna cultura política e da sociabilidade daí adveniente, a saber: a distinção entre esfera pública e esfera privada. Ora, a própria colocação dos direitos individuais fundamentais como o fundamento e também como o freio do poder implica em que o poder político, pelo fato de estar fundado neles, encontre seu (do poder político) sentido exatamente na defesa e na promoção desses direitos; e também implica em que esses direitos individuais fundamentais estabelecem uma esfera de privacidade que sob hipótese alguma pode ser adentrada seja pelo Estado, seja pelos demais indivíduos. Quer dizer, e essa é uma conquista importante por parte da modernidade política, o indivíduo possui uma esfera de liberdade crítica e criativa que é só dele e somente determinada pelas escolhas que ele faz, não cabendo nenhuma intervenção externa à própria vontade desse mesmo indivíduo.

Nesse contexto, a idéia de sociedade enquanto totalidade cultural já não tem mais lugar. Não há mais um modelo de sociabilidade, de civilização e de homem a partir do qual se daria a formatação individual e mesmo coletiva. É óbvio que o Estado-nação que paulatinamente surge a partir do século XVIII aponta para a idéia de comunidade cultural e mesmo para a idéia de raça enquanto possibilitando a própria construção de uma identidade nacional, mas é interessante de se perceber que as sociedades modernas efetivamente recusam que a comunidade de cultura possa fomentar e legitimar o poder político, especialmente no sentido de conceber uma espécie de naturalidade, de caráter inquestionado, da dominação e das estruturas de poder. Entre os modernos, são os princípios jurídicos, que encontram sua base na idéia de direitos individuais fundamentais, aqueles códigos orientadores da sociabilidade. Ora, a modernidade consolida efetivamente a esfera privada como o lugar por excelência no que diz respeito à liberdade crítica e criativa do indivíduo: ele tem condições de seguir sua vida do jeito que quiser, de realizar uma estética de si sobre si mesmo no que diz respeito à construção de sua vida e daquilo que ele quer, em termos de prazer, de felicidade, etc.

Esse caráter eminentemente privado da vida de cada indivíduo, que estabelece um freio, uma barreira intransponível a qualquer outro indivíduo e às próprias instituições, também se volta contra o dogmatismo religioso e a idéia de que a religião seria o modelo por excelência no que diz respeito à orientação da sociabilidade e da própria vida individual – se volta contra, portanto, aquela idéia de que a religião deveria orientar a sociedade como um todo a partir de seus preceitos. Aqui, ou seja, entre os modernos, a própria formulação dos direitos individuais fundamentais empurra a religião

da centralidade em termos de esfera pública que ela ocupava para o privatismo civil, no qual cada indivíduo em particular decide o que quer seguir em termos de crenças, bem como em como ele quer seguir essas crenças.

Ora, o Estado moderno, na medida em que é organizado em torno à defesa e à promoção dos direitos sociais individuais, é perpassado por um processo de laicismo e de racionalização a partir dos quais questões religiosas e culturais são transladadas para a esfera privada, dos indivíduos e grupos da sociedade civil, e a partir dos quais esse mesmo Estado deve legitimar-se publicamente por meio de um processo de justificação pública que pressuponha o universalismo moral como consequência da afirmação dos direitos individuais fundamentais. Nós temos, nesse caso, indivíduos egoístas que, em termos políticos, pelo *status* jurídico de livres e iguais uns frente aos outros, uns em relação aos outros, exigem justificação da coisa pública a partir de um procedimento em relação ao qual as vontades particulares possam tanto sentir-se ouvidas, dar a sua palavra quanto, conseqüentemente, darem seu aval em relação à validade ou não daquelas políticas públicas.

O Estado moderno tem sua gênese, e isso é muito interessante, exatamente com o objetivo de proteger e fomentar os direitos individuais fundamentais em seu caráter universalista, ou seja, válido para todos e para cada indivíduo em particular – na medida em que todos são equalizados. A idéia, presente na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, de que *todos nascem* livres e iguais enfatiza que é esse fato que marca o início da ordem política e que determina sua finalidade. Mas marca também uma forma de se compreender tanto a sociabilidade quanto a liberdade individual que enfatiza exatamente esse individualismo caracterizado pela idéia de que o indivíduo tem o direito, como diz Locke, à sua vida, à sua liberdade e aos seus bens, de modo que nenhuma instituição ou nenhum indivíduo externo pode violar a integridade física e psicológica desse mesmo indivíduo, que, por causa da sua liberdade e da sua igualdade em relação aos demais, tem o direito de seguir sua vida do jeito que quiser. Nesse contexto, os direitos individuais fundamentais embasam a fundamentação do Estado fundamentalmente com o objetivo de freá-lo e de fazê-lo frear aquelas concepções de mundo que se propõe enquanto visões totais de mundo. Trata-se de uma ênfase primordial, em termos de modernidade política, no individualismo (tal qual representado na idéia de direitos individuais fundamentais) e no privatismo civil enquanto os fundamentos da ordem social (e econômica) moderna, que deve se guiar por eles.

Referências

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- HOBBS, T. *Leviatã*, ou matéria e forma de um poder eclesiástico e civil. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- HUME, D. *Investigação acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- KANT, I. Prolegômenos. In: KANT, I. *Crítica da razão pura* e outros textos filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 99-193.
- KANT, I. Resposta à Pergunta: “o que é o esclarecimento?”. In: KANT, I. *A paz perpétua* e outros opúsculos. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.
- KANT, I. *A metafísica dos costumes; A doutrina do Direito; A doutrina da virtude*. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil* e outros escritos. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. de Alex Marins. São Paulo: M. Claret, 2004.
- MONTESQUIEU, C.-L. de S., Barão de. *O espírito das leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra*. um livro para todos e para ninguém. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2008.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: M. Fontes, 2002.
- ROUSSEAU, J.-J.. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SMITH, A. *A riqueza das nações*. Trad. e anot. Teodora Cardoso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. Vol. I.

WEBER, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.