

---

## Sobre o lugar social da Filosofia

---

Rosalvo SCHÜTZ<sup>1</sup>  
Luis Vicente VIEIRA<sup>2</sup>

### Resumo

Mesmo tendo se desenvolvido inicialmente na praça pública grega, a filosofia geralmente é considerada como apartada do mundo, especialmente da política. Isto, no entanto, não torna o filosofar uma atividade indiferente para a sociedade. Mesmo uma suposta indiferença já é uma tomada de posição: ela está sempre engajada. Os potenciais específicos da filosofia para a compreensão/diagnóstico da realidade a partir de um olhar metafísico podem revelar possibilidades inéditas. A fim de demonstrar este potencial, iremos, exemplarmente, ensaiar uma tematização filosófica dos Movimentos Sociais na atualidade.

**Palavras Chave:** Filosofia, Política, Metafísica, Movimentos Sociais.

### About Philosophy social place

#### Abstract

Although it was initially developed in the Greek public square, philosophy is generally considered as separated from the world, especially in politics. This, however, does not make the philosophizing an indifferent activity to society. Even a supposed indifference is already a position taking action: it is always engaged. The specific potential of philosophy for reality understanding/diagnosis from a metaphysical look may reveal novel possibilities. To demonstrate this potential, we will exemplarily, rehearse a philosophical theme of social movements today.

**Key-words:** Philosophy, Politics, Metaphysics, Social Movements.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Kassel/Alemanha. Professor de Filosofia na UNIOESTE. Bolsista de produtividade do CNPq.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela PUCRS.

## 1 Introdução

A questão em torno do lugar social da filosofia e, portanto, do seu lugar no mundo, suscita um debate que exige uma autorreflexão filosófica que, por si só, já parece apontar para a sua solução: ele estaria para além daquilo que refletimos e fazemos em nosso cotidiano, para além do mundo como ele se apresenta de forma imediata, para além do conhecimento objetivo sobre coisas e fatos (ciência). Mesmo assim, no entanto, a ideia de que filosofar significa primordialmente autorreflexão sobre o próprio pensamento e seus limites é apenas uma dimensão dessa questão. Como se sabe, o *thaumatzeln* (admiração) diante das coisas do mundo constituía o impulso original da filosofia para os gregos. Ou seja, a capacidade de se deixar afetar pelo mundo a ponto de se admirar ou mesmo espantar com ele parece ter, originalmente, precedido e mesmo sido a condição de possibilidade de qualquer reflexão filosófica.

Originalmente, portanto, os filósofos não se percebiam enquanto apartados do mundo. A posição típica para tal é a de um Sócrates que, inserido na praça pública (no coração político) de Atenas, se deixa afetar por e reflete questões e dilemas de significado e importância profunda para os seus concidadãos. Sócrates jamais parece ter se interessado em “transmitir” uma verdade pronta aos seus e nem parece ter permanecido indiferente quanto aos problemas enfrentados ou que assolavam seus concidadãos. Concebia a filosofia como um processo de diálogo, ou seja, como parte do vir-a-ser da própria comunidade humana. Essa sua postura nem sempre levava à confirmação da totalidade política constituída. Tanto que chegou a pagar com a vida essa não-conformidade. Em seu discípulo Platão, essa postura já parece ter adquirido outros contornos. Na medida em que Platão criou e, de certa forma, se refugiou na academia após a morte do seu mestre, iniciou-se um certo desprezo pela vida política e por aquilo que afetava a vida da comunidade para além dos limites de própria academia. Com o pretexto de se afastar da *doxa* (representada especialmente pela praça pública), Platão parece ter buscado aproximar a filosofia da posse do conhecimento (*episteme*) e a afastado do amor ao conhecimento e da provisoriedade própria da discussão política em praça pública (ARENDDT, 1998).



Na medida em que a filosofia foi sendo progressivamente concebida como uma espécie de “conhecimento superior” sobre o mundo, o diálogo e a admiração foram perdendo sua importância. A busca de verdades num mundo suprassensível, para além dos embates da *doxa* e, portanto, da vida concreta da comunidade na qual está desde sempre inserida, levou a filosofia a não mais se perceber enquanto parte constituinte do vir-a-ser do próprio mundo. Em certo sentido, portanto, pode-se afirmar que o afastamento da filosofia da política corresponde ao afastamento da própria filosofia do “mundo” e seu correspondente enclausuramento nos muros da academia. O filósofo passa, assim, a se conceber primordialmente como aquele que está mais próximo e de posse da verdade e que, por isso, deve apenas buscar submeter a realidade aos seus ditames (assim como um fabricante que sabe o que quer fabricar e que submete os objetos aos seus conceitos prévios) e não mais a estar inserido dialeticamente no mundo. Segundo Platão, os filósofos seriam os mais indicados para serem reis, não por serem os mais indicados para construir propostas políticas democraticamente fundadas, mas, sim, por estarem de posse de verdades acessíveis apenas a uma pequena minoria e que deveriam ser imposta à comunidade humana na forma de verdades superiores. Consequentemente, por exemplo, a política passa a ser compreendida primordialmente como sinônimo de relações de mando e obediência em detrimento da sua compreensão enquanto espaço de embates da diversidade de opiniões próprias da liberdade pública.

A contradição entre essas duas concepções de filosofia, detectável já de forma embrionária no próprio seio da cultura filosófica grega, permanece instaurada no fazer filosófico até nossa época. Na modernidade ela foi expressa de forma exemplar numa divergência de Marx com Hegel. Segundo Hegel (2005, p. 37), conforme expresso em sua *Filosofia do Direito*, a “filosofia sempre vem muito tarde” quando pretende “ensinar como deve ser o mundo” e que, por isso, só no “cair das sombras da noite é que alça vôo o pássaro de Minerva”. A filosofia para Hegel é concebida, portanto, fundamentalmente como autoconsciência de uma época já passada. Nesse sentido, ela permite, de fato, a compreensão do mundo de um ponto de vista específico e qual seria, segundo Hegel, o modo filosófico de conhecer a realidade. Importa destacar, no entanto, que, mesmo fornecendo um modo específico de compreensão da realidade a partir de um ponto de vista próprio – caracterizado pela exposição de uma realidade a

partir do seu princípio imanente –, sua dimensão constitutiva no mundo fica, portanto, enfraquecida. Mesmo realizando uma abordagem a partir dos princípios constitutivos da realidade (portanto, mais além das ciências e, por isso, metafísica), ela não se contrapõe a essa realidade nem a crítica.

Os jovens hegelianos de esquerda (dentre eles Karl Marx) viram nessa postura uma dimensão conservadora. Segundo sua avaliação, na medida em que a filosofia é concebida apenas como autoconsciência, ela perde o seu potencial crítico, perde seu caráter não-idêntico exemplarmente percebido na postura de Sócrates. Ela se confunde e se identifica com a realidade tal e qual ela se apresenta. Não bastaria, pois, entender uma realidade de uma forma filosófica, se esta realidade fosse considerada injusta. A filosofia deveria também contribuir para que os seres humanos pudessem se emancipar de situações opressoras, por mais que elas se apresentem como filosoficamente fundamentadas, ou seja, explicáveis a partir de um ponto de vista metafísico e com preensões de totalidade. Há naquela postura uma tendência muito forte para a simples justificação do *status quo*.

Segundo Marx, a filosofia deveria, ao contrário, ser concebida como parte constituinte de um processo revolucionário. A revolução, por isso, não seria a imposição de um ideal, mas a “parteira daquilo de que a realidade já está grávida”. Filosoficamente, portanto, seria preciso apropriar-se dos diagnósticos realizados pela filosofia tradicional enquanto uma interpretação coerente da realidade sem, no entanto, absolutizá-los. Ou seja, aceitar que a filosofia, no sentido tradicional, pode acertar os diagnósticos da realidade, para então, apropriando-se deles, evidenciar também os futuros possíveis nessa realidade. Marx parece sempre ter feito isso com muita seriedade e inteligência, por exemplo, em relação à filosofia hegeliana e às teorias da economia política da época. Nessa perspectiva, apesar de reconhecer a importância do filosofar enquanto “autoconsciência de sua época”, a filosofia assumiria, também, a tarefa de tornar consciente o possível, não se restringindo, portanto, ao registro e à sistematização de uma realidade. De qualquer forma, o potencial da concepção de filosofia sugerida

por Hegel não é negado por Marx, pelo contrário, serve de base para a elaboração de sua própria teoria. Ela não estaria errada, mas seria apenas insuficiente<sup>3</sup>.

O reconhecimento do potencial filosófico da filosofia tradicional, portanto, não impede a filosofia crítica de ver os limites dela: aceitar como em si verdadeiro o real descrito, identificar a realidade com o sistema teórico, não tematizar os elementos de futuro, o não imediatamente disponível na lógica exposta, etc. Para não degradar o pensamento ao sistema e nem a realidade ao pensamento e assim poder permanecer com a capacidade crítica frente a ele, seria preciso continuar se deixar afetando pelo mundo, concebendo a filosofia enquanto inserida no próprio vir a ser do mundo, como “ajudante da parteira”. Ou seja, cultivar a capacidade de se deixar afetar pelo não idêntico do sistema apresentado. Para tanto, ela teria de ser algo mais do que simples descrição de um todo coerente; teria de ser capaz de expressar dimensões e possibilidades latentes e bloqueadas na própria realidade e que, do ponto de vista da lógica imanente à totalidade instituída, não se tornam tematizáveis. É justamente no evidenciar de dimensões não idênticas que a filosofia passa a ser conscientemente concebida enquanto parte constituinte do vir-a-ser do mundo.

Marx, por exemplo, sugere, em sua *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, que, além da coruja, que apenas levanta voo ao entardecer, a filosofia passe a se compreender também enquanto “o cantar do galo gaulês” (2008, p. 21), que anuncia a chegada de um novo dia (apesar de não poder jamais dizer como esse dia será). O anúncio de um novo dia, ou seja, daquilo que ainda não é, mas que pode vir a ser (E. Bloch), e das possibilidades imanentes à sociedade e ao mundo, torna-se, assim, a característica mais marcante dessa concepção de filosofia.

## **2 Filosofia engajada e metafísica: explicitação e confronto com lógica imanente**

A postura crítica inaugurada por Marx se contrapõe a uma tendência hegemônica na tradição filosófica ocidental desde Platão e, ao mesmo tempo, recupera

---

<sup>3</sup> Nesse sentido, Marx sempre fez questão de reconhecer o valor da *Filosofia do Direito*, de Hegel, ao mesmo tempo em que apontava a sua insuficiência: “Somos os contemporâneos filosóficos da época atual, sem sermos os seus contemporâneos históricos. [...] A filosofia alemã do direito e do Estado é a única história alemã que está *al pari* com a época moderna oficial” (MARX, 1964, p. 84).

uma compreensão da filosofia enquanto parte constituinte do mundo. Daí a sugestão de Marx, em sua XI tese sobre Feuerbach, de que os filósofos não se restrinjam a interpretar o mundo, mas que ousem também contribuir com sua transformação<sup>4</sup>. De fato, desde que foi separada da política, a filosofia tem sido relegada a espaços periféricos. Saiu do centro da discussão pública e foi forçada a recolher-se aos muros da academia. Quem tem algum faro para questões ideológicas certamente percebe esse “engaiolar da coruja” de uma forma nada ingênua.

Curiosamente, foi justamente ao retirar-se do espaço público que a filosofia passou a autoconceber-se a partir de certa superioridade. Não quis mais “misturar-se” com as coisas do mundo. Desde então busca atingir algo supostamente superior, um mundo de ideias inacessíveis para os comuns dos mortais. A separação entre teoria e prática, simultaneamente estimulada e pressuposta nesse processo, motivou o desprezo pelo mundano, o desprezo pela realidade. Como resultado, temos a tendencial afirmação da absolutização do eu ou, para usar uma expressão de Schelling, do “absolutismo da razão”. Há uma suspeita levantada, por exemplo, por Adorno e Horkheimer (2006), e que não pode ser desprezada, segundo a qual essa primazia do sujeito, que culminou no eu absoluto de Fichte ou no espírito universal de Hegel, seja expressão do mesmo pressuposto que se manifestou nas pretensões absolutistas do stalinismo e do nazismo. Como puderam a filosofia e a ciência dobrar-se aos desígnios absolutistas de tais propostas, como a coruja pôde deixar-se aprisionar nas gaiolas visíveis e invisíveis da academia, da lógica ditada pelo mercado, pela indústria cultural e seus financiamentos?

A indiferença é somente um dos resultados de uma concepção filosófica que tem como objetivo principal abstrair-se do mundo. A incapacidade de fazer experiências humanas e naturais autênticas não só torna a filosofia, assim como qualquer

---

<sup>4</sup> Isso, no entanto, não deveria levar a uma interpretação unilateral dessa tese (11) sobre Feuerbach, como se Marx não desse importância para a interpretação e o trabalho teórico o qual considerava indispensável para legitimar uma determinada prática social. Seria ignorar o esforço enorme de elaboração teórica empreendido por esse autor desde sua tese de doutorado até *O Capital*, bem como a sua preocupação permanente com o método de reconstrução teórica da realidade. Conforme afirmação do próprio Marx: “Não basta que o pensamento procure a realidade; a realidade deve igualmente compelir ao pensamento” (1964, p. 88).



outra ciência, um perigo absolutista, mas presta-se também para a manutenção da realidade tal qual ela se apresenta. A insuficiência de uma teoria tradicional e conservadora (HORKHEIMER, 1975), que, portanto, não aponta as contrições e as possibilidades de mudança imanentes a uma determinada realidade, não evidencia apenas os seus limites, mas também a sua função ideológica, o seu comprometimento não explícito. A simples exposição filosófica de uma realidade, mesmo que a partir de um princípio metafísico (como, por exemplo, o princípio da liberdade subjetiva na *Filosofia do Direito* de Hegel), mas restrita à mera interpretação da realidade, poderia dar margem a uma compreensão da “exposição como simples justificação do sistema” – problema, aliás, que, por exemplo, a *Filosofia do Direito*, de Hegel, na sua recepção, veio a enfrentar; como se Hegel estivesse fazendo uma mera apologia do liberalismo.

Uma atitude filosófica que não se satisfaz com o caráter interpretativo da filosofia, no entanto, também não pode desprezar a totalidade constituída e sua lógica imanente. Desprezá-la seria abandonar-se ao âmbito da pura fantasia, inviabilizando, inclusive, a utopia concreta. Precisa, portanto, simultaneamente, deixar-se afetar e dialogar com a realidade que se apresenta do ponto de vista descritivo-metafísico (agora sob pena de ser reduzida a uma ciência qualquer, se assim não proceder), mas apontar também os potenciais latentes e ideologicamente reprimidos no interior dela. Em outras palavras: como interpretação da realidade, a forma metafísica de argumentação representa, talvez, a mais acabada e refinada reconstrução dessa realidade, enquanto totalidade. Ela contém esse potencial. Já a reconstrução da realidade visando diretamente fazer-lhe a crítica exige uma maneira peculiar e diferenciada de estruturar essa argumentação, pois a crítica visa intervir no real e promover a sua transformação. A filosofia, no sentido crítico, portanto, resiste à realidade que se apresenta enquanto totalidade constituída, embora não a ignore enquanto sua negatividade (SCHÜTZ, 2012).. Embora considerando e levando a sério essa pretensa totalidade, a filosofia – ao menos aquela que se pretende mais do que simples descrição – aponta as incongruências entre o que é e o que poderia ser. Pensa à contrapelo.

A identificação do que não é congruente com aquilo que se apresenta com pretensões de totalidade (aquilo que é não-idêntico, na expressão de T. Adorno) exige,

portanto, duas condições: a compreensão da totalidade e, simultaneamente, a capacidade (originária do filosofar) de se deixar afetar por aquilo que aquela suposta totalidade não é (aquilo que o pensamento ainda não é). A filosofia assim concebida teria, portanto, um parentesco tanto com o trabalho quanto com a arte – com o trabalho, por se deixar afetar pelo seu objeto, por ser influenciada na medida em o “trabalha” e por não ser possível sem essa referência negativa; mas também com a arte, na medida em que vê para além do próprio objeto-sistema apresentado, trazendo à tona o que ele reprime. A filosofia trabalha com o conceito, mas, para deixar de ser apenas descrição e, portanto, comprometida exclusivamente com a manutenção do existente, precisa evidenciar o que é anterior ao conceito ou, em outras palavras, aquilo que o sistema reprime e bloqueia.

A autocompreensão da filosofia e do filosofar enquanto parte constituinte do mundo e de seu vir-a-ser leva, por um lado, ao desmascaramento da ideologia da neutralidade, mas, também, por outro lado, leva a assumir uma postura humilde e disposta ao diálogo, uma vez que, com o lançar-se ao mundo, abandona a suposta superioridade como uma ilusão e o faz principalmente por saber do caráter ideológico dessa ilusão. Uma filosofia que se concebe assim engajada no mundo confronta-se, portanto, necessariamente com um sistema (seja ele qual for: do direito, da economia, da política, etc.) compreensível apenas do ponto de vista metafísico, como compreensão da realidade enquanto totalidade estruturada a partir de um princípio autoexplicador, mas simultaneamente reage a ele.

É nessa capacidade de reagir, não se deixando reduzir ao que se apresenta como totalidade constituída, que a filosofia pode ser compreendida enquanto uma *práxis*. Ela contribui com o nascimento daquilo de que a realidade está prenhe. Marx (1964) expressou isso ao afirmar que a “[...] imediata tarefa da filosofia que está a serviço da história é desmascarar a auto-alienação humana [...]” (p. 79) seguindo o “[...] imperativo categórico de derrubar todas as condições em que o homem surge como um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível [...]” (p. 86).



### 3 Movimentos sociais: manifestação social do não-idêntico.

Definido o horizonte compreensivo acima apontado, gostaríamos de nos dedicar a identificar uma temática que, no nosso modo de ver, se constitui em um campo muito fértil para tematizações exemplares. Inclusive alguns dos apontamentos acima feitos só se tornaram possíveis devido aos desafios teóricos que enfrentamos nesse campo, vale dizer, o campo temático dos Movimentos Sociais na sociedade moderna.

Na medida em que nos sentimos afetados (tanto positiva quanto criticamente) por bandeiras, métodos e pela própria existência desses movimentos na sociedade moderna, nesse medida nos vimos forçados a buscar referências teóricas e reflexivas diferenciadas e capazes de dar conta de uma compreensão mínima desse fenômeno, uma vez que, com os métodos de abordagem tradicionais, havíamos esbarrado em uma evidente dificuldade para tal. A perspectiva acima apresentada, ou seja, que atente para aspectos da realidade não-idênticos com a totalidade constituída<sup>5</sup>, mostrou-se muito produtiva. O confronto e a necessidade de compreensão do sistema social (totalidade) a fim de evidenciar suas exigências é que levou a temática para o campo filosófico. Poderíamos até mesmo dizer que foi apenas na medida em que se tornou possível um confronto com os pressupostos metafísicos (constituidores da pretensa totalidade social moderna) que o pensamento se tornou produtivo para nós. Ou seja, foi somente através de uma postura filosófica que se tornou possível a tematização de certas questões relativas aos Movimentos Sociais. É evidente que, com isso, não queremos dizer que outros saberes não tenham e não estejam tematizando questões importantes nesse campo. Aqui queremos apenas apontar para o potencial compreensivo da questão dos Movimentos Sociais a partir de um olhar filosófico.

Abaixo apresentamos três questões/reflexões sobre os Movimentos Sociais com o objetivo de evidenciar, de forma exemplar, a perspectiva teórica que aqui defendemos:

---

<sup>5</sup> A sociedade liberal moderna apresenta-se enquanto totalidade constituída à medida que tanto a esfera da economia quanto a do direito, a do político, etc., partilham os mesmos pressupostos e são movidos por uma mesma lógica.

3.1 Os Movimentos Sociais, que, nas sociedades modernas, se apresentam e se constituem a partir de uma ampla multiplicidade, diversidade e multiformidade, quando manifestam sua unidade, eles a manifestam pela *via negativa*.

Ou seja, quando os Movimentos Sociais se constituem enquanto tais, eles se afirmam contra uma totalidade constituída e recusam serem totalmente identificados com o sistema constituído. Na medida em que, por exemplo, são sistematicamente lançados à margem do sistema social e político, passam a questionar essa lógica da qual se percebem excluídos e, por isso, também não se encontram mais submetidos necessariamente à lógica da institucionalidade vigente. Alcançam, portanto, unidade prática na *recusa comum* à forma dominante de organização, especialmente do espaço de político tal como ele se configura na sociedade liberal moderna. Isso pode ser percebido, por exemplo, quando exigem a liberação do recalcado nas estruturas do poder. A autonomia do político, enquanto espaço de decisão sobre os interesses públicos, tem sido recuperado a partir dessa perspectiva. Na medida em que exigem a autonomia do espaço político, os Movimentos Sociais estão, em verdade, questionando os critérios de legitimidade que referendam as decisões políticas dentro dos parâmetros atuais.

Essa dimensão de questionamento específico fica mais evidente quando percebemos que os Movimentos Sociais, de modo geral, apresentam suas demandas enquanto demandas coletivas, colocando-se na contramão do sistema que restringe o atendimento a elas de forma individual<sup>6</sup>. Nessa postura fica evidente um questionamento da totalidade constituída, especialmente porque a noção de representação no sistema político atualmente vigente exclui a representação de interesses coletivos e, por isso, sempre se constitui a partir da individualidade, ficando os direitos restritos a meros direitos individuais baseados nos interesses privados, parciais. O pressuposto dessa “constituição do público a partir do privado”, que pode ser atestada em fatos como a

---

<sup>6</sup> Um exemplo disso pode ser diagnosticado atualmente nos conselhos comunais da Venezuela, onde pressupostos da cultura individualista se tornam impedimentos para a efetivação da solução de problemas numa perspectiva coletiva. Veja, a esse respeito, CABRERA (2009, p. 98): “Existem casos emblemáticos [...] alguns comitês de terra urbana de Caracas, que lutaram por obter a titularidade coletiva da terra que habitam, negam-se a receber casa e terras com títulos de propriedade individual. Já que, uma vez outorgados, podem ser objetos de transações comerciais para benefício individual rompendo o esforço coletivo de formulação de projetos comunitários de moradia e habitat que vem desenvolvendo e definitivamente rompem com a noção de 'comunidade' que eles defendem”.

eleição secreta, eleitores isolados, etc., é a verdadeira base para a constituição do público na dita democracia parlamentar. E é justamente ela que os Movimentos Sociais questionam (mesmo que nem sempre conscientemente), na medida em que se orientam por demandas coletivas.

Autores como Carl Schmitt nos ajudam a entender que, nesse sistema, o Parlamento torna-se necessariamente espaço de negociação entre os representantes dos interesses parciais em disputa na sociedade civil. Por detrás dessa lógica existe o pressuposto tácito de que a disputa e a livre concorrência levam necessária e automaticamente às melhores soluções. Para Schmitt, o liberalismo consiste “[...] num sistema coerente, polifacético e metafísico” (SCHMITT, 1996). Em síntese: a harmonia social de interesses e de aumento de riquezas que seria gerada mediante a competição econômica entre indivíduos livres e através da liberdade de contratação, liberdade de comércio e mercado livre de trabalho, constitui-se num desdobramento e numa aplicação do princípio geral (metafísico) de que a verdade é gerada a partir da livre competição de opiniões, sendo que a harmonia surge como consequência automática dessa competição. Ou seja, a competição entre interesses individuais seria o princípio geral metafísico que se manifesta tanto no âmbito da economia como da política, da moral, etc. Dessa forma, portanto, o liberalismo seria uma concepção que contém um núcleo metafísico enquanto autoexplicador da sociedade liberal na sua totalidade. A dogmática e a metafísica do liberalismo se revelam, portanto, tanto na esfera econômica quanto na esfera política.

Inviabiliza-se, assim, a possibilidade de se alcançar uma *Vontade Geral* que se contraponha àquela homogeneidade clandestina e metafisicamente pressuposta pelo liberalismo. O fundamento do público fica assim escamoteado da esfera de atuação política de indivíduos e grupos. Na medida em que o público é, então – conforme já alertou Rousseau com sua distinção entre *vontade da maioria* e *Vontade Geral* – considerado apenas uma soma ou cálculo de vontades parciais, inviabiliza-se a tematização e o estímulo de questões políticas que não se deixem reduzir aos próprios pressupostos e objetivos do liberalismo. Ao questionarem esses pressupostos através de sua postura

específica, os Movimentos Sociais simultaneamente evidenciam o caráter histórico e social desse liberalismo e de que há algo para além desse sistema constituído.

3.2 Os Movimentos Sociais, ao se contraporem à lógica dominante no sistema político por expressarem questões de interesse coletivo, não aceitam deixar suas demandas serem reduzidas a soluções centradas no indivíduo e na concorrência.

Dessa forma, os Movimentos Sociais transgridem também os limites a que o espaço do político foi confinado na sociedade moderna. Sua postura geralmente se revela profundamente política, uma vez que provocam diversos rearranjos e crises, trazendo à tona toda uma gama de questões sociais e políticas que ficariam “adormecidas” na totalidade constituída. Evidenciam, assim, que o campo de ação política em muito ultrapassa os limites daqueles espaços formalmente cedidos para tal, como, por exemplo, os partidos políticos e o parlamento. Com essa postura, insistindo e evidenciando aspectos políticos escamoteados, os Movimentos Sociais evidenciam também os potenciais críticos de uma concepção política não domesticada a partidos e parlamentos. Recusando a redução da política à negociação entre interesses parciais e privados em disputa na sociedade civil, esses movimentos instigam, pela via negativa, a recuperação da autonomia do político enquanto esfera de decisão sobre o interesse público.

As ênfases diferenciadas que podem ser percebidas em demandas e ações dos Movimentos Sociais e dos Partidos Políticos – um dando primazia a lutas políticas desde a informalidade e outra desde a legalidade formal – não revelam apenas duas formas diferenciadas de ação política, mas, de modo geral, se orientam também por uma compreensão diferenciada do que sejam os pressupostos da ação política, do espaço do político. Embora a ação desses atores possa ocorrer simultaneamente nesses dois âmbitos articulados, a ênfase e o modo de agir são profundamente distintos. Como na sociedade atual normalmente não há uma distinção, mesmo que mínima, entre estatal e político, acaba acontecendo que apenas aquilo que acontece no âmbito estatal é reconhecido como ação política pela opinião pública. Na medida, no entanto, em que os Movimentos Sociais surgem no cenário público da sociedade com um caráter inegavelmente político, mesmo sem ocupar qualquer posição no interior das estruturas do

Estado, eles forçam a ampliação do horizonte político e, na medida em que são a prova viva de que a política pode preceder o estatal, forçam uma distinção desses dois campos. Essa distinção (entre o estatal e o político) foi sugerida e tratada de forma exemplar por Carl Schmitt. A distinção entre *estatal* e o *político*, exposta em seu livro *O Conceito do Político* (1992) torna-se aqui, para nós, uma distinção de grande importância. Vejamos alguns aspectos específicos desses âmbitos, segundo o pensador:

*Âmbito Político:* A luta política não está subordinada à dinâmica institucional e, portanto, é portadora de um potencial de transformação de estruturas e da institucionalidade capaz de reverter a própria lógica constituidora e legitimadora da institucionalidade estabelecida. A política encontra, assim, seus principais impulsos e espaço de ação naquelas esferas não institucionalizadas. O acúmulo político daí advindo pode então vir a servir de base para a consolidação, o questionamento ou mesmo a fundamentação de uma nova institucionalidade. Embora sua ênfase seja não institucional, seus acúmulos tendem a transbordar para as esferas institucionais e podem modificá-las profundamente<sup>7</sup>, pois é a partir do âmbito político que a institucionalidade constituída pode recorrer a um respaldo politicamente legítimo ou não. Na medida em que os Movimentos Sociais não estão aprisionados pelos limites previamente requeridos pela institucionalidade, eles se munem e podem contar com uma espécie de mais-valia política em suas ações, propostas e confrontos, e isso, eventualmente, pode significar uma vantagem até mesmo na esfera institucional.

*Âmbito Estatal:* Muito distinto do âmbito do político o âmbito estatal é caracterizado fundamentalmente por estar submetido à dinâmica da institucionalidade. É, de modo geral, a expressão perpetuadora do *status quo*, uma vez que corresponde primordialmente a pressupostos políticos adequados à reprodução dos interesses dominantes da sociedade (que se apresenta como portadora de verdades universais). Estruturado, geralmente, como um todo coerente, o âmbito estatal é incapaz, por isso, de transformação da sua dinâmica e das “regras do jogo” de seu funcionamento. O rompimento com o seus limites seria o rompimento da sua própria legitimidade e, para

---

<sup>7</sup> Esse transbordar parece claramente verificável nas experiências dos processos políticos que estão ocorrendo atualmente na Venezuela, na Bolívia e no Equador. A esse respeito, ver Vieira (2010), na obra *Crise do Estado Liberal na América Latina*.

uma tal ação, não haveria respaldo legal, ou seja, seus limites são impostos pela legalidade e não podem ser rompidos por ninguém, nem mesmo por ela mesma. Apenas alterações não estruturais (não fundamentais) no sistema são possíveis do ponto de vista do âmbito estatal.

A questão central que surge no contexto da distinção acima proposta para a prática política é a de como estabelecer uma relação que seja politicamente produtiva entre o “dentro” e o “fora” da institucionalidade. Ou seja, como podem se entrecruzar as práticas desses dois atores sociais numa perspectiva transformadora? De antemão, no entanto, podemos afirmar que um olhar mais atento e, em nosso caso, com uma perspectiva filosófica, sobre algumas experiências atuais, especialmente na América Latina e que estão ocorrendo em países tais como a Venezuela, o Equador e a Bolívia, pode contribuir para a visualização de algumas perspectivas – tarefa que, no entanto, ultrapassa o objetivo deste trabalho.

3.3 Os Movimentos Sociais são fundamentais para a construção de uma Vontade Geral, como descoberta ou manifestação da “*moi comum*” em termos rousseaunianos, base segura de uma comunidade política.

Os Movimento Sociais sugerem a subordinação do privado ao público, não pela eliminação da diversidade e da diferença, mas, sim, pela e a partir delas. Não se trata, portanto, de uma homogeneidade imposta, antes, pode se afirmar que a diversidade só está garantida dentro e articulada com a “*moi comum*”, e esta, por sua vez, é tanto mais consolidada quanto diversa for sua base originadora.

Assim se torna possível a determinação do que corresponde, apesar da diversidade e do conflitos de interesses muitas vezes legítimos, ao interesse comum ou público. É o que sobra, como afirma Rousseau, no *Contrato Social*, “tirando os mais e os menos”<sup>8</sup>. Dessa forma, pode ser afirmado que os Movimentos Sociais evidenciam o

---

<sup>8</sup> Essa talvez seja a diferença de concepção específica entre Rousseau e Carl Schmitt: a legitimidade da “*moi comum*”, segundo Rousseau, só pode ser requerida quando baseada na diversidade, enquanto que Schmitt não se coloca a questão da dessa legitimidade, pressupondo que a simples existência de uma decisão política soberana (mesmo que sua referência seja o interesse de um indivíduo ou grupo restrito) já implica a sua legitimidade, independentemente de sua origem. O perigo da subordinação do interesse



fato de que a vontade, enquanto expressão do interesse comum, tem primazia sobre a lei. Ou seja, a soberania da lei, pressuposta pela concepção política liberal como um fato (baseado na crença de que ela é portadora de uma razão universal independente do contexto histórico e social que a origina) é colocada em questão.

Os Movimentos Sociais podem ser concebidos, portanto, simultaneamente como articuladores de uma Vontade Geral e como limitadores da lógica liberal dominante baseada na representação exclusivamente individual, típica dessa corrente, e que usurpa a soberania popular, uma vez que inviabiliza a participação popular direta e institucionaliza a política em espaços reduzidos a procedimentos previamente determinados. Em síntese, os Movimentos Sociais são portadores potenciais da capacidade ou faculdade de recuperação do ideal da soberania popular como fonte de legitimidade do poder, ideal que foi perdido no liberalismo devido ao sentido de representação assumido pela democracia parlamentar. Vale dizer que esse ideal foi perdido ao ter sido substituído pelo critério absoluto da legalidade como condição suficiente da legitimidade. Na medida em que os Movimentos Sociais reclamam outros critérios de legitimidade que não os definidos pela legalidade instituída, recusando a redução da legitimidade à legalidade (“gaiola de aço” da legalidade), eles não só questionam a soberania da lei mas também afirmam a necessidade de o espaço político ser um espaço autônomo.

A recusa dos Movimentos Sociais a essa “gaiola de aço” é, também, a condição de sua existência. Se aceitassem o enquadramento na restrição legal, seriam reduzidos a instâncias institucionalizadas (partidos, sindicatos, mandatos, conselhos, etc.). Assim, o pressuposto para uma tal recusa é a convicção de que a legalidade é sempre uma legalidade historicamente conquistada pelas forças políticas que conseguem impô-la revolucionariamente, violenta ou pacificamente. Nesse sentido, por exemplo, o “Estado de Direito” pode ser entendido enquanto resultado efetivo de uma concepção política conquistada e legitimada pelas revoluções burguesas: Revolução

---

público ao interesse particular, portanto, não é questionado, da mesma forma como se torna impossível definir critérios para diferenciar poder e violência. Esse decisionismo schmittiano é enfraquecido numa concepção rousseauiana, onde a pluralidade é colocada como condição de existência da “moi comum”, como condição de possibilidade para a constituição de uma Vontade Geral e, portanto, de leis legítimas.

Gloriosa, Revolução Americana e Revolução Francesa. Trata-se de força políticas que, quando traduzidas em institucionalidade legalizada, tornaram-se garantidoras do *status quo* por elas defendido. No caso, um Estado defensor da Segurança Jurídica: que se traduz na afirmação dos princípios supostamente intocáveis e inelutáveis da *propriedade privada* e do *pacta sunt servanda*. Em contraposição, no entanto, a exclusão social e a crescente marginalização de inúmeros setores populares têm alimentado e impulsionado, também crescentemente, a perda da lealdade das massas ao sistema político fundado nesses pressupostos.

### Comentário final

No início deste texto chamamos a atenção ao *thaumatzein* (admiração) diante das coisas do mundo, como impulso original da filosofia para os gregos, razão pela qual, nos seus primórdios, os filósofos não se percebiam enquanto afastados do mundo, como foi o caso de Sócrates, inserido na praça pública (no coração da vida política) de Atenas e se deixando afetar pelas questões e pelos dilemas que eram significativos e de importância profunda para a existência de seus concidadãos. A reflexão sobre os Movimentos Sociais poderia representar, em nossos dias, uma oportunidade para a filosofia redescobrir o seu lugar social e se reencontrar com suas origens, ao se deixar afetar pelo mundo como condição de possibilidade de qualquer reflexão filosófica.

### Referências

ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Tradução de Marcos Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor. **Philosophische Terminologie zur Einleitung**. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

ADORNO, Theodor. **Philosophische Terminologie zur Einleitung**. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

BORGER, L.; MAZZUCO, N. (Org.). **Democracia e políticas sociais na América Latina**. São Paulo: Xamã, 2009.

- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.
- ARENDDT, Hannah. **O que é política**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: UERJ/Contraponto, 2005. v. 1.
- HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado contemporâneo**. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010.
- HORKHEIMER, Max. **Teoria tradicional e teoria crítica**. São Paulo: Brasiliense, 1975.
- FLICKINGER, Hans-Georg. O potencial crítico da filosofia do direito. In: **Revista Veritas**, Porto Alegre, v. 49, n. 1, p. 31-47, março 2004.
- CABRERA, Beatriz Fernandes. Os conselhos comunais: subjetividade e ruptura e rupturas do mundo popular venezuelano. In: BORGES, L.; MAZZUCO, N. (Org.). **Democracia e políticas sociais na América Latina**. São Paulo. Xamã, 2009.
- MARCUSE, Herbert. **Contra-revolução e revolta**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1964.
- MARX, Carl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, Carl. A questão judaica. In: **Manuscritos econômico-filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1964.
- SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.
- SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Tradução de E. Antoniuk. Belo Horizonte, MG: Del Rey, 2006.
- SCHMITT, Carl. **A crise de democracia parlamentar**. São Paulo: Scritta, 1996.
- SCHMITT, Carl. **Legalidade e legitimidade**. São Paulo: Del Rey, 2007.
- SCHÜTZ, Rosalvo. **Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx**. Porto Alegre, RS: Edipucrs, 2001.
- SCHÜTZ, R. Refúgio de liberdade: sobre a concepção de filosofia em Theodor Adorno. In: **Revista Veritas**. Porto Alegre, v. 57, p. 32-52, 2012.
- VIEIRA, Luiz Vicente. **Os movimentos sociais e o espaço autônomo do "político"**. Porto Alegre, RS: Edipucrs, 2004 (Coleção Filosofia 167).

VIEIRA, Luiz Vicente. **A democracia com pés de barro.** O diagnóstico de uma crise que mina as estruturas do Estado de Direito. Recife, PR: Editora Universitária UFPE, 2006.

VIEIRA, Luiz Vicente (Org.). **Crise do Estado liberal na América Latina:** movimentos sociais e transformação do político. Recife, PE: Editora Universitária UFPE, 2010.

SHELLING, Friedrich Wilhelm. **Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung de positive Philosophie (Berliner Vorlesungen).** In: *Ausgewählte Schriften* 5. Bd., Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1985.