

Será que é possível pensar uma filosofia ou teoria política estritamente política? Entrevista com Cicero Araújo

Por Felipe Freller¹

 <https://orcid.org/0000-0002-2402-5742>

Lilian Sendretti²

 <https://orcid.org/0000-0001-9926-4468>

Esta entrevista com o professor Cicero Romão Resende de Araújo foi realizada em 12 de março de 2021, por videoconferência. Ele é Professor Titular do Departamento de Filosofia da USP, atuando na área de Ética e Filosofia Política. Foi, durante muitos anos, professor do Departamento de Ciência Política da USP, onde teve um papel fundamental na consolidação da área de Teoria Política. É autor de *A forma da República: da constituição mista ao Estado* (WMF Martins Fontes, 2013), e lançou neste ano, com André Singer e Leonardo Belinelli, *Estado e democracia: uma introdução ao estudo da política* (Zahar, 2021). Nesta entrevista, Araújo relata sua formação intelectual e sua trajetória acadêmica, da graduação em Física na Unicamp ao seu papel de destaque na estruturação da área de Teoria Política no Departamento de Ciência Política da USP, passando por sua militância política no movimento estudantil no final da ditadura militar. Ele comenta o tipo de teoria política com o qual se identifica, no cruzamento entre a história do pensamento político e o debate contemporâneo, discorre sobre sua busca atual pelo que é específico do campo político, para além das dívidas evidentes da Teoria Política para com a filosofia moral, e delinea os desafios da Teoria Política na conjuntura atual, entre eles a necessidade de voltar a investigar a dinâmica do capitalismo, em função das dificuldades enfrentadas pela perspectiva de introduzir valores éticos nas sociedades democráticas contemporâneas.

Felipe Freller: Cicero, a gente vai começar perguntando sobre a sua trajetória intelectual. Como você chegou a estudar Teoria Política? O que te chamou mais a atenção nesse campo? Foi algum tema, algum autor marcante? A sua graduação é em Física, depois você fez o mestrado e o doutorado em Filosofia, aproximando-se, a partir

¹ Pesquisador de pós-doutorado no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), com bolsa da FAPESP - processo nº 2021/03135-0, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), e pesquisador associado do Centre d'Études Sociologiques et Politiques Raymond Aron da École des Hautes Études en Sciences Sociales (CESPRA-EHESS).

² Doutoranda em Ciência Política pela Universidade de São Paulo. É pesquisadora do Núcleo de Instituições Políticas e Movimentos Sociais do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) e pesquisadora júnior do Centro de Estudos da Metrópole (CEM). Também é editora da Revista Leviathan - Cadernos de Estudos Políticos.

daí, do campo da Filosofia Política. Como foi essa sua trajetória que te levou para a Teoria Política?

Cicero Araujo: Eu considero a graduação como um campo de experimentação, no qual você ainda está procurando se achar. Eu pensava, quando fazia o colegial, que minha vocação era ser cientista. Na época, e creio que ainda hoje, a Física era considerada um modelo de ciência. Então, resolvi fazer a graduação em Física. Mas fui descobrindo que o meu negócio era Filosofia. Durante a graduação, fui muito atraído por duas coisas: como vida intelectual, passei a sentir uma afinidade muito grande com a Filosofia; como vida ativa, uma vontade muito grande de fazer Política. Eu tive enorme engajamento no movimento estudantil, fui diretor do DCE da Unicamp por duas vezes, fui diretor da União Estadual dos Estudantes (UEE de São Paulo)... Enfim, enquanto eu me distanciava cada vez mais da Física, fui, ao mesmo tempo, me aproximando da Filosofia e mergulhando na Política – numa época, aliás, em que a aspiração pela democracia estimulava esse mergulho.

Para transitar da Física para a Filosofia, eu fui aos pouquinhos. No mestrado – já no Programa de Pós-graduação da Filosofia, na área de Epistemologia e História da Ciência –, eu resolvi fazer uma dissertação que juntava filosofia com cosmologia, misturando a física de Descartes com sua filosofia. Depois tomei uma decisão muito importante, que foi mudar para São Paulo, onde fui trabalhar como redator da Folha de S. Paulo. Quando eu estava na fase final do mestrado, veio uma proposta do CEBRAP de fazer parte do grupo de estudantes de pós-graduação que ele selecionava. No CEBRAP, eu tive um contato muito forte com a Ciência Política e as Ciências Sociais. A proposta, lá, era fazer um ciclo de dois anos e, no final, apresentar um trabalho. Eu acabei fazendo um trabalho discutindo as cartas que Descartes trocou com uma princesa da Boêmia sobre Maquiavel. Assim, tive contato com a obra de Maquiavel e com seus grandes comentadores: Leo Strauss, Isaiah Berlin, Claude Lefort etc. E comecei a ter também um primeiro contato com a discussão sobre o republicanismo. O Maquiavel republicano estava sendo recuperado por uma série de estudiosos – aqui no Brasil, por exemplo, o

Newton Bignotto, que vai, mais ou menos nessa época, escrever um livro sobre o Maquiavel republicano.³

Quando eu termino o mestrado na Unicamp, falo assim: “estou alforriado da Física, agora eu vou para a Filosofia Política mesmo”. E aí eu entrei no doutorado da Filosofia da FFLCH (USP), e resolvi fazer uma tese sobre a teoria da justiça de David Hume. Era uma tentativa de fazer dialogar a teoria moral dele com a teoria do poder político. Na época, isto é, no início dos anos 1990, a discussão da teoria de justiça já tinha adquirido “voo de cruzeiro” na teoria política contemporânea, mas ainda não era muito conhecida no Brasil. A teoria política contemporânea faz um retorno para a filosofia política, na medida em que a questão da condição moral do ser humano volta a ser um tema importante. O pensamento político contemporâneo, especialmente esse que veio pela discussão sobre a justiça, é muito informado pela tradição do pensamento moral. Então, eu acabei fazendo uma tese que misturava, na Filosofia, a área de História da Filosofia Moderna (o século XVIII) com a área de Ética e Filosofia Política.

Eu escrevi quase toda a tese em Montreal, na McGill University, porque fui estudar com um especialista em Hume que estava, na época, começando a elaborar um projeto de um *Companion* da Cambridge sobre Hume: David Fate Norton. Lá em Montreal, eu tive a oportunidade de participar também de uma discussão grande que ocorria nos círculos de língua inglesa da teoria política. Um dos grandes professores de Filosofia da McGill era o Charles Taylor. Eu acabei acompanhando o debate de pessoas que haviam lido o John Rawls com grande entusiasmo e celebrado o retorno da filosofia política nos Estados Unidos, mas tinham uma visão crítica da abordagem liberal e kantiana do Rawls. Charles Taylor era um desses críticos, embora também tenha pensado a filosofia política pelo registro normativo, isto é, pela tradição da filosofia moral. Aliás, uma das primeiras críticas de fôlego à abordagem rawlsiana – um livro de Michael Sandel publicado, se não me engano, em 1982 – havia sido de um orientando de Taylor em Oxford. As diferenças entre a escola que Rawls formou e a de Taylor

³ BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. Loyola, 1991.

envolvem uma discussão sobre a natureza do bem e sobre como você pode ter uma teoria política que produza motivação no cidadão. Em Montreal, ouvi muito aquela discussão, enquanto escrevia minha tese sobre a teoria da justiça de Hume.

Digo isso para falar um pouco de meu *background* acadêmico, mas também para salientar que, desde que ingressei no campo da reflexão política, sempre tive uma atração forte pela história do pensamento político, mas, ao mesmo tempo, uma preocupação de ver como a reflexão e a pesquisa nesse campo poderiam rebater no debate contemporâneo.

Em Montreal, eu comecei a conhecer também o pessoal da Escola de Cambridge, porque alguns deles, embora nativos do Canadá, se formaram na Inglaterra e depois voltaram para o país. Eu vou falar de um professor que pode ser considerado um discípulo da Escola de Cambridge, e que na época lecionava na McGill, que é o James Tully, que havia escrito um brilhante trabalho sobre Locke.⁴ Eu fui fazer o curso dele lá. E o que ele propôs no curso? “Vamos ler o Wittgenstein”. Ele deu um curso cruzando uma discussão sobre constitucionalismo (claro que Locke estava no *background*) com as *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, enfocando a discussão sobre o que é “seguir uma regra”. Eu achei maravilhosa essa proposta! E me encantou que Tully fosse um especialista em Locke e, ao mesmo tempo, tivesse uma preocupação em se antenar com o debate da teoria política contemporânea.

Depois que eu voltei do Canadá, defendi minha tese na Filosofia da FFLCH e, um pouco depois, teve um concurso no Departamento de Ciência Política da USP. Decidi participar desse concurso e acabei entrando. A Profa. Maria Hermínia Tavares de Almeida, que era uma das vigas-mestras do nosso departamento, estava participando do esforço de reconstruir a área de Teoria Política, que estava muito esvaziada. Maria Hermínia tinha uma visão muito plural do departamento. Ela tinha muita consciência de que o departamento carregava duas tradições dentro dele: uma que vem propriamente das humanidades, envolve pensar a política na história – não só a da prática da política, mas também sua história intelectual– enfim, pensar que a Ciência Política tem 2500 anos; e uma outra tradição, que é mais recente, de uma nova Ciência Política, muito

⁴ TULLY, James. *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge University Press, 1993.

centrada em questões empíricas e metodológicas etc. – uma espécie de impacto tardio, dentro da Ciência Política brasileira, da chamada “revolução behaviorista” promovida nas universidades americanas. Eu estava filiado a uma dessas tradições – obviamente, à tradição das humanidades –, embora sempre procurando dialogar com essa nova Ciência Política.

No Departamento de Ciência Política, fiquei encarregado de lecionar os cursos dos primeiros anos da graduação de Ciências Sociais e, na pós-graduação, introduzir essa teoria política contemporânea que eu tinha estudado na McGill University. Essa teoria política que eu comecei a ensinar na pós-graduação, como disse, tem esta característica: ela lida como uma espécie de intersecção entre o pensamento moral, a filosofia política e a própria política como prática. E foi por aí que eu construí uma linha de trabalho, muito influenciado pelas minhas obrigações de professor.

(Aliás, aproveito para observar que nunca consegui separar a minha pesquisa do trabalho da docência. Muita gente acha que isso é uma bobagem, mas eu acredito que existe uma unidade fundamental entre a docência e a pesquisa. Para mim, essas duas dimensões do trabalho acadêmico estão fundidas, ligadas intimamente.)

Um pouco depois, fui fazer um pós-doutorado no MIT. Estava interessado em uma questão que veio da minha pesquisa sobre Hume, e que era o estudo sobre o republicanismo. Há toda uma linhagem de estudiosos que pensa que, no século XVIII, houve o ressurgimento de um discurso republicano na Grã-Bretanha que vai criticar a nova ordem inglesa pós-Revolução de 1688. Uma das correntes que vai responder a essa crítica são os iluministas escoceses, sendo um deles o próprio Hume. De modo que eu acabei também me engajando na discussão sobre o republicanismo e o tal “*republican revival*”, que vai constituir, digamos assim, uma terceira força (junto com liberais e comunitaristas) do debate da teoria política contemporânea. Aí eu realmente achei um espaço muito profícuo de diálogo aqui no Brasil, porque era uma recuperação de uma tradição histórica que rebatia diretamente no debate contemporâneo.

Gosto muito de uma frase que o John Pocock usa para ele mesmo, quando tenta se situar entre as diferentes subáreas da teoria política. Ele falou isso para mim em uma entrevista que me concedeu quando estava nos Estados Unidos – uma entrevista que

publiquei depois na Lua Nova.⁵ Ele falou assim: “eu gosto de fazer teoria política estudando a história do pensamento político”. É uma fórmula genial! E acho que essa é a minha fórmula. Eu gosto de estudar teoria política contemporânea estudando a história do pensamento político, juntando essas duas dimensões. Embora, obviamente, respeite profundamente quem trabalha em um campo ou no outro. Na verdade, considero que aqueles que fazem estudos especializados sobre história do pensamento político fornecem os nutrientes básicos para a reflexão sobre o contemporâneo. Aliás, mesmo para aqueles que não pretendem especializar-se nela, considero o passeio pela tradição etapa importantíssima de sua formação. E, claro, gosto muito que parte do campo da teoria se dedique a fazer estudos especializados. Isso enriquece a reflexão mais geral do próprio campo.

Lilian Sendretti: Já tendo formado diversas gerações e formando ainda várias, como você percebe a diferença entre o campo da teoria política quando você chegou nela e agora? Como você vê essa diferença entre gerações na teoria política?

Cicero Araujo: A área de Teoria Política cresceu muito desde a época em que eu entrei no Departamento. Entrei numa época em que os departamentos de Ciência Política estavam ficando bastante permeáveis. Por outro lado, a partir da década de 1980, começa a se consolidar um campo de pesquisas muito fortemente ligado a essa nova Ciência Política, a qual cresceu muito por conta do próprio processo de democratização do país. Porque o retorno da democracia trouxe de volta a importância de estudar as instituições, em seu funcionamento peculiar, relativamente autônomo. Isso tinha tanto virtudes como defeitos. As virtudes apareceram mais claramente no processo de democratização, porque, nele, o funcionamento das instituições passou a ser algo de fato importante. Porém, essa perspectiva trouxe junto com ela uma ideia que me parece equivocada: o projeto de pensar a política como um sistema fechado, regido por “leis” próprias. Conforme a democracia volta, a gente percebe que não existe um sistema fechado, uma região que a gente possa chamar de “política” e que abstrai todo o resto, como se esse “resto” não devesse ser objeto de atenção do estudo da política.

⁵ POCOCK, J. G. A. A angústia republicana: Entrevista com o historiador do pensamento político J. G. A. Pocock, realizada por Cicero Araujo. *Lua Nova*, n. 51, 2000, p. 31-40.

Quando entrei no DCP, apesar de que isso fosse predominante, havia abertura para um pluralismo de abordagens sobre a política. E isso foi crescendo nos vários departamentos de Ciência Política – por exemplo, no IUPERJ (hoje IESP/UERJ), o qual costumam dizer que é a “mãe” de todas as gerações que trabalharam com essa nova Ciência Política, ao lado do Departamento de Ciência Política da UFMG. Mas, tanto no IUPERJ como na UFMG, começou a surgir uma área específica de Teoria Política. O que era bastante natural, porque as obrigações profissionais docentes dos departamentos de Ciência Política envolviam dar cursos de Teoria Política nos primeiros anos de graduação. Então, por exemplo, eu comecei a entrar muito em contato com o pessoal do IUPERJ que trabalhava com Teoria Política, com o pessoal de Minas, etc.

Na verdade, não era só da Ciência Política. Porque a área de Teoria Política forma uma intersecção com a área congênere dos departamentos de Filosofia. Por exemplo, em Minas Gerais, por conta dessa questão do republicanismo, a interação com o pessoal do Newton Bignotto foi imediata, porque eles estudavam Maquiavel e outras figuras importantes do chamado “humanismo cívico”. Eles estudavam menos teoria política contemporânea, porque a Filosofia, no Brasil, tradicionalmente se concentra bastante na história da filosofia. Então, na verdade, quem trazia muito a teoria política contemporânea eram as áreas de teoria dos departamentos de Ciência Política. Álvaro De Vita, meu colega de departamento, entrou um pouco depois de mim e se tornou o grande especialista nessa subárea da teoria política que veio junto com o Rawls. Mesmo na Teoria Social, surgiu uma intersecção com a Teoria Política, porque o Habermas, que vem da Teoria Social, embora seja uma mistura de filósofo e cientista social, vai fazer um *aggiornamento* na última fase de sua carreira, investindo na Teoria Política.

Assim, eu estou falando de um triângulo: a Filosofia Política, a área de Teoria Política e essa Teoria Social que resolveu investir no estudo da teoria política. E isso criou um campo mais vasto do que a própria área de Teoria Política dos departamentos de Ciência Política: criou uma espécie de nuvem. Não existe uma área de Teoria Política que é propriedade intelectual dos departamentos de Ciência Política ou dos de Filosofia, mas existe uma grande nuvem dentro da qual interagem diversas áreas disciplinares que convergiram para o objeto, embora com métodos e perspectivas distintas. Um

estudante de Teoria Política está apto a dialogar com qualquer um desses três vértices. E o estudante que estuda nessa área é um estudante multifacetado, porque vai além das fronteiras institucionais dos departamentos. Ele está perfeitamente apto a dialogar confortavelmente com a Filosofia Política, com a Teoria Social e com o que a Ciência Política faz na área de Teoria Política.

Felipe Freller: A minha próxima pergunta tem a ver com o tipo de teoria política que você produz, abordando a relação entre a filosofia política e a filosofia moral. Você começa o artigo “Por que política? Moralidade, excedente de sentido e democracia”, publicado em 2018 no dossiê Ética e Democracia da *Revista Conjectura: Filosofia e Educação*, com a seguinte afirmação: “Nas últimas décadas, temos vivido uma espécie de saturação de questões éticas na teoria política”. Em seguida, você relaciona essa tendência contemporânea da teoria política a “um sintoma de época, vale dizer, uma ressaca moral muito mais abrangente, que atinge de forma aguda as sociedades contemporâneas, especialmente as governadas por regimes democráticos”.⁶ Você poderia desenvolver um pouco essa ideia de uma “ressaca moral” que se manifesta na teoria política contemporânea? Que perspectivas você diria que a percepção e a crítica dessa “ressaca moral” têm aberto para a teoria política nos últimos anos?

Cícero Araujo: Nesse artigo, sabe em quem que eu estou batendo? Eu estou batendo em um professor chamado Cícero Araujo, que fez isso durante vinte anos. Este sujeito ficou durante esse período obcecado em procurar modos de (re)encaixar a grande corrente do pensamento moral na reflexão política de nossos dias.

E me pergunto até – eu que tive uma militância política pregressa muito forte – se a ressaca moral a que me referi no artigo não era minha também.

Explico-me. Venho de uma militância política de esquerda. Aquilo que Samuel Huntington chama de “a terceira onda da democracia”, a meu ver, não significou apenas uma revisão das forças políticas conservadoras em relação a seu fraco compromisso passado com a democracia. Também a esquerda – especialmente a esquerda de extração comunista, que foi a hegemônica em boa parte do século XX, na América Latina – passa a fazer uma revisão sobre sua relação com a democracia. No Brasil, um membro

⁶ ARAUJO, Cícero. Por que política? Moralidade, excedente de sentido e democracia. *Conjectura: Filosofia e Educação*, v. 23, n. especial, dossiê Ética e democracia, 2018, p. 251-252.

do Partido Comunista, um grande intelectual, escreveu, em 1979, um artigo intitulado “A democracia como valor universal”⁷, texto famoso de Carlos Nelson Coutinho. Nossa!, como a gente leu aquele artigo... Na época, causou muita controvérsia. Uma parte da esquerda achava aquilo uma rendição à chamada “teoria burguesa da democracia”, porque propunha uma revisão profunda da ideia de que a democracia, no capitalismo, é pura dominação de classe. Ao passo que outros acharam que aquilo era o máximo, que tinha de ser por ali mesmo. Mas o fato é o seguinte: ao fim e ao cabo, com a redemocratização, boa parte da esquerda acabou resolvendo participar pra valer do jogo democrático e, com isso, começou a entender que a democracia não pode ser apenas um meio para um fim: a democracia tem um valor em seu próprio direito. E a palavra “valor”, claro, é extremamente importante, e vem da tradição da filosofia moral.

Por conta desses desenvolvimentos – eu apenas mencionei um fator, mas há outros –, muito do programa da esquerda que se alistou para disputar o “coração” da democracia envolveu pensar como introduzir uma agenda de igualdade no regime, mas enxergando a democracia não como um meio, mas como um valor em si. E isso levou à ideia de que introduzir valores éticos na política já seria uma grande reforma, um grande progresso, da política democrática. Muita gente passou a considerar o seguinte: para além da questão da igualdade, da velha crítica ao capitalismo – que vem do socialismo e do marxismo especialmente –, você tinha que introduzir a ideia de algo como uma vida decente, a ideia de uma sociedade decente. Na década de 1990, virou uma pauta importante da esquerda a perspectiva de introduzir, nas práticas políticas, certos valores éticos universais, como aqueles que estão inscritos nos direitos humanos. Já seria uma política progressista tremendamente importante, por exemplo, se você pudesse introduzir aquilo que passou a se chamar de “ética na política”. É como se, com esse deslocamento, a esquerda tentasse se rerepresentar perante a opinião pública, o eleitorado e as outras forças políticas, como uma espécie de força higiênica, que tivesse o papel de “limpar” a política da corrupção, de torná-la mais transparente, enfim de

⁷ COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal e outros ensaios*. Salamandra, 1984.

tornar (uso agora um termo que repercute o tal “*republican revival*”), tornar a democracia mais republicana. Pode parecer uma surpresa para os mais jovens hoje em dia, mas destaco que o tema da corrupção não foi desde sempre uma bandeira exclusiva da direita. Eu diria que também a esquerda teve um papel de inseri-la na pauta política – é claro que de uma outra maneira. Mas hoje eu penso que seu pano de fundo comum é essa “ressaca moral” a que me refiro no artigo. E acho que a esquerda, principalmente a que resolveu participar para valer da disputa eleitoral, imaginou para si um papel civilizador para a própria democracia e para o capitalismo, introduzindo a reflexão e a prática de uma moralidade universal – o “justo, o bom e o honesto”, se vocês quiserem – na política.

Essa pauta me fascinou muito. Primeiro porque se apresentava como uma outra pauta, que dialogava com a velha (mas sempre atual) pauta da igualdade social, mas que não era idêntica a ela. A pauta da igualdade social era uma pauta de longo prazo, mais difícil, mais complicada – no limite, uma pauta para além do capitalismo. Se isso é, em geral, verdadeiro, era ainda mais na época, por um motivo muito simples: o projeto alternativo ao capitalismo, tentado no século XX, havia naufragado. O fracasso da União Soviética teve um impacto tremendo em toda a esquerda. Foi como se a partir dali se pensasse assim: “Puxa, a luta contra o capitalismo é muito complicada, a gente vai ter que entender melhor por que o socialismo (leia-se, o que foi implementado pelos partidos comunistas, o único que se conheceu, descontada a experiência social-democrata nos países capitalista da Europa ocidental), por que ele fracassou. Enquanto isso, vamos dar uma trégua na luta contra o capitalismo, e tentar construir uma sociedade decente, com o capitalismo e com a democracia”.

Tenho a impressão de que esse processo todo teve um impacto na filosofia e na teoria política, porque não me parece coincidência que a ideia de reintroduzir a filosofia moral na reflexão política tenha prosperado com tanta força nesse campo. E com tal paixão que até mesmo o velho problema de pensar o que há de singular na política (ou no “político”, como alguns gostam de dizer), aquilo que nela não seria devedor de qualquer outra prática humana, não digo que foi esquecido, mas ficou esmaecido, foi para a sombra.

Contudo, as dificuldades que as correntes de esquerda ou progressistas foram encontrando ao longo desses vinte ou trinta anos para levar à frente a pauta de tornar a sociedade capitalista e democrática mais transparente, mais republicana, mais adensada de valores éticos – até porque, quando se tornaram governo, não conseguiram escapar das práticas que, antes, haviam repudiado –, mostraram que há um tremendo limite para esse programa. Um limite que nos obriga a pensar de novo o velho problema: mesmo considerando as dívidas que a teoria política pode ter com a tradição da filosofia moral, o que é específico da política? E o que, através dessa reflexão, poderia nos fazer pensar para além daquele limite programático? É curioso porque, mesmo Rawls, que é o pai de toda essa linhagem teórica que busca integrar a moral e a política, na evolução da sua própria obra, começou a sentir a necessidade de pensar o que é o especificamente político. De que seria preciso pensar o especificamente político, para além das dívidas óbvias que a filosofia política tem com a tradição moral. Isso vale para o liberalismo político, mas vale também para o republicanismo. Porque também o republicanismo é uma vertente da teoria política que deve muito à tradição moral: o republicanismo, o liberalismo político, uma parte do feminismo, todas essas correntes que surgiram a partir do grande campo da teoria política normativa.

Esse artigo que escrevi, na verdade, acabou virando um projeto. Se vocês pegarem o livro *Estado e Democracia*,⁸ houve toda uma discussão entre nós três que o escrevemos: nós ficamos discutindo, dias e dias, sobre o que é a política. Atualmente, esse é o meu maior interesse. Será que é possível pensar uma filosofia ou teoria política estritamente política? Com a política sendo pensada como um campo distinto da experiência humana, relativamente independente? Que tem uma ontologia própria, distinta da moral e do direito? Refiro-me ao direito porque, quando Rawls escreve *Uma teoria da justiça*,⁹ ele não tinha só uma chave para integrar política e moral, mas

⁸ SINGER, André; ARAUJO, Cícero; BELINELLI, Leonardo. *Estado e democracia: uma introdução ao estudo da política*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

⁹ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Martins Fontes, 2016.

também direito e política, uma vez que direito e moral são, cada qual à sua maneira, campos disciplinares (e de práticas) voltados para a normatização da vida social.

Lilian Sendretti: Eu gostaria de retomar um ponto que você mencionou sobre a democracia, pensada como um fim e não como um meio. Pensando a democracia como uma forma de vida, como um fim que engloba valores como liberdade e igualdade, como a gente lida com a tensão de pensar a democracia como uma forma de governo, na qual mesmo lideranças políticas que não comungam de valores substantivos de uma forma de vida democrática podem ser eleitas pelo voto popular? Essa tensão latente entre a democracia como um fim ou como um meio seria uma disputa de valores como aquelas de que Isaiah Berlin falou, que não têm saída? Ou é uma questão conceitual e analítica, de que uma certa área do pensamento, a Ciência Política, lida com a democracia como uma forma de governo, enquanto a Teoria Política busca pensar a democracia também como um fim?

Cicero Araujo: Essa é a pergunta de um milhão de dólares! É uma pergunta difícil, porque, de fato, eu tenho a impressão de que nós estamos vivendo um momento de revisão da ideia de que a democracia é simplesmente uma forma de governo – por exemplo, um regime eleitoral e competitivo. É claro que um regime eleitoral competitivo é importantíssimo e faz parte da democracia. Porém, pensar a democracia como um valor significa pensá-la não só como uma forma de governo, mas também, para usar o termo que a gente usou no livro *Estado e democracia*, como um projeto civilizatório, centrado no valor da igualdade. E não há, a meu ver, um projeto civilizatório ancorado na igualdade que exclua a liberdade. Fracassou completamente a ideia de que seja possível primeiro ter a igualdade social e só depois a liberdade. O que a experiência do século XX mostrou é que, quando se tenta estabelecer a igualdade social sem liberdade, o resultado é a emergência de um novo tipo de hierarquia, um novo tipo de desigualdade, em certos aspectos pior do que a desigualdade produzida pelo capitalismo.

Então, a democracia é um projeto civilizatório que, mesmo aceitando a hierarquia em vários pontos, tem como vetor a igualdade, colocando, portanto, uma interrogação sobre todas as hierarquias existentes. Em uma civilização democrática, as hierarquias são interpeladas. É como se, através da política, a democracia vivesse a

pressionar as paredes das ordens hierárquicas, seja no campo econômico, seja no da família, da escola, da empresa, da fábrica, da universidade, e assim por diante.

Eu acho que o projeto democrático é este. Então, ele não pode ser reduzido a uma definição do tipo "a democracia é um regime que tem mais de dois partidos e eles competem, ponto". Essa abordagem simplista não dá conta, por exemplo, de por que, nos últimos 20, 30 anos, a democracia foi sendo esvaziada. Ela foi esvaziada, não porque deixou de haver regimes eleitorais competitivos, mas porque sua orientação na direção da igualdade foi sendo bloqueada. A extrema direita tem toda essa audiência hoje em dia por causa desse processo de esvaziamento da democracia como projeto civilizatório, na minha opinião.

Claro que, do ponto de vista teórico e abstrato, nós podemos refletir, e espero que os nossos estudantes de teoria política estudem cada vez mais isso, os problemas que o Isaiah Berlin colocou. O Berlin diz o seguinte: isso que eu chamei de igualdade, combinado com a liberdade, não é fácil de combinar, porque são dois valores antagônicos. Eu acho que ele estava refletindo sobre a história do século XX, na qual os projetos de reforma radical da sociedade, no sentido anticapitalista, que punham a pauta da igualdade na linha de frente, foram projetos em que a liberdade fracassou. Toda vez que se tentou combinar uma política radical com a liberdade, a liberdade foi expulsa, no fim das contas. E o Berlin reflete sobre isso. Ele conclui que há algo nesses valores que os torna intrinsecamente antagônicos. E o jeito de resolver isso, ou é optar por um ou por outro, ou uma solução negociada, que obviamente é a solução que ele mesmo prefere. Uma solução negociada significa, para ele, abrandar a pauta da igualdade, para encaixá-la com a pauta da liberdade. Eu não sei se essa é a melhor resposta, mas é uma questão que está em debate. A sua pergunta põe o dedo nessa questão teórica de fundo. Outros têm uma resposta diferente. O Rawls, por exemplo, tem uma resposta diferente. Ele pergunta: como se concilia a prioridade do primeiro princípio com o segundo princípio? É o mesmo tema do Isaiah Berlin, só que com uma solução teórica convergente. Para vocês verem como todas essas questões de teoria têm um impacto direto no debate político contemporâneo.

Felipe Freller: Você acha que o contexto atual, de crise das democracias e ascensão da extrema direita – particularmente aqui no Brasil, mas em outros países também – já está tendo algum efeito sobre a teoria política desenvolvida em nosso país? Você já vê, em função desse cenário, uma mudança de temas, uma sensação maior de urgência e de conexão com o presente nos debates teóricos? Isso se reflete, de algum modo, no seu próprio trabalho? Você publicou recentemente um artigo com o Luiz Carlos Bresser-Pereira, na *Revista Dados* de 2018, discutindo o capitalismo neoliberal.¹⁰ Você vê, em função do momento atual, um esforço maior de fazer esse salto difícil que é incluir a problematização do capitalismo global na Teoria Política?

Cícero Araujo: Eu acho que sim. É interessante, porque eu tinha mencionado que, nos anos 1980 e 1990, a Teoria Social, especialmente pela via da Escola de Frankfurt, havia se aproximado da teoria política normativa. E a Teoria Social que vem da Escola de Frankfurt tinha como tema central, na década de 1930, o capitalismo. Se você pegar o Habermas, você tem um processo de deslocamento dos interesses da Escola de Frankfurt para a democracia, para a liberdade, para as instituições. O Habermas vai até conceber um paradigma novo para pensar as relações sociais, que não é o paradigma do trabalho, mas da ação comunicativa, da linguagem. E eu acho que essa reflexão teve força especialmente numa conjuntura em que foi possível pensar um caminho para civilizar o capitalismo através da democracia e dos valores éticos.

Eu acho que a conjuntura que se abriu depois da crise de 2008 causou um abalo profundo nessa janela de oportunidades. Porque é como se, na crise, o capitalismo demonstrasse uma tenacidade, uma resistência enorme, no sentido de não se civilizar. No fundo, se fizermos um balanço bem realista das últimas décadas, vamos chegar à conclusão de que o capitalismo se civilizou de uma maneira muito superficial, ao cooptar, por exemplo, certas bandeiras que vieram da teoria política normativa, que têm a ver com a questão do reconhecimento, da identidade e do pluralismo. O capitalismo neoliberal conseguiu se legitimar, em parte, porque dissociou a questão do pluralismo da questão da igualdade. É como se agora as empresas dissessem assim: “vamos promover mulheres eficientes, negros eficientes – digo, eficientes do ponto de

¹⁰ ARAUJO, Cícero; BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. Para além do capitalismo neoliberal: as alternativas políticas. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, v. 61, n. 3, 2018, p. 551-580.

vista do sistema capitalista –, vamos fazê-los avançar na hierarquia, e vamos dizer: esses são os representantes das mulheres, esses são os representantes dos negros, etc". É claro que fazem assim escondendo todo o problema da desigualdade que, como empresas, promovem diariamente na sociedade.

Tenho a impressão de que, depois do abalo de 2008, a gente foi percebendo que, para estudar a Teoria Política tendo em vista a democracia como um projeto civilizatório, nós precisamos estudar o capitalismo também. Precisamos fazer não só um movimento em que a Teoria Social vem "para cá", pensar a política, mas também a teoria política precisa ir "para lá", e ver o aporte que a Teoria Social nos traz para entender essa tenacidade do capitalismo. A gente foi se dando conta que, nesses anos neoliberais, de uma maneira muito subliminar e silenciosa, a reprodução capitalista acabou corrompendo o projeto de introduzir a transparência e a decência nas relações políticas. O PT que o diga, não é? Porque o PT tinha pensado, creio que já na década de 1990, que ia levar à frente a ideia de transformar o Brasil numa sociedade decente, mesmo sob o capitalismo. Foi essa ideia que orientou a bandeira da ética na política, empunhada pelo PT. E, quando o partido foi eleito e pegou o leme do Estado, percebeu como é difícil enfrentar essa questão, isto é, quando você tem que exercer o poder político. Não estou dizendo que a corrupção é justificável, mas a experiência do PT mostra como uma reflexão sobre o que é o político, o que é a política, que ontologia ela carrega dentro de si, é fundamental. Não estou dizendo que o PT fracassou como um programa geral, mas que a ideia inicial de que a contribuição da esquerda para a democracia seria tornar o sistema político e as relações sociais mais decentes, essa parte do projeto se chocou contra uma muralha gigantesca. E tenho a impressão de que a minha própria reflexão agora, e a de outros colegas também, reflete muito essa experiência.

Enfim, estávamos num contexto em que a ideia de uma teoria política normativa parecia muito plausível, não só em termos de teoria abstrata, mas também em termos práticos. Aliás, digo isso porque acho que a teoria política normativa tem implicações práticas muito mais fortes do que a Ciência Política empírica. Porque ela tem um diálogo muito grande com a ideia de que a política é uma prática, uma práxis. A política é reflexão sobre a ação e ação. É por isso que, por exemplo, a teoria política do Rawls teve

implicações práticas enormes, para começar, no campo do Direito, mas não só. Por isso ela não é só uma teoria política, mas um programa prático. Mas um programa prático que bateu contra uma realidade duríssima, realidade que tem a ver com o capitalismo. Agora, não precisamos pensar o capitalismo apenas na chave do marxismo. O marxismo não é a única corrente de pensamento que tratou do capitalismo. Mas o capitalismo é essa parede contra a qual a gente bateu e que mostrou os limites do programa de encharcar a sociedade (e a própria política) com valores morais. E a gente precisa entender melhor do que se trata: de que material é feita? Por que é tão dura? Como ou por onde atravessá-la?

Se vocês quiserem uma definição de capitalismo a ser aproveitada para a teoria política, eu começaria justamente com essa: é a forma mais dura de hierarquia na sociedade contemporânea. A forma mais dura, porque é a que goza de maior legitimidade nessa sociedade. Ela é dura, não só porque tem uma rotina alienante, que faz com que as pessoas se tornem simples peças de uma máquina, mas também porque se ancora numa profunda legitimidade. O projeto civilizatório da igualdade tem um adversário que não é só sistêmico, como dizem os marxistas. É um adversário no campo dos valores, no campo da luta sobre o que é legítimo e o que não é, o que nos leva de volta para o terreno da política. Porque uma parte importante da sociedade se identifica com a hierarquia. E o capitalismo é a forma moderna por excelência da hierarquia, a forma talvez a mais acabada de hierarquia existente. Por isso acho que vale a pena estudar o capitalismo, mas não pelo ponto de vista da economia, mas pelo da teoria política. Se você achar que uma teoria política progressista tem que ser orientada pelo valor da igualdade, o capitalismo tem que ser estudado por ela, porque o capitalismo é a expressão do valor contrário, o valor da hierarquia.

Lilian Sendretti: Você falou sobre a democracia como projeto civilizatório e sobre como o capitalismo vai se apoderando desses discursos identitários, que são discursos progressistas. Eu fiquei pensando sobre outros tipos de teoria política que questionam o projeto de universalidade. Porque um projeto civilizatório é universal. Como será que nós, teóricas e teóricos políticos, conseguimos nos manter em um campo semântico capaz de dialogar, não só na teoria, mas também na política, com epistemologias que criticam o universal? Quando a gente pensa em um projeto de justiça política e

redistributiva, por exemplo, é difícil abrir mão de um critério de igualdade humana fundamental, que é universal.

Cicero Araujo: Essa é outra pergunta bem difícil. Eu devo confessar que tenho certa resistência com essa questão. De qualquer forma, minha leitura dessa linhagem de pensamento – o chamado “pós-modernismo” – é superficial. Mas é preciso reconhecer que, a partir da década de 1990, se tornou bastante forte na filosofia, com impacto na Teoria Política e na Teoria Social, a ideia de que as “grandes narrativas” (o termo ele mesmo tem um sabor pós-moderno) deixaram de fazer sentido, o que pode indicar a impossibilidade de um projeto universal. Apesar de não ter me aprofundado muito na reflexão dessa tendência, minha própria inclinação é de se voltar sempre para um pensamento mais universalista. Acho que a diversidade e o pluralismo não necessariamente implicam abdicar de uma perspectiva ou narrativa abarcadora, tanto do ponto de vista conceitual como do ponto de vista da ideia de inclusão. O pluralismo deve caber em um projeto que tem como valor a igualdade.

Agora, sei que isso está sendo, já há um bom tempo, colocado em questão. Não só por um certo tipo de conservadorismo, que vem lá das “Reflexões” de Burke, e que enfatiza muito as singularidades históricas, sociais, etc.: “uma comunidade tem certos valores compartilhados, logo, se você tem outros valores, você não faz parte dela, então vá procurar a sua turma”. Esse é um projeto que segmenta e exclui. Eu sei que, no campo progressista, de uma outra maneira, essa questão aparece também: a ideia de que o que a gente chama de igualdade e liberdade é criatura de uma certa civilização – o Ocidente – que exclui o outro. A meu ver, essa ideia segmenta e, ao fim e ao cabo, mesmo que de uma outra maneira, também exclui.

Mas digo isso de uma forma um tanto chutada, porque falta, para mim, um estudo mais aprofundado das correntes que têm questionados os valores universais. A minha intuição é que um projeto civilizador da igualdade tem que pôr todo mundo dentro. E acho que a diversidade se encaixa num projeto igualitário, mas precisaria estudar mais os argumentos que aparentemente fazem objeção a isso. Até para pensar

se não teriam um impacto no projeto de pensar o político. De modo que fico lhe devendo uma reflexão mais apurada do que posso fazer agora.

Referências bibliográficas

ARAUJO, Cicero; BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. Para além do capitalismo neoliberal: as alternativas políticas. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, v. 61, n. 3, 2018, p. 551-580.

ARAUJO, Cicero. Por que política? Moralidade, excedente de sentido e democracia. **Conjectura: Filosofia e Educação**, v. 23, n. especial, dossiê Ética e democracia, 2018, p. 251-252.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. Loyola, 1991.

COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal e outros ensaios*. Salamandra, 1984.

POCOCK, J. G. A. A angústia republicana: Entrevista com o historiador do pensamento político J. G. A. Pocock, realizada por Cicero Araujo. **Lua Nova**, n. 51, 2000, p. 31-40

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Martins Fontes, 2016.

SINGER, André; ARAUJO, Cicero; BELINELLI, Leonardo. *Estado e democracia: uma introdução ao estudo da política*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021

TULLY, James. *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge University Press, 1993.