

IDEOLOGIA E COMUNICAÇÃO (IUGOSLÁVIA COMO PROBLEMA)¹

Miroslav Milovic

Tradutor: Lucas Mateo Vargas Vargas²

Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

Revisão Técnica: Mônica Lucia R. Fernandes³

DOI: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v1i1.22>

Resumo: Poderíamos dizer que na Iugoslávia é como se o sujeito transcendental e constitutivo kantiano tivesse se metamorfoseado em sujeito político na forma do estado nacional. Nesse sentido, a nova subjetividade transcendental é a subjetividade do poder, risco para o qual Foucault nos alertara. Essa constituição particularista do sentido social resultou catastrófica.

Palavras-chaves: nacionalismo, legitimação social, modernidade, pós-modernidade.

Resumen: Podríamos decir que en Yugoslavia es como si el sujeto transcendental y constitutivo kantiano se hubiese metamorfoseado en sujeto político bajo la forma de estado nacional. En esse sentido, la nueva subjetividad transcendental es la subjetividad de poder, un riesgo del cual nos había advertido Foucault. Esa constitución particularista del sentido social resultó catastrófica.

Palabras clave: nacionalismo, legitimacion social, Modernidad, Postmodernidad.

O presente trabalho terá como tema fundamental a situação da extinta Iugoslávia, mas aproveito para invocar, a partir desta temática, algumas questões que também afetam a filosofia contemporânea.

A presente exposição é composta por três partes: A primeira parte é uma análise histórica da situação iugoslava. Na segunda tentarei mediar esta análise com uma reflexão filosófica sobre o problema da legitimidade de um sistema social. Por fim, falarei sobre aspectos da filosofia

1 Este artigo foi publicado originalmente em espanhol na Daimon Revista Internacional de Filosofia, núm. 12, ano 1996.

2 Comunicador social y periodista, Universidad Surcolombiana (USCO); especialista en Estudios Latino-americanos, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); mestre em Ciências Sociais Estudos Comparados sobre as Américas, Universidade de Brasília (ELA-UnB); doutorando em Ciências Sociais Estudos Comparados sobre as Américas, Universidade de Brasília (ELA-UnB).

3 Bacharelado e licenciatura em Geografia, UFPB, MBA em Gestão do Terceiro Setor, IA/FUSP.



contemporânea que são sugeridos pela reflexão anterior.

I

A questão nacional, o problema do nacionalismo, está indubitavelmente, e esta é a opinião predominante, no centro da desintegração iugoslava. Gostaria, antes de abordar as consequências filosóficas, analisar as condições históricas fundamentais desta crise. Para isso, gostaria de reconstruir as formas de integração e coesão social que prevaleceram naquele país em seu percurso histórico, seguindo Habermas na ideia de que a forma como um povo consegue a coesão intersubjetiva é um indicador de seu grau de racionalidade.

A ideia de Iugoslávia surgiu no século XIX. Do ponto de vista da política externa, esta ideia forjou-se como uma barreira contra a dominação da dinastia dos Habsburgos nos Balcãs. Do ponto de vista da política interna, a ideia da Iugoslávia erigia-se contra os interesses nacionais da Grande Sérvia e a Grande Croácia.

Nessa mesma linha, a Primeira Guerra Mundial foi para os iugoslavos, em certo sentido, uma guerra a seu favor. No final, a Iugoslávia foi criada como uma monarquia constitucional e democrática com a dinastia sérvia à frente. Seu nome naquela época era Reino dos Sérvios, Croatas e Eslovenos. Este reinado, no qual a Macedônia e Montenegro eram tratados como parte da Sérvia, foi chamado de Iugoslávia em 1929.

Independentemente de quem detinha o domínio, o certo é que a Sérvia e Montenegro perderam seu estado nacional. E esta é hoje uma questão política importante. Por um lado, como consequência, pode-se dizer que desde o início existe um antagonismo político entre o nacionalismo sérvio e a Iugoslávia e entre a tradição ortodoxa e a Iugoslávia. Por outro lado, na Eslovênia e na Croácia proliferaram opiniões segundo as quais a recém-criada Iugoslávia não era outra coisa que uma extensão da Sérvia.

Assim, desde o início há uma diversidade de ideias políticas particulares por trás da ideia da Iugoslávia. Diante disso, a Sérvia posicionou-se a favor do centralismo e a Croácia pelo federalismo.

Esta situação, moldada pela controvérsia partidária e pelo predomínio sérvio, revela-se hoje, importante, da herança comunista, que é equívoca. Nessa época, o partido comunista estava sujeito à influência do *Comintern* (“Órgão de Direção”) que via a Iugoslávia como uma espécie de Estado de Versalhes artificial a partir do qual deveriam ser criados diferentes estados nacionais. Naquela época a influência do partido comunista era maior na Eslovênia e na Croácia do que na Sérvia. E essa tensão explica por que a Sérvia, aliada anteriormente à Rússia Imperial, adotou uma atitude hostil em relação à União Soviética após a Revolução de 1917, na qual o comunismo atingiu seu esplendor.

Em suma, entre a Primeira e a Segunda Guerra mundial a dinastia sérvia logrou estar à frente da Iugoslávia. Seu maior interesse político era nivelar todas as diferenças nacionais. Atrevo-me a dizer que a questão nacional foi resolvida eliminando-a como tal. Criamos a Iugoslávia. Agora só temos que criar os iugoslavos. Essa foi a ambição política da primeira Iugoslávia.

*

Um pouco mais tarde, o fascismo apareceu na Europa e ocorreu uma aproximação iugoslava com a Alemanha. O pacto entre os dois países foi assinado em 1940. Enquanto isso, os Estados Unidos declaravam-se neutros, a Rússia assinou um acordo de paz com a Alemanha, e a França assinou a capitulação. Dentro do país, a seção rebelde iugoslava decidiu resistir ao fascismo. A igreja sérvia a apoiou, aliás, com uma atitude que transmitia a ideia de que a Sérvia seria o reino celestial se não se tornasse o reino terreno. Ainda hoje, em outras circunstâncias, a igreja ortodoxa não abandonou esse tipo de mitologia do reino celestial. Agora bem, no que diz respeito à política sérvia na Bósnia, a igreja ortodoxa está defendendo a tese de que, mesmo que os sérvios sacrifiquem milhares de vidas entre suas próprias fileiras, sua verdade é eterna e eles vencerão em algum outro lugar, talvez no céu. Uma questão importante que pode ser discutida é como a igreja passou a ter um papel tão importante na Iugoslávia.

Seja como for, os comunistas – que formaram a base da resistência- chegaram ao poder no início da Segunda Guerra Mundial. Mais tarde, essa resistência suicida contra a Alemanha, por assim dizer, foi interpretada como a estratégia do *Comintern* para destruir a Sérvia e sua atitude anticomunista reinante.

A segunda Iugoslávia criou-se, pois, como uma Iugoslávia comunista durante a Segunda Guerra Mundial. O importante a notar neste ponto é que o comunismo resolveu a questão nacional, mas usando o mesmo nivelamento das diferenças que foi feito durante a Primeira Guerra Mundial. Naquela ocasião a desapareição das diferenças se sustentou na ideia da fraternidade entre os povos. O que era crucial para estabelecer a identidade pessoal e social era o fato de as pessoas pertencerem primordialmente ao Partido Comunista, e não a qualquer outro grupo nacional em particular. O comunismo foi apresentado como uma garantia do internacionalismo. Mesmo agora esta é a única forma de integração que é invocada para defender a ideia da Iugoslávia. Não havia possibilidades alternativas para fundamentar a integração social.

Em nosso país, a democracia não é uma frase, mas uma realidade. Isto era o que o Tito falava. Para Tito, a criação da Bósnia y Herzegovina foi o verdadeiro exemplo que mostrou que a questão nacional estava resolvida. Somos todos Bósnia, dissera Tito porque a Bósnia parecia um exemplo de convivência⁴.

Agora, muitas pessoas na Iugoslávia lamentam esse período pacífico de Tito. Se era uma verdadeira democracia ou não, não é difícil de julgar. Basta só lembrar o que os próprios iugoslavos falavam: “não precisamos de democracia, temos Tito”. Isto é o que eles falavam.

A seguir, um resumo do que foi dito até agora: tanto a Primeira quanto a Segunda Iugoslávia organizaram a convivência, os laços sociais, a integração intersubjetiva, por meio de formas rígidas de universalização que não cumpriam a função de articular as diferenças, mas sim de nivelá-las.

⁴ Neste tempo, inclusive, a Macedônia converteu-se em uma unidade federal.

*

Amparados no direito socialista à autodeterminação e, principalmente, em algumas mudanças em sua constituição de 1974, as repúblicas iugoslavas (Eslovênia e Croácia) começaram a conceber a ideia de secessão com relação à Iugoslávia. A Sérvia mostrou-se intransigente com as diferentes ideias da constituição federal ou confederal da Iugoslávia, porque não via todas essas soluções como uma atitude politicamente correta para a população sérvia fora de Sérvia. O lema contra isso era: “Todos os sérvios em um estado”. E embora a Iugoslávia já fosse um Estado para todos os sérvios, essa posição foi entendida como sinal de uma nova estratégia política: em vez da Iugoslávia, era a Grande Sérvia que se articulava como programa político. E isso é certo, já que nem mesmo está claro como a Grande Sérvia poderia oferecer garantia democrática para os próprios sérvios. É óbvio que um país não necessita ser grande territorialmente para ser democrático.

Desencadeou-se a guerra em Eslovênia em 1991. No início, ainda era uma guerra em favor do comunismo. De fato, os dirigentes da Sérvia, sobretudo Milosevic, enfrentaram a alternativa “o comunismo ou a Iugoslávia” para justificar a sua hegemonia, e optaram pela primeira. Esta é uma das razões pelas quais o exército iugoslavo abandonou relativamente cedo a Eslovênia, até porque não há na Eslovênia uma grande população sérvia.

Mas o comunismo já havia sido derrotado no Leste europeu. Por isso também mudou a estratégia de legitimação da guerra na Iugoslávia. Em vez de fazer uso da ideia do comunismo, a guerra passou a ser uma guerra aberta de nacionalismo. O lema era: se a Iugoslávia não puder ser o país comunista da Sérvia, teremos que começar a construir um estado nacional sérvio. É óbvio que tal programa político podia resultar em um completo anacronismo, sobretudo em um período histórico que tendia à integração de mundos diferentes. O grave é que algumas gerações se desgastaram na realização desse absurdo anacronismo.

A mudança de estratégia política se fez presente na justificativa oficial da guerra na Croácia: a guerra na Croácia surge supostamente como uma ação em favor da população sérvia que nela vivia. É surpreendente que Milosevic, o fiel seguidor do Tito, de repente mude para uma posição nacionalista sérvia. Uma transição fácil assim de uma posição para outra revela o verdadeiro pano de fundo político da guerra na Iugoslávia. Esta não é fundamentalmente mas apenas contingentemente, uma guerra em favor de um interesse nacional específico. É uma estratégia militar para salvar o poder político nas novas circunstâncias. Por trás do aparente interesse nacionalista que levou um país a ser praticamente reduzido a cinzas, nada mais há do que uma estrutura específica de poder. E a partir deste parâmetro, poderíamos inclusive interpretar a última iniciativa de paz de um presidente sérvio. Este trabalho leva por título “Ideologia e Comunicação”, mas vocês já estão vendo que a ideologia está ausente na Iugoslávia: não são os valores que regem o curso dos acontecimentos, mas a inércia coercitiva de uma estratégia política, ou o que é o mesmo, uma ação política puramente estratégica.

Agora sabemos quem começou esta guerra e quem ainda a mantém e a lidera. Não são alguns poderes estrangeiros, ou algumas conspirações contra a Iugoslávia os verdadeiros responsáveis. Uma teoria sobre as diferentes conspirações seria só mais uma estratégia para ocultar algumas causas verdadeiras da guerra. Existe, por exemplo, a tese segundo a qual a Alemanha

estaria querendo renovar seus velhos interesses nos Balcãs. Nessa linha, poderia se interpretar o reconhecimento precoce da Eslovênia e da Croácia feito pela Alemanha. Mas vamos pensar que até junho de 1991, ou seja, até a Conferência para a Segurança e a Cooperação na Europa, o mundo estava fundamentalmente em favor da preservação da Iugoslávia. O que aconteceu é que depois, com a dissolução da Iugoslávia, se deu o seguinte dilema: por que defender a Iugoslávia se não tem ninguém no interior da Iugoslávia disposto a fazê-lo? E é só neste momento, ou, se vocês assim o preferirem, nesta segunda etapa, que houve, certamente, um reconhecimento precoce de algumas repúblicas na Iugoslávia, antes de se estabelecer as garantias constitucionais para todas as nacionalidades nessas repúblicas.

Os sérvios aproveitaram esta oportunidade e estão argumentando que os seus direitos na Bósnia não estão garantidos. Quando o fato é que em 1990 os estados de Bósnia e Herzegovina se definiram como estados soberanos e democráticos de cidadãos iguais - muçulmanos, sérvios, croatas e as outras nacionalidades que ali conviviam. Depois disso, em janeiro de 1992, o autoproclamado Parlamento Sérvio na Bósnia declarou a independência da República Sérvia de Bósnia e Herzegovina.

Depois de tudo o que foi dito, eu manteria a tese de que a Sérvia como poder militar é apenas um exemplo de que ainda existem países “atrasados” (Plessner) na Europa –poderes militares configurados sem a ideia de Estado. Há muito tempo, outro exemplo disso foi a Alemanha. Quem sabe a Rússia seja o próximo.

A partir dessas coordenadas, gostaria de retornar a uma questão mencionada acima. O presidente sérvio Milosevic, que deu início a esta guerra, está agora tentando ser o pacificador. Se ele age dessa forma, é claro que o faz para defender sua posição. Pois bem, ficou claro que a guerra contra o mundo inteiro só pode terminar em fracasso. Isso não significa que essa iniciativa de paz não deva ser apoiada. Quer dizer que, embora apoiemos, o que é decepcionante é que tal iniciativa é basicamente mais um sinal de reprodução da mesma estrutura de poder.

Nesse sentido, essa iniciativa de paz não produzirá mudanças políticas na Iugoslávia. As únicas mudanças políticas são as seguintes: a Terceira Iugoslávia foi estabelecida, incluindo agora apenas a Sérvia e Montenegro. Pela primeira vez em sua história, a Eslovênia e a Macedônia estabeleceram seus estados nacionais. E a Bósnia e a Croácia renovaram sua condição de Estado que tiveram na Idade Média. As fronteiras de cada estado são as fronteiras das antigas repúblicas da Iugoslávia comunista.

Até aqui a análise histórica da situação iugoslava.

II

Em sua *Filosofia do Direito*, Hegel fala do reconhecimento do indivíduo enquanto tal como um passo necessário no desdobramento da racionalidade jurídica. O reconhecimento do indivíduo como tal e não com base nas suas características nacionais particulares foi possível no marco de uma Europa liberal e moderna que permitiu a diferença entre o público e o particular, assim como entre a igreja e os interesses gerais do Estado.

Adotando este marco conceitual, o nacionalismo poderia ser considerado como uma espécie de consciência pré-moderna. Entretanto, nos países do Leste, esta é somente uma

parte da determinação do nacionalismo. Pois bem, nestes países o nacionalismo é, por outro lado, uma consequência específica do comunismo. De fato, o comunismo não possibilitou o desenvolvimento de uma sociedade civil. Esse fechamento foi uma estratégia de autopreservação do comunismo: qualquer avanço liberal da sociedade representava uma ameaça, porque isto questionaria a irracionalidade econômica e política do Estado comunista. Mas isto significa que, conseqüentemente, depois do comunismo, o único marco político integrador disponível é o da identidade étnica natural. As conseqüências disto são catastróficas, como observamos no caso da Iugoslávia.

Hegel estabelece uma diferença entre a família (como esfera do individualismo), por um lado, e a sociedade e o estado (como esfera da generalidade), pelo outro. O nacionalismo gostaria de fazer uma transferência da esfera individual natural para a do Estado sem a mediação da sociedade civil. O nacionalismo não invoca a criação de uma sociedade civil; no seu lugar invoca a ideia, muito diferente, de cultura. De acordo com esta ideia, as instituições racionais de uma sociedade são apenas aquelas que tem servido como integradoras na tradição histórica. Na Iugoslávia, por exemplo, o motivo integrador era o de uma irmandade de sérvios, croatas e muçulmanos.

No entanto é importante destacar que a formação de uma sociedade civil constitui um horizonte para enfrentar o problema do nacionalismo e implantar a ideia de uma nova ordem mundial. Por que a melhor das filosofias não pode nos ajudar se não contamos com instituições sociais que garantam nossos direitos humanos?

Mas, como uma sociedade civil pode se desenvolver? A pergunta é importante, pois na Iugoslávia, apesar das inúmeras discussões que ali ocorrem sobre a sociedade civil, não há cidadãos no sentido de sujeitos sociais de tal sociedade. E diga-se, de passagem, que o atual embargo contra a Iugoslávia dificulta a criação de uma sociedade civil, ao se constituir, este embargo, como um obstáculo para o desenvolvimento de uma classe média. Nesta mesma direção manifestavam-se os dissidentes chineses contra a intenção dos Estados Unidos de ameaçar a China com um embargo ou com outros tipos de sanções comerciais caso não fizessem “progressos significativos” no âmbito dos direitos humanos)⁵

Para abordar a questão, podemos nos deter, antes de mais nada, na importância de algumas condições históricas no desenvolvimento de uma sociedade civil. Neste sentido é importante ressaltar que a tradição iugoslava carece dos pré-requisitos mínimos para o desenvolvimento do individualismo moderno. Não houve protestantismo –como possibilidade de uma abertura ao individualismo no âmbito religioso - e não houve liberalismo –como possibilidades de individualidade no âmbito social.

Mas, indo além da importância do individualismo moderno para a constituição de uma sociedade civil, devemos mencionar, em segundo lugar, outro tipo de pressupostos adicionais. Este outro tipo de pressupostos poderia nos ajudar a compreender a possibilidade de superar o nacionalismo, mas também, e além disto, a compreender o projeto de uma nova ordem mundial; uma nova ordem mundial não restrita na forma de um mercado mundial, mas no sentido de uma comunidade mundial. Gostaria de forma sucinta dizer algo sobre esses pressupostos, que eu chamaria pressupostos éticos da ordem social e política. A reflexão sobre esses pressupostos

5 Cf. NEWSWEEK, 28 – março – 1994.

não tem o sentido de uma discussão meramente acadêmica, senão que afeta ao problema real de legitimação de uma ordem política em sua totalidade.

De acordo com a posição aristotélica, a política é parte integrante da filosofia prática. O que significa que a natureza humana só pode ser realizada na comunidade política. De forma geral, pode-se dizer que, segundo a perspectiva aristotélica, a política se constrói sobre a realização de uma base ética, sendo a própria ética uma doutrina das virtudes individuais.

O pensamento político moderno que começa com Maquiavel marca a distinção entre a ética e a política. As razões pelas quais Maquiavel afirma que a política é um campo autônomo são de natureza históricas. No entanto, a filosofia social, a partir de Hobbes, especialmente no que diz respeito à análise do conceito de lei natural, aponta estruturalmente, de modo interno, para a configuração de uma subjetividade moderna. Em sua conceituação da constituição da ordem política, Hobbes tenta articular a competência original de cada indivíduo, a uma competência historicamente indeterminada. A constituição da ordem política é baseada no instinto de autopreservação, como característica básica do estado de natureza. Tal perspectiva estabelece a primazia da autopreservação sobre a sociabilidade.

Rousseau renova a questão sobre os fundamentos legítimos da ordem social na era moderna. Embora o contrato seja descoberto como a base legítima do Estado moderno, permanece em aberto ainda a questão sobre o que legitima o próprio contrato. Tal é a origem de *O Contrato Social* rousseauiano. Esse ponto de partida determina que o problema da relação entre ética e política não seja discutida nos termos de uma filosofia prática, senão que seja abordado como uma questão que afeta os fundamentos legítimos de uma sociedade moderna em geral. É uma abordagem caracteristicamente rousseauiana que exige para a comunidade social um estatuto e uma base mais firmes do que os descritos nas filosofias do Hobbes ou do Locke. A comunidade política agora deve ser garantia, não só da vida e da propriedade, mas também da liberdade. Constata-se aqui que a questão da legitimação não pode ser discutida de forma reducionista, como se fosse exigida em relação a uma área específica e numa perspectiva particularista como é o caso da Iugoslávia.

Mas, que nível de legitimação pode ser considerado fundamental e universal o suficiente para o estabelecimento de uma nova ordem mundial? Este nível poderia ser aquele considerado sob o conceito da racionalidade comunicativa. De acordo com essa concepção comunicativa da racionalidade, podemos, com certeza, ocupar diferentes posições em virtude de pertencermos a grupos nacionais e sociais diversos. Mas esta concepção exige uma esfera comunicativa que todos compartilhamos ou seja, um âmbito de compromissos que todos temos de assumir enquanto indivíduos. Tudo isto está contido na ideia de comunicação. Conforme analisaram Apel e Habermas, a comunicação intersubjetiva possui pressupostos éticos que decorrem do fato de que todos os participantes devem se reconhecer como interlocutores iguais⁶.

6 Por suposto, a racionalidade comunicativa não constringe ninguém. Essa é a razão pela qual é necessário caminhar na direção da teoria política e do direito, isto é, da teoria social. Uma introspecção de caráter moral não produz, por si só, na maioria das vezes um efeito imediato sobre a conduta prática, mas pode exercer uma influência indireta por meio de um influxo prévio nas instituições políticas e jurídicas. O discurso argumentativo é, certamente, uma área da qual não podemos fugir na ordem da justificação normativa, mas a sábia introspecção hegeliana nos lembra, além disso, da necessidade de “instituições racionais”. A convicção desta dupla necessidade, de uma justificação teórica da solidariedade e da implantação de instituições racionais, abre um espaço a partir do qual se pode criticar, tanto o projeto ocidental de liberdade (que carece de substância e responsabilidade ética), por um lado, como os modelos (do Leste) de solidariedade forçada, por outro. A terceira Iugoslávia é um exemplo desse tipo de sociedade.

Gostaria de sublinhar esta ideia da racionalidade como comunicação porque, ainda que à primeira vista nos pareça que não tem relevância imediata para o nosso problema, esta impressão será refutada se tentarmos analisar a partir da teoria da comunicação algumas soluções concretas de natureza política. Assim, se tomarmos como exemplo o problema do atual embargo contra a Iugoslávia, teria que dizer que este embargo não deveria realizar-se de forma a causar um déficit de comunicação entre o mundo e as forças democráticas, que existem na Iugoslávia. Devo dizer que o mundo não deve reagir única e exclusivamente contra o terror ético, mas também buscar, de forma positiva, possíveis interlocutores para o diálogo futuro. Porque os problemas do Leste europeu, incluindo os da Iugoslávia, talvez, pudessem ser resolvidos através da promoção e desenvolvimento das suas próprias potencialidades democráticas⁷.

Com a análise deste exemplo, nesta breve interrupção, quis mostrar que algumas decisões políticas concretas podem ser deduzidas da ideia de racionalidade comunicativa. Nesse sentido, essa ideia deve ser incorporada às instituições de uma futura ordem mundial. Resumindo: com base nisso, o mundo poderia ser visto sob o aspecto de uma possível comunidade mundial.

A concepção da racionalidade como racionalidade comunicativa força uma articulação do universal e do particular. Indica, por um lado, que devemos respeitar as diferenças culturais e religiosas, que faz parte da ideia moderna de tolerância; mas, por outro lado, indica que também devemos respeitar certos valores universais, tais como os dos direitos humanos. No que diz respeito a este último valor universal, se deduz que temos de agir contra os nacionalismos, ou seja, contra a redução dos direitos humanos a uma classe específica ou a um determinado povo qualquer que ele seja. Por outro lado, cabe perguntar: quais são os limites do universalismo? O universalismo ético significa o estabelecimento de uma ordem mundial impessoal? Essa é uma questão relevante, toda vez que o desenvolvimento das instituições internacionais não deve nos conduzir a um novo Leviatã, a novas formas autoritárias de governo, mas sim à exploração de novas possibilidades de comunicação entre as diferentes culturas.

*

Considero que esta discussão sobre a Iugoslávia renova algumas questões relacionadas à discussão que Luhmann e Habermas mantêm sobre o estatuto de uma sociedade moderna. O primeiro defende uma ideia funcionalista ou tecnológica do social; o segundo se esforça por uma teoria social crítica. Luhmann compreende o tecido social do ponto de vista de sua funcionalidade; já para Habermas, a funcionalidade do sistema é, ao contrário, um ideal que põe em risco a existência do mundo da vida, razão pela qual ele tenta efetivar a teoria da comunicação e da compreensão intersubjetiva frente ao modelo funcionalista.

Enquanto Luhmann e Habermas discutem essa questão, referente ao caráter de uma sociedade moderna, a Iugoslávia permanece, como tentei mostrar, em uma situação pré-moderna. No entanto, gostaria de apontar alguns paralelos que nos obrigam a falar em favor da posição habermasiana.

A Iugoslávia de Tito, de certo modo, funcionou. De outro modo: era só o Tito que

⁷ Nesse sentido, a Europa poderia evitar a guerra, poderia prever acontecimentos futuros na Iugoslávia, e, nessa direção, poderia ajudar a Pavic, que era a última chance de paz.

funcionava em tal sistema. A terceira Iugoslávia está funcionando a partir da chave do nacional como o centro do político. Nesse sentido, poderíamos dizer que na Iugoslávia é como se o sujeito transcendental e constitutivo kantiano tivesse se metamorfoseado em sujeito político na forma do estado nacional. Nesse sentido, a nova subjetividade transcendental é a subjetividade do poder, risco para o qual Foucault nos alertara. Essa constituição particularista do sentido social, ou essa ideologia do sentido, foi catastrófica. O funcionalismo não é um critério confiável para o estabelecimento de uma sociedade democrática, pois a questão pertinente a esse respeito não é o que torna um sistema funcional, mas o que o legitima. Através da concepção do comunicativo o papel constitutivo do outro foi revelado.

III

Na filosofia contemporânea a teoria da ação comunicativa, que tomei anteriormente como modelo em meu exame da situação na Iugoslávia, vem recebendo várias críticas de posições opostas. Gostaria de refletir sobre essas reações críticas, tendo como ponto de partida inicial uma conversa que tive com Richard Rorty.

Rorty, como bom contextualista, tenta mostrar a vacuidade da ideia de fundamentação na filosofia. Essa ideia, segundo seu critério, é a semente do totalitarismo no plano do pensamento e de forma alguma prova de sua racionalidade. Em seu artigo “A prioridade da democracia para a Filosofia”, onde é exposta a tese anterior, Rorty tenta justificar os argumentos oferecidos por John Rawls em seu livro *Uma Teoria da justiça*. Como se sabe, a intenção de Rawls é indagar sobre os pressupostos da justiça social. Seus argumentos seguem duas vias. A primeira via justifica os princípios de justiça através do suposto da “posição original”. Ele dá a esse argumento o nome de “argumento do contrato”. A segunda via tenta mostrar a compatibilidade entre o argumento anterior e nosso “senso comum”. Neste caso, ele fala do “argumento da coerência”. Rorty se refere a esse segundo argumento tentando justificá-lo. Sua argumentação sobre o assunto é a seguinte: não é realmente necessário ir além do argumento da coerência, não se faz necessário ir além do “senso comum” em busca de pressupostos filosóficos básicos do conceito de justiça. E não é necessário, porque o básico e imediato é precisamente a justiça. Assim, conclui Rorty, Rawls não pretende realizar nem uma “dedução transcendental” do liberalismo dos Estados Unidos, nem uma fundamentação filosófica das instituições democráticas. A intenção de Rawls, a seu ver, é exclusivamente sistematizar os princípios tácitos e as intuições típicas dos liberais estadunidenses. É nesse sentido que ele afirma que a democracia tem vantagens incalculáveis sobre a filosofia. O argumento base de Rorty é o seguinte: já que não há um centro natural, uma natureza “essencial” do ser humano que seja susceptível de uma descrição filosófica, a noção de uma “teoria da justiça” deve ser lida na chave de uma “teoria política” e não na de uma “teoria metafísica”.

O problema que surge desta posição de Rorty—e sobre isto incidem meus questionamentos—é saber se a investigação dos pressupostos da justiça social, conduz necessariamente à metafísica. A minha resposta é obviamente negativa. Por que a pesquisa do “common sense” deveria nos conduzir a uma metafísica desprezível? Não é, pelo contrário, óbvia a necessidade de uma pesquisa crítica desse “common sense” sérvio que tem sido a causa de tanta crueldade na Iugoslávia?

Este caso exemplar mostra que uma investigação ulterior do acordo estabelecido no “common sense”, mais do que uma questão de metafísica, é uma exigência irrevocável, uma exigência que é a possibilidade de uma normalização racional da ordem social. Embora não seja um argumento suficiente em si, pode-se dizer que talvez o “common sense” seja uma base segura para a teoria social em um país regido por uma democracia estável. E si Rorty considera que é este o caso estadunidense, devemos responde-lhe, pelo menos, que nem todos nós temos a sorte de viver nos Estados Unidos e, aliás, poder substituir a reflexão filosófica pela fidelidade de uma ordem normativa estabelecida. Parece inegável que a teoria da posição descentrada do ser humano não pode extinguir a reflexão sobre a dimensão comunicativa de sua existência. O próprio fato de reivindicarmos a universalidade dos direitos humanos pressupõe a pergunta de se a filosofia é ou não capaz de investigar o sentido dessa universalidade.

*

Outro problema importante surge em relação às críticas que reivindicam a independência do indivíduo. Parece que na teoria geral da intersubjetividade temos ofuscado o indivíduo. Na teoria habermasiana o valor primordial não é dado à “certeza subjetiva”, senão só a aquilo que é comunicável em uma comunidade de comunicação. E, de acordo com isso, parece que a ideia do individual é destrutiva em relação aos objetivos da filosofia. Se continuarmos a dar conta das críticas, podemos agora notar a objeção segundo a qual a redução da razão filosófica à subjetividade universal ou à estrutura universal da comunicação ameaça com despossuir a filosofia da fantasia. A investigação kantiana do sujeito, segundo esta perspectiva, abriu caminho para a razão, mas fechou-o para a capacidade de se abrir para novas experiências históricas e individuais. Diríamos: à história, depois de Hegel, só lhe queda repete-se.

De outro lado, também parece que a filosofia moderna matou a história. As críticas, a esse respeito, dizem: a história não pode ser reduzida a um único princípio, a uma lógica unidirecional. Seu sentido deve ser buscado na criatividade, no poético. Mais do que razoável, a história há de ser poética. Essa sugestão pode ser lida no conceito de “Différend”, de Lyotard, no de “Differance”, de Derrida, ou na ideia de uma comunidade antiedipiana, de Deleuze e Gatari.

Em defesa da teoria da racionalidade comunicativa, poderia dizer, antes de mais nada, que sua importância pode ser compreendida se olharmos para outra alternativa moderna. Há propostas que parecem exigir uma coisificação do homem tornando-o um elemento anônimo do sistema social. Tal é a mensagem de Luhmann: o sistema não precisa do sujeito autônomo, não necessita da reflexão para funcionar. Pois bem, a teoria da racionalidade comunicativa reivindica a presença de um sujeito reflexivo, autônomo, resistente à coisificação.

A questão pertinente agora é se é possível uma realização das exigências contidas nas críticas anteriores, ou seja, se é realista o desejo de um mundo no qual impere a pluralidade, as forças criativas do indivíduo, e no qual a história possa ser concebida como *poiesis*. O que é urgente dizer é que a Iugoslávia é um exemplo que mostra que a história, deixada a si mesma, não se manifesta precisamente como uma vontade poética. A autonomia e a liberdade do indivíduo competem com o raciocínio social. Não há indivíduo se ele não for reconhecido como sujeito. Esta ideia de Hegel é ainda atual. Consequentemente, não podemos conceber a história exclusivamente como possibilidade de “criação de si”, como propõe Rorty. Parece clara

a necessidade de estabelecer, reflexiva e criticamente, condições dialógicas que possibilitem o reconhecimento do outro enquanto outro e não apenas a partir da imagem que cada um possui do racional. Para fazer justiça às exigências já examinadas de reconhecer a especificidade do outro, sua irreducibilidade, é preciso, antes de tudo, recuperar o outro, libertá-lo do perigo de sua eliminação, dá espaço ao outro e, nesse sentido, a invocação do diálogo é a invocação da própria possibilidade do outro. Baudrillard, diga-se de passagem, se perguntou em forma acertada se, em um sentido radical, o “outro” existe no mundo moderno. Estar disposto ao diálogo significa estar disposto a reconhecer e aceitar o outro. Acho que, em alguma medida esta é a intenção da teoria habermasiana.

Por todas estas razões, considero que reflexão filosófica e história, racionalidade comunicativa e criatividade, universalidade e pluralidade, não são termos irreconciliáveis de uma alternativa. É possível uma teoria da comunicação capaz, ao mesmo tempo, de ser uma teoria do indivíduo e de sua própria “criação” de si? Encontrar uma resposta para essa pergunta é um dos maiores desafios que o teórico da racionalidade comunicativa enfrenta na atualidade. Mas, por outro lado, o desafio que enfrentam os críticos desta teoria é descobrir como evitar um particularismo em que a diferença não seja entendida como egoísmo liberal e monólogo do indivíduo.

Se na filosofia não temos mais os “mestres do pensamento”, daqueles que se falam que tem morrido, parece que temos de responder sozinhos a essas perguntas.

(Maio, 1995)

Referências

- APEL, K. O. **Transformation der philosophie**, Frankfurt, 1972.
- ARISTOTE. **Éthique à Nicomaque**, Paris, 1992.
- BAUDRILLARD, J. “Paz de pitie pour Sarajevo”, **Liberation**, 7. 1. 1993.
- FERON, B. **Yugoslavia**, Orígenes de un conflicto, Madrid, 1995.
- HABERMAS, J., LUHMANN, N. **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie**, Frankfurt, 1971.
- HEGEL, G.W.F. **Rechtsphilosophie**, Frankfurt, 1968.
- HOBBS, Th. **Leviathan**, London/Glasgow, 1972.
- MACHIAVELLI, N. **Il príncipe e altre opere politiche**, Milano, 1985.
- RAWLS, J. **A Theory of Justice**, Cambridge, 1971.
- RORTY, R. **The Priority of Democracy to Philosophy**, en: Malachowski, A. (ed.), Reading Rorty, Oxford, 1980.
- ROUSSEAU, J, J. **Contrat Social**, Ouvres III, Paris, 1817.
- STEFANOV, N. WERZ, M. **Bosnien und Europa**, Frankfurt, 1994.